ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ

ಪ್ರೊ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಸಂಪಾದಕ

ಪ್ರೊ.ಎ.ವಿ. ನಾವಡ

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
KARNATAKA FOLKLORE UNIVERSITY

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ

ಪ್ರೊ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಸಂಪಾದಕ

ಪ್ರೊ. ಎ. ವಿ. ನಾವಡ

ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರ
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗೊಟಗೋಡಿ – ೫೮೧ ೨೦೫

KARNATAKA SAMSHODHANA JANAPADA
A VOLUME OF KARNATAKA FOLKLORE RESEARCH

Chief Editor
Prof. Ambalike Hiriyanna
Vice Chancellor
Karnataka Janapada Univerisity, Gotagodi

Editor
Prof. A.V. Navada
Retd. Professor,
Kannada University, Hampi
301, Abode Apartments,
Vas Lane, Mangalore–575 002

Published By
Prof. S.C. Ramesh
Director
Center for Extension & Consultancy
Karnataka Janapada Univerisity, Gotagodi

Pages: 24+ 1096= 1120 Price: ₹ 950/-

www.janapadauni.in
First Impression : 2014
ISBN 978-93-83149-10-0

ಬೆಲೆ : ₹ ೯೫೦/–
ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ: ಡಾ. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಸ್ವಾಮಿ ಹಿರೇಮಠ
ರೇಖಾಚಿತ್ರ: ರಮೇಶ್ ಅಗ್ರಹಾರ

ಪುಸ್ತಕ ದೊರೆಯುವ ಸ್ಥಳ
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗೊಟಗೋಡಿ ೫೮೧ ೨೦೫,
ಶಿಗ್ಗಾವಿ ತಾಲೂಕು, ಹಾವೇರಿ ಜಿಲ್ಲೆ

ಮುದ್ರಣ
ರಾಜಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್
ನಂ. ೫೯, ೪ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ಲಾಲ್‌ಬಾಗ್ ರಸ್ತೆ
ಬೆಂಗಳೂರು-೨೭, ಫೋನ್: ೨೨೨೩೪೦೬೬

ದೇಶ ಸುತ್ತು ಕೋಶ ಓದು

ಕನ್ನಡನಾಡು ಅಮೂಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧ ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತಿನ ಆಗರವಾಗಿದೆ. ಅಪಾರವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ, ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ಸಂವರ್ಧಿಸುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಸಿರಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನಾಡಿನ ಸಮಸ್ತರ ಒಲವು ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ನಿಜವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಮಹದಾಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹರವು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸಿದೆ.

ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜ್ಞಾನ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಸಂಪಾದನೆ, ಕಲಿಕೆ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದೆ. ಬಹುಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುವ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪತ್ತು ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ಆದ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಸಂಬಂಧೀ ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಅಷ್ಟೇನೂ ಬೀಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ–ಕಾರ್ಯಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಇವೆ ಎಂಬ ವಿನಯದಿಂದಲೇ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಅವರ ವಿವೇಕ ಹಾಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ದೇಶೀ ಜ್ಞಾನ ಆಕರವಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಗೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಹರಿಸಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮೌಖಿಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡುವ ಜರೂರತ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹಳೆಯದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಮುಂದಿನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದು ಎಂಬ ಸ್ಥಾಪಿತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಾಚೆಗೂ, ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶಾಲ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವು ಭೂಮಿತೂಕದ್ದು, ಆಕಾಶದಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು, ನೀರಿನಷ್ಟು ಚಲನಶೀಲವಾದುದು, ಗಾಳಿಯಂತೆ ನಮ್ಮ ಉಸಿರು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ಒಂದು ಜೀವನ ವಿಧಾನ; ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಶೇಷ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ತವನಿಧಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ' ಎಂಬ ಧ್ಯೇಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲಮಂತ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ಗುಪ್ತನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದ ತವನಿಧಿ ಹೊನ್ನು ಈಗ ಜಗತ್ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಿದೆ. ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು, ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹಂಚುವುದು–ಪ್ರಸರಣ ಮಾಡುವುದು ಜ್ಞಾನ ಕೇಂದ್ರವಾದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲ ಗುರಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ನಾಡು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ದೇಸೀ ಜ್ಞಾನಸಂಪತ್ತನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಂಕಣಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬಿತ್ತುವ, ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೊಸಹುಟ್ಟಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಸತತ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ.

ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ/ಸಮುದಾಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನಪದ್ಧತಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಸಮುದಾಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕೌಶಲಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ವಯ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದಕವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಯೋಜಕವಾಗಿಯೂ, ದೃಢವಾಗಿಯೂ ರೂಢಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವೊತ್ತಿನ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣ, ಖಾಸಗೀಕರಣಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಉದ್ಯಮಪತಿತ್ವ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಲಾಭದಾಯಕವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ –ವಿಜ್ಞಾನ ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದು ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಒಡಲಾಳದಿಂದಲೇ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೇ ಜ್ಞಾನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು

ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ನಾಣ್ಣುಡಿಯಂತೆ, ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎರಡೇ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇಶ ಸುತ್ತುವುದು, ಮತ್ತೊಂದು ಕೋಶ ಓದುವುದು. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಾಹವನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಮೌಲಿಕವಾದ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಓದುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ನೆಲಮೂಲವಾದ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ, ಅಧ್ಯಾಪನ, ಸಂಶೋಧನೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದೆ. ದೇಶೀ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಚಲನಶೀಲಗೊಳ್ಳುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅದೇ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ಶೋಧದೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೋಂಪಿಯಂತೆ ಮುನ್ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೇ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ನಿಂತಿದ್ದು, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಮುಂದಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಜ್ಞಾನಶೋಧದ ವಿನೂತನ ಮಾರ್ಗಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದೆ.

'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ' ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕಟಣೆ. 'ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು. ಅವರು ನಮ್ಮ ಹೊಲದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಿತ್ತಿದ ಮಾತಿನ ಹೊನ್ನ ಬೀಜಗಳು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಕುಡಿಬಿಟ್ಟು ಊರೆಲ್ಲ ಅಕ್ಷರರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿಹರಿದುದನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಜೋಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಪ್ರೊ. ಎ. ವಿ. ನಾವಡ ಅವರು ಈ ಶ್ರಮಪೂರ್ಣ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಗುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಅವರನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೊಸಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಕಡಿದು ಕೊಡುವುದು ಹೊಸದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕರ್ತವ್ಯದ ಭಾಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಗಿಳಿದು ಮತ್ತೆ ಇದೀಗ ನವ ಮೌಖಿಕತೆಯ, ರೂಪಾವತರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಂಪುಟಗಳು ಅವಶ್ಯ ಎಂಬೆಣಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಪುಟದೊಳಗಿನ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಹುರೂಪೀ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಸೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಬರೆಹಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೂ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಕವಲಾಗಿಯೂ ಮೇಲಾಗಿ ಅದೊಂದು ಜೀವಂತ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಬರೆಹಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಜಾನಪದದ ಹರಿವಿನ ಎಲ್ಲ ಕವಲುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ದೇಸೀ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಜೊತೆಗೆ ಯೂರೋ ಅಮೆರಿಕನ್ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಬರೆಹಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಹಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬರೆಹಗಳು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಬಹುತ್ವವನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಗೆ ನಾನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪರವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಸಂಪುಟದ ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯರಾದ ಪ್ರೊ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಗಣನಾಥ ಎಕ್ಕಾರು ಅವರಿಗೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಹೊರತರುವಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮುತುವರ್ಜಿ ವಹಿಸಿದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರದ ನಿರ್ದೇಶಕರೂ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಕುಲಸಚಿವರೂ ಆದ ಪ್ರೊ. ಸ.ಚಿ. ರಮೇಶ ಹಾಗೂ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು.

ಪ್ರೊ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ
ಕುಲಪತಿ

ನಿರ್ದೇಶಕರ ಮಾತು

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜ್ಞಾನ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ಅಧ್ಯಾಪನ, ಸಂಶೋಧನೆಯಂತ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಗವಾಗಿ 'ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರ' ವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಿದ್ಧ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಗ್ರಹದ ಜೊತೆಗೆ ನಿತ್ಯನೂತನವಾದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚಿಸುವ, ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಳಿಸುವ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಬೇಕು. ಋತುಮಾನಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಸಂವೇದನಾಶೀಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತನ್ನತನದ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಡೆದ ಇವೊತ್ತಿನ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ವಿನೂತನ ಜ್ಞಾನಶೋಧಗಳು, ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಳೆಗುಂದುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಳೆಗಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರರ್ಥಕ. ಆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯುಪಯುಕ್ತ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ.

ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೂ ಒಂದು. ನೆಲಮೂಲ ಜೀವನ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೊಸ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೇಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಆರಂಭವಾದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರವು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಾಹುಳ್ಯತೆ, ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆ, ಅದರ ಮೂಲ–ಚೂಲಗಳನ್ನು ಕಂಡರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಮಹದಾಸೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ನೂತನ ಮಾದರಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ನಾಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿದೆ. ಕೇಂದ್ರವು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ನಿಂತಿದ್ದು, ಮೌಲಿಕವಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಮುಂದಾಗಿದೆ. ನಾವು ಪ್ರಕಟಮಾಡುವ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಮೌಲಿಕ ಕೃತಿಗಳು ನಾಡಿನ ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿ, ಅವು ಸದುಪಯೋಗವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖಗಳು ಇರುವಂತೆ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಜಾನಪದಕ್ಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಾಹುಳ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿವೆ. ಮೌಖಿಕತೆಯು ಅಕ್ಷರರೂಪ ಪಡೆದು, ಸ್ವರೂಪಭಿನ್ನತೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಜಾನಪದದ ಅಂತ:ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಗಡೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ತಮಾನದ ಅನ್ವಯಿಕ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿಚಾರದ ಹೊಳಹುಗಳಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಖ್ಯಾತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಪ್ರೊ.ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ' ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಬಹುರೂಪಿತನವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೧೨೬ ಲೇಖನಗಳು ಇವೆ. ಜಾನಪದ ಎಂಬುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮ್ಮತನದ ಅಸ್ಮಿತೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿನ ಲೇಖಕರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಲೇಖಕರ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆಸಕ್ತರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡುಗುವವರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಯು ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯಾಗುವುದಲ್ಲದೇ, ಆಕರವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಇಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಪ್ರೊ. ಸ.ಚಿ. ರಮೇಶ
ನಿರ್ದೇಶಕ

ಯಾರ್‍ಯಾರ ನೆನೆಯಲಿ

ಬಹುರೂಪಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ದಾಖಲಾತಿ, ಪಠ್ಯೀಕರಣ ಅಧ್ಯಯನ, ಶೋಧನ, ಮರುಶೋಧನ, ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿಸುವಿಕೆ –ಇಂದು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾಗಬೇಕಾದ ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸ. ಇದನ್ನೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪ್‌ನಿಂದ ನಮ್ಮ ನಾಡಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆ, ನೆಲದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಪರಿಸರದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ತೊಡೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಆದ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಸ್ವಂತ' ರಚನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸೆವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು, ಅರಿವಿನ ಹೊರಳುವಿಕೆಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ದೇಶೀಯತೆ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳು ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದುಡಿದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವಿಂದು ಅವಶ್ಯ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ ಸಂಪುಟ' ಗುರುತಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ.

ಈ ಸಂಪುಟದ ಲೇಖನಗಳ ಜೋಡಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಕಾಲಾನುಪೂರ್ವಿಯಲ್ಲ. ಜಾನಪದವು ಕಾಲವನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರದು ಚಕ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಬಹುಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಒಂದೇ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಆಗಗೊಡುತ್ತದೆ. ಬಹುತ್ವವೇ ಅದರ ಜೀವಾಳ. ವರ್ತಮಾನದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಅದನ್ನು ಏಕತ್ವದೆಡೆಗೆ ಸಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ತೋರುವ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಲೇಖನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ನಮ್ಮ ದೇಸೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿ ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಬರಹಗಳಷ್ಟೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯ ಎಲ್ಲ ಧಾರೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗದೆ ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಲೇಖನಗಳಷ್ಟೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಆಲೋಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. 'ಕಾಲ, ದೇಶ, ಮರಹು, ಆಲಸ್ಯ'ಗಳಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಯಿತು. ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಸವಾಲುಗಳು, ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ದೇಶೀವಾದದ ತೊಡಕುಗಳು, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಗೈರು, ಜಾನಪದದ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿನ ಸೋಲು – ಈ ನೆಲೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಹೇಳುವ ಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರಗು ನನ್ನಲ್ಲಿದೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಸುಮಾರು ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಾದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಪತಿ ಪ್ರೊ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಸಂಪುಟದೊಳಗಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ನನ್ನ ನೆನಕೆಗಳು. ಈ ಸಂಪುಟದ ರಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರೊ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಗಣನಾಥ ಎಕ್ಕಾರು ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ವಂದನೆಗಳು. ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಸಚಿವ ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರಪ್ಪ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರದ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪ್ರೊ. ಸ.ಚಿ. ರಮೇಶ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಪೂರ್ವಕ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ. ಈ ಸಂಪುಟದ ಲೇಖನಗಳ ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಮಂಗಳೂರಿನ ಆಕೃತಿ ಪ್ರಿಂಟ್ಸ್‌ನ ಶ್ರೀ ಕಲ್ಲೂರು ನಾಗೇಶ ಅವರ ಅಗಾಧ ಶ್ರಮವನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕ ನೆನೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಮಂಗಳೂರು

ಎ.ವಿ. ನಾವಡ
ಸಂಪಾದಕ

'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ'ಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರವೇಶ

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಕಳೆದ ಸುಮಾರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಈ ಬರೆಹದ ಉದ್ದೇಶ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಸಂಪುಟದ ಲೇಖನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ರೂಪಕಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಕಾಲುಗಳು ಬೆಂದಿರುವ ಹದ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎರಡನ್ನೂ ಹೇಳಲು ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು

ಆರಂಭದ ದಿನಗಳು : ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕತೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಎದುರು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದುದೂ ಉಂಟು. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಮುಖ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದವರು ವಿದೇಶಿ ಮಿಶನರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ವಿದೇಶಿ ಮಿಶನರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು 'ಪತಿತರಿಗೆ ಧರ್ಮಬೋಧನೆ ' ಹಾಗೂ 'ಬೀದಿಯ ಧರ್ಮಬೋಧನೆ ' ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾನುವಾದದ ತಯಾರಿ ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು . ಈ ಎರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಿಶನರಿಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರು. ಆಡಳಿತಗಾರರಾಗಿ ಬಂದ ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸುಸೂತ್ರತೆಗಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಕಾಳಜಿಯಿಂದಲೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ವಿದೇಶಿಯರಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯ್ (೧೮೦೬), ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಝಿ (೧೭೯೬-೧೮೧೬) ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಗೋವರ್(೧೯೭೧), ಫ್ಲೀಟ್ (೧೮೮೫-೧೯೯೦), ಮ್ಯೋಗ್ಲಿಂಗ್ (೧೮೧೧), ಕಿಟೆಲ್ (೧೮೩೬) ಪ್ರಮುಖರು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಆರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಜಾನ್ ಲೇಡನ್‌ನಿಂದ. ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಪತನಾನಂತರ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಕೇಡುಗಾವನ್ನು ಕುರಿತು ಲಾವಣಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ೧೮೦೩.ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಜೀವನವನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ದಾಖಲಿಸಿದವನು ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯಿ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದಿಂದ ಬಂದ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬಾಯಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ಬದುಕಿನ ನಡುವೆ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲ Hindu Manners Customs and Ceremonies (೧೮೦೬). ಈ ಗ್ರಂಥ ಭಾರತೀಯ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ. ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳ ಆದ್ಯ ಸಂಕಲನಕಾರರಾಗಿ ಹೆರ್ಮನ್ ಮ್ಯೋಗ್ಲಿಂಗ್ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮಂಗಳೂರಿನ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶನ್‌ನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳು' (ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಮುದ್ರಣ) ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಗಾದೆಗಳ ಸಂಕಲನ. Old Deccan Days ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಕಲನ.

೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಗೋವರ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ Folk songs of southern India ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದಾಸರ ಪದಗಳು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ನೀಡುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದ ವಿವರ, ನಿರೂಪಕರ ವಿವರ, ದಾಖಲಾತಿಯ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಬಲ್ಲವು.

೧೮೬೭ರಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಂದಾಯ ಇಲಾಖೆಯ ಅಧಿಕಾರಿ ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳು ಒಂದು ನೆಲದ ವಾಸ್ತವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮರು ರಚನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಖರವಾದ ಆಕರಗಳು. ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟಕವಿಗಳು, ದೇಶೀಯ ಅರಸರು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಪರಸ್ಪರ ನಡೆಸಿದ ಸಮರಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಅರಸರು ವಿದೇಶಿಯರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸದೆ ಹೋದರು. (ಕಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೯೯ ಪು. ೧೪೪) ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ತುಂಬಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್

ಅಪಾರ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಟುನೂರನ್ನು ಆಯ್ದು ಈ ಸಂಕಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇವು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ಎದೆಯಾಳದ ದನಿಯಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಗುಂಪಿನ ಗೆಳೆಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪನವರು 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ' (೧೯೩೩) ಹಾಗೂ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಮತ್ತು ಪಿ. ಧೂಲಾ ಸಾಹೇಬರು 'ಜೀವನ ಸಂಗೀತ' (೧೯೩೫) ಎಂಬ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಕಲನವನ್ನು ತಂದರು. ಈ ಸಂಗ್ರಹದ ಮೂಲಕ 'ಕಲ್ಗಿ ತುರಾ' ಸಂಪ್ರದಾಯವು ನಾಲಗೆಯಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. 'ಜೀವನ ಸಂಗೀತ' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ 'ಅಸಲಜಾತ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಪಿಗೆ ತನಿಯಂಥ ಹುಡುಗ', 'ಗಿಡ್ಡ ಪೋರಿ' ಹಾಡುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಗಾಯಕರ ನಾಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸುರಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಗೀತೆಗಳು. ೧೯೩೩ರಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ತಂದ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು' ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಜೀವನವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅನಂತ ರಂಗಾಚಾರ್ಯರ 'ಮಾನವಮಿಯ ... ಪದಗಳು (೧೯೪೦) ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪ, ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಮುತ್ತು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ನಾಡಗೀತೆಗಳು' (೧೯೪೩) ಕೆ.ಆರ್. ಲಿಂಗಪ್ಪ ಅವರ 'ಮಾನವಮಿಯ ಪದಗಳು (೧೯೪೯) ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದವುಗಳು. ಇದೇ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ದೇವುಡು ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (೧೯೩೫) ಹಾಗೂ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರ 'ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾಳು' ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ಪುನಾರಚಿಸಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನ. ಅಂದರೆ ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿವರವೇ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ನಿರಕ್ಷರಕುಕ್ಷಿ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ 'ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ – ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗೆಗೆ ಮೊದಲ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದವರು ಡಾ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಅವರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪ್ರಬಂಧ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಮೊದಲಿಗರು ಅವರು. ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು (ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪ್ರಬಂಧ) ೧೯೬೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ನಾಲ್ಕು ನಾಡ ಪದಗಳು (೧೯೫೨) ಕಂಬಿಯ ಹಾಡುಗಳು (೧೯೫೫), ಜನತಾಗೀತೆಗಳು (೧೯೫೬) ಮಲ್ಲ ಮಲ್ಲಾಣಿ (೧೯೫೬), ಕುಮಾರ ರಾಮನ ದುಂದುಮೆ (೧೯೫೬), ಲೋಕಗೀತೆಗಳು (೧೯೬೦) – ಇವು ಗದ್ದಗಿಮಠ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು.

೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ 'ಗಾದೆಗಳು' – ಗಾದೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ. ಗಾದೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಷ್ಟೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ನಮ್ಮವರ ಮನಸ್ಸು, ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊಸ ಹೊಳಹು ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ' ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿತು. ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಅದುವರೆಗೆ ಜನಪದ ಗೀತಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದು ಈ ಹಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಇದೇ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕ.ರಾ.ಕೃ., ಜೀಶಂಪ, ಗೊರುಚ. ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸತ್ವ ತುಂಬಿದರು. ಕ.ರಾ. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಜೇನಹನಿಗಳು' (೧೯೫೭), 'ಜಾನಪದ ಪ್ರೇಮಗೀತಗಳು (೧೯೫೭), ಅಂಬಿಗರ ಗಂಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಹಾಡುಗಳು (೧೯೫೭) 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ನಗುತಾವೆ' (೧೯೫೮), ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತಗಳು (೧೯೫೭) ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಲನಗಳು.

೧೯೫೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಅವರು ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರವೇಶ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಳ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ, ದಾಖಲಿಸಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಜೀಶಂಪ ಮೊದಲಿಗರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ವಿಂಗಡನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿ, ವಿವರವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮೊನೆ ಮೂಡಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಜೀಶಂಪ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯುವ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಂದು ತಂಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಸಂಗತಿ.

ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರು ಲಾವಣಿಗಳ ಕನ್ನಡ ಮೂಲದೊಂದಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಗ್ರಹಾನುವಾದಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಲಾವಣಿಯ ಮೊದಲಿಗೆ ಆಯಾ ಲಾವಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುವ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಲಯದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗ್ರಹಣ ವಿಧಾನ ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೆ.ಹೆ. ಮ್ಯೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಅವರನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ಅವರು ಊರೂರು ಸಂಚಾರ ಮಾಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ೩೯೪೮ ಗಾದೆಗಳನ್ನು 'ಕಲ್ಲಚ್ಚಿನ ಗಾದೆಗಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ 'ಬಿಬ್ಲಿಯಾಥೆಕಾ ಕರ್ನಾಟಿಕಾ ಮಾಲೆ' ಯಡಿ ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ೧೮೫೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಗಾದೆಗಳೇ ಮುಂದೆ ರೆ. ಕಿಟೆಲ್‌ರಿಗೆ ತಮ್ಮ 'ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಿಘಂಟು'ಗೆ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಅವರಿಗೆ 'ಭಾರತಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಯಿತು.

ರಮ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಸುಮಾರು ೧೯೬೦ರ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ರಮ್ಯರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ರೂಪಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ-ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ನಿಸ್ಸೀಮರು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಜನವಾಣಿ ಬೇರು, ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲ ಸೆಲೆಯನ್ನು ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ''ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿದ್ದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಬತ್ತಿಯ ಕೊರತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಾಗ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ 'ನಮ್ಮ'ದೆಂಬುದರ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಾಗ. ಅಂದರೆ, ಸೂಟು ಬೂಟಿನವರ ಸಾಂಘಿಕ ಚಳವಳಿ ಆಗಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮದು ಎಂಬುದು ಸಂಮೃದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಜೀವನವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿದರು. ನಮ್ಮದನ್ನು 'ದೇಶೀ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವರಿಗೆ ಜಾನಪದ-ಗೀನಪದ ಅಂತ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರನ್ನು ಓದಿ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿದವರು ಈ ದೇಶದ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆದರು.'' (ಗೌಡ ೨೦೦೪:viii) ಈ ಮೇಲಿನ ಒಂದೊಂದು ಮಾತೂ ನಾವಿಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದದ ಕಾರ್ಯ-ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ 'ದೇಶೀ' ಚಿಂತನದ ಅವಲೋಕನ ನಡೆಯಿತು. ಗಾಂಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಹಣತೆಗೆ 'ಎಣ್ಣೆ ಬತ್ತಿ'ಯಾದುದೇ ನಮ್ಮವರ ದೇಶೀಜೀವನ ವಿಧಾನ. ಜಾನಪದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದುದೇ ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ. ಅಲ್ಲಿನ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೂಲಕ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೋ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂತ್ರ ಭಾವನೆ ನಮ್ಮೊಳಗೂ ಕಾಲಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇಗನೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಉತ್ಸಾಹ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ : ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಈ ಹಂತದ ಜಾನಪದದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇಶೀಯ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯನ್ನು, ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳು ವಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಮಾದರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ತಿರುಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮವರ ಗಮನ ಸೆಳೆದದ್ದು ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನ ಅಥವಾ ಪರ್ಯಾಯ ಜಾನಪದ. ಅವರಿಗೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದ್ದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಅರ್ಚಕ ವೆಂಕಟೇಶ, ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ ಗೌಡ ಮೊದಲಾದ ಹಿರಿಯರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾಗಬೇಕಾದ ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ, ಬರೆಹಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ, ಶ್ರೀ ಕಂಠೇಶ ಗೌಡರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆರುಕಟ್ಟಿದ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮೈಸೂರು ಸುತ್ತಲಿನ ಕತೆ, ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಜಾನಪದದ ಸತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಸಿ ಮಾಡಿದರು. ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದ 'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಲೇಖನ ಜಾನಪದದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು' ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಗುಂಪಿನ ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಮತ್ತು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇವರು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೆ ಸುತ್ತಾಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ

ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ ಅವರ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದವು. ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು. 'ಜಾನಪದ ಸಮಾಲೋಕನ', 'ಜಾನಪದ ಜೀವಾಳ', 'ಸಾಗರ ಸಿಂಪಿ', 'ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬರ ತತ್ವಪದಗಳು' ಇವು ಪ್ರೊ. ಬಿರಾದಾರರ ಜಾನಪದ ಕೃತಿಗಳು. 'ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ', 'ನೂರೆಂಟು ಕಥೆಗಳು', 'ಯಯಾತಿ' ಇವು ಇತರರ ಜತೆ ಸೇರಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು. ಜಾನಪದ ಬದುಕಿಗೂ ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜನಪದಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ, ಪರಿಚಲನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರೀ ಹ.ಕ. ರಾಜೇಗೌಡ, ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್, ರಾಗೌ, ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ., ಪಿ.ಆರ್.ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಡಾ. ಡಿ.ಕೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಇವರು. ಹ.ಕ. ರಾಜೇಗೌಡರು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ, ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು 'ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು', 'ಕರ್ನಾಟಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಉಪಕರಣಗಳು', 'ಕರ್ನಾಟಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿ', 'ಮುತ್ತ ತುಂಬೇವು ಕಣಜಕೆ', 'ಕರಿಬಂಟನ ಕಾಳಗ', 'ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಪ್ರಮುಖರು. ಅವರ 'ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ', 'ಕನ್ನಡ ಒಗಟುಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ', 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ', 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ', 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿವೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಲು ತಕ್ಕುದಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ರಾಗೌ ಹಾಗೂ ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ. ಪ್ರಮುಖರು. 'ನಮ್ಮ ಗಾದೆಗಳು', 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು', 'ನಮ್ಮ ಒಗಟುಗಳು', 'ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು', 'ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ', 'ಕನ್ನಡ ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳು', 'ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಕೋಶದ ಗಾದೆಗಳು', 'ಜಾನಪದ ಸಂಕೀರ್ಣ', 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು' – ಇವು ರಾಗೌ ಅವರ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧೀ ಕೃತಿಗಳು. ಇವರ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪರಿವೇಷ ಕಟ್ಟಿದವರಲ್ಲಿ ರಾಗೌ ಅವರ ಹೆಸರು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಟಿ.ಎಸ್. ರಾಜಪ್ಪ ಅವರ ಹೆಸರು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭ ಶಕೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿದ ವಿದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದದ ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದರೂ ಈ ಎರಡನೆ ಹಂತದ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಮಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಯ ಉಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮಟ್ಟಸಗೊಂಡು ಸಂಘರ್ಷಾತೀತ ಬದುಕನ್ನು ತೋರುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಅವರನ್ನು ಪದ್ಯದತ್ತ ಸೆಳೆದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೇನೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಹಬ್ಬಿಸಲು ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯ ಸಶಕ್ತ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾದುದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸುವ ಅದನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರಿಕ್ಷಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿದವು.

ಈ ಹಂತದ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂರಚನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಖಚಿತ ಅರಿವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಈ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ವೈಧಾನಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೋಟದ ಕೊರತೆ ಇರುವುದಾದರೂ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನಾನು ಈ ಹಂತವನ್ನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟ್ಟ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾಲಾವಧಿ

೧೯೬೬ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವರ್ಷ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆತ ವರ್ಷ ಅದು. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂದ ಈ ಗೌರವದೊಂದಿಗೆ ಡಾ. ದೇಜಗೌ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನೆಯಲೇಬೇಕು. ಈ ಇಬ್ಬರ ಪರಿಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಿತು. ೧೯೭೨ರಲ್ಲಿ

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರೆಂದರೆ ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು. ಕರಾವಳಿಯ ಮುಕರಿ, ಹೊಲೆಯ, ಗೊಂಡ ಮುಂತಾದ ನಿರಾಕೃತ ತಳಮಟ್ಟದ ಮಂದಿಯ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿವರವಾದ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಬರೆದು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದ ಗುಣಗೌರವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು, ಮುಕ್ರಿ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಪದಗಳು, ಗಿರಿಜನರ ಕತೆಗಳು, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ನಾಡಮದ್ದು, ಗಾದೆ ಕತೆಗಳು ಹೀಗೆ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರ ಉಪಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಗಡೆಯವರು ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಧವಳಶ್ರೀ ಅವರ ಜಾನಪದ ಕಥಾಮೃತ, ರಾಗೌ ಅವರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು, ಸುಧಾಕರ ಅವರ ಜನಪದ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಗಾದೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಕಲಬೆರಕೆತನ, ಶಿವಗಂಗೆ ಸುತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ದೊರೆಗಿಣಿ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಬಂಟ ಎಂಬ ಸಂಚಿತ ಕಥಾಸಂಕಲನಗಳು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು. ಆಳವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸಂಪನ್ನವಾದ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿವೆ. ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕರು ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರ ಪರಂಪರೆಯವರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಉ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು. ಕನ್ನಡ ಬಯಲಾಟ ಪರಂಪರೆ, ಜಾನಪದ ಮೆಲುಕು, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿದ್ದಿಜನಾಂಗ, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಹೇಳ್ತೇವೋ ಗುಮ್ಟೆಪದನಾವ, ತುಳಸಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪರಾಯ, ಬಂದಾನೆ ಬಲೀಂದ್ರರಾಯ ನಾಯಕರ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು.

ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅವಿಲು, ತುಳುವ ಬದುಕು ಡಾ. ಕಂಬಾರರ ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಯಲಾಟಗಳು, ಲಕ್ಷಾಪತಿರಾಜನ ಕಥೆ, ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರ ಜಾನಪದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲುಗಳು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ನಂಬಿಕೆ – ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಡಾ. ಮಳಲಿ ವಸಂತಕುಮಾರರ ಮಳಲಿಗಿಡ್ಡಮ್ಮ, ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡುಗಳು, ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರ ಕೈಲಿಯ ಕರೆದ ನೊರೆವಾಲು, ಮದ್ದುಂಟೆ ಜನನ ಮರಣಕ್ಕೆ, ಚೆನ್ನಾದ ಕದಿರ್ಹಾಂಗೆ ಸಲಹೀನಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಕಲನಗಳು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಮನಾರ್ಹ ಜಾನಪದ ದುಡಿಮೆಗಾರರಾದ ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ, ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ, ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ, ಮುದೇನೂರ ಸಂಗಣ್ಣ, ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್ ಅವರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಹುಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲವಾದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮೃದ್ಧ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಾನಪದದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಡಾ. ಹಕಾರಿಯವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಳವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಿದವರು. ಜಾನಪದೀಯ, ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ, ಜಾನಪದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು, 'ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮುಖ', 'ಜಾನಪದ ಭಂಡಾರ', 'ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು', ಇವು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು. ಸಂಗ್ರಾಹಕರಾಗಿ, ಸಂಶೋಧಕರಾಗಿ, ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರೆಂದರೆ ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ. ಜಾನಪದದ ಒಡಪು, ಸೋಗು, ಮುಂತಾದ ಅಲಕ್ಷಿತ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕಡೆಗೆ ಇವರು ವಿಶೇಷ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಬೆರಸಿ ಇಟ್ಟೀನ ಬೆಲ್ಲ ನೆನೆಗಡಲಿ' – ಬೆಳಗಾಂ ಪ್ರದೇಶದ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಸಂಕಲನ. 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸೊಗಡುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೃತಿ ಇದು. ಹೆಸರ ಹೇಳ್ತೀನಿ ಒಡಪಕಟ್ಟಿ – ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಒಡಪುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ. ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸಂಕಲನ 'ಜಾತಿಗಾರರ ಜಾತಕ' ಸೋಗನ್ನು ನೆಮ್ಮಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜಾತಿಗಾರರ ಬದುಕನ್ನು ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಕಂಡು ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಇವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಗೈದ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಗದ್ಯ–ಪದ್ಯ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳು', 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಗಟುಗಳು', ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಾದೆಗಳು, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶರಣ ಬಸವೇಶ್ವರ, ಜಾನಪದ ದೀಪ್ತಿ, ಬಯಲಾಟದ ಸಾರಥಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕವಿಚರಿತ್ರೆ , ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವರ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕವಿಚರಿತೆ – ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗ್ರಹ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದವರು ಪ್ರೊ. ಲಠ್ಠೆಯವರು. ನಾಡಿನ ಹಿರಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಶೋಧಕರೆಂದು ಖ್ಯಾತರಾದ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಬರೆದ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಜನಪದ ಮಾರ್ಗ' ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಂಪನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪಕ್ವಗೊಂಡ ದೇಸೀಯ ಮನಸ್ಸು

ಪದನಾವಾ' ಮತ್ತು 'ಕೂಸಾಯ್ತು ನಮ್ಮ ಕೊಮರಾಗ' ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದವು. ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿಯವರು ಹೊರತಂದಿರುವ 'ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ', ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ 'ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು' ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆ' ಯಡಿ ಬಂದಿರುವ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' (ಸಂ.ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ) 'ಜುಂಜಪ್ಪ' (ಸಂ. ಚಲುವರಾಜು), 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' (ಸಂ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್) ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಡಾ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರ 'ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕತೆ ' ಕೂಡಾ ತುಂಬ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಕಾವ್ಯಸಂಗ್ರಹ. ಪ್ರೊ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೈಸೂರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಹಿನಕಲ್ಲಿನ ಮಹದೇವಯ್ಯನವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಡಾ. ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶ್ರೀಕಾರಪುರದ ಪುಟ್ಟಮಾದಯ್ಯನವರ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಮೊಳೆ ರಾಚ ಶೆಟ್ಟಿಯವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ತಂತ್ರ ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಒಬ್ಬನೇ ಗಾಯಕನ ಸಮಗ್ರ ಪಠ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ನಮಗಿಂದು ಜಾನಪದದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುವ ಅದರ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದ ಹಲವಾರು ಪಠ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕು.

ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯತೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕಾಳಜಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಉಪಕ್ರಮ. ಹಾಗೆಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನೂ ಬದಿಗಿರಿಸಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾದರಿಯ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿ ಬಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಅಥವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗಿರಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರ ಎಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೂರಿಸುವುದಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಟು ಹೊಸ ಅರ್ಥದೆಡೆಗೆ ತಲಪುವುದು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ನಾವಡ, ಅಭಯಕುಮಾರ್, ಬಿಳಿಮಲೆ, ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ, ದಂಡೆ, ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ, ಚಕ್ಕರೆ, ಮೊಗಳ್ಳಿ, ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಇವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯವು.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾನಪದ ಏಕರೂಪಿ ಪಠ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ; ಬಹುರೂಪಿ ಪಠ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಜನಪದ ಕತೆ, ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಾಯಿಪಾಠದ ಮೂಲಕ ಬಿತ್ತರಗೊಳ್ಳುವ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಪುನರ್‌ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಜನಪದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಹುರೂಪಿ ಆಯಾಮದ ಒಳಸತ್ವಗಳು ದಕ್ಕದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ, ಸಂದರ್ಭಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಹುರೂಪದ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಡಾ.ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಒಂದೊಂದು ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪಠ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳೇನು, ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಜತೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ದಾಖಲಾತಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರರ 'ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ'ದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹು ಪಠ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕರ 'ಪಾಠಾಂತರ ಪಠ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ', ಎ.ವಿ.ನಾವಡರ 'ಇರುಳಗಣ್ಣಿನ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯ' ಕತೆಯ ಬಹುಸಂದರ್ಭೀಯ ಪಠ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ 'ಬಾಳೆ-ಮೀನು ಮುಗುಡು ಮೀನು' ಕತೆಯ ಬಹು ಪಠ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜನಪದ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಪಿತೃರೂಪಿ ಹಾಗೂ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಐದು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದೆ.

ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತೆರೆದರು. ದೇಜಗೌ, ಜೀಶಂಪ, ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಜಾನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯವೊಂದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದದ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನದ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ ದೇಶ-ವಿದೇಶಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿತು. ಮುಂದೆ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿಷಯವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಮುಂಚಾಲನೆ ನೀಡಿದವು. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ, ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಹೊರತಂದಿರುವ 'ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ' (ಸಂ. ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ) ಜಾನಪದದ ಅಪಾರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಕಲೆಹಾಕಿದೆ. ಗೊ.ರು. ಚನ್ನಬಸಪ್ಪನವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು' ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಇದಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಹತ್ತಾರು ಯಕ್ಷಗಾನ ತರಬೇತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನ ದುಡಿಮೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕಟಣೆ-ಕಲಾ ಪ್ರದರ್ಶನ- ಕಲಾವಿದರಿಗೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಗೌರವ ಸಂಮಾನ - ಮಾಸಿಕ ಗೌರವ ಧನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಸಮರ್ಥ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದ ಡಾ. ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ, ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಡಾ. ಎಸ್.ಕೆ. ಕರೀಂಖಾನ್, ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ದಾಖಲೀಕರಣ, ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನ, ಕಲಾವಿದರ ಸಮಾವೇಶ ಹಾಗೂ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕ' ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಸಮಗ್ರ ಮಾಹಿತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಫೋರ್ಡ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಸಹಕಾರದೊಂದಿಗೆ ರೂಪುತಳೆದ ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವುದರ ಜತೆಗೆ ಬೃಹತ್ ರೂಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದಾಖಲಾತಿ, ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದೆ. ೧೯೮೭-೮೮ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಯುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ನಡೆಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳ ನೂರು ದಿಗಳ ತರಬೇತಿ ಕಮ್ಮಟ ಯುವ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾಲಾವಧಿ

೧೯೮೦ರ ಈಚೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ, ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಬಹುತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಇಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾ ವಿಭಾಗಗಳ ಕೋಣೀಕರಣದ ಶಾಸ್ತ್ರಶಾಖೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಬಹು ಆಯಾಮವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಖರತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಪರಿಸರ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ, ಆಹಾರ ಪೋಷಣೆ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದ ಆನ್ವಯಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಳಕೆ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ.

೧೯೭೦-೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಜೀಶಂಪ, ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ, ಡಾ. ಕಂಬಾರ, ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ, ಡಾ.ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ, ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ರಾಜಪ್ಪ, ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ, ಡಾ. ಇಮ್ರಾಪುರ, ಡಾ. ಸುಂಕಾಪುರ, ಡಾ. ರೈ, ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ ಮುಂತಾದ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೂ ಕಳೆದ ಒಂದು ದಶಕ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೀಳುಗಾಲ. ಆದರೂ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ (ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಜಾನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು) ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮರಿಗಪ್ಪ ಅವರ 'ಡೊಂಬರ ಮದಾಲ್ಸೆ ಪದಗಳು', ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿಯವರ 'ಸಾತು ಕ್ಯಾಮಣ್ಣನ ಲಾವಣಿಗಳು', ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರ 'ಚಿನ್ನದ ಕದಿರ್‍ಹಾಂಗೆ ಸಲಹೀನಿ', ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕರ 'ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಗುಮ್ಮೆ

೧೧. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ 'ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಆಕರಗಳು ಬರಿಯ ಪೂರಕ ಆಕರಗಳಾಗದೆ ಈ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಚರಿತ್ರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುವ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೨. ವಿವಿಧ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ಅವತರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವಿಧಾನ, ಎದುರಾಗುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳ ಒಡಲಿಂದಲೇ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಆಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೩. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ, ಪಠ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆ ವೈಧಾನಿಕತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪಠ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧ ಕವಿಪಾಠವನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುವ ಮಾರ್ಗೀಯ ವಿಧಾನ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೋಗದು.

೧೪. ಒಂದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಕಲಾವಿದನಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಏನು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೧೫. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ನಿರೂಪಕರನ್ನು ಗಾಯಕರೆಂದೋ ವಕ್ತೃಗಳೆಂದೋ ಕರೆಯದೆ ಅವರು ಆಯಾ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪಠ್ಯ-ಆಶುರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ಕವಿಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಅವರ ಸೃಜನಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಬೇಕು.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಂದ ಬಳಿಕ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರವಾಯಿತು. ಅವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಮಗೆ ಅರೆದು ಕುಡಿಸಿ ಅದುವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಮುಂದರಿಕೆಯಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಇದೀಗ ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಚಾವಡಿ ದಾಟಿ ಪಡಸಾಲೆಗೇ ಲಗ್ಗೆಯಿಟ್ಟಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ವಿದೇಶದ ಏಕಾಕಾರದ ಪಡಿಯಚ್ಚಿಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹ-ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೀಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿರುವ ದೇಶೀಯ 'ಮದ್ದ'ನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕೊಡುವ ವಿದೇಶೀಯ 'ಮದ್ದಿಗೆ' ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಮ್ಮದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು. ಅವರ ಕಣ್ಣು ಕೋರೈಸುವ ಜಗಬೆಳಕಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇ ಗೌಡರು ಹೇಳುವಂತೆ "ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಹಣತೆಗಳು ಉರಿಯಲಿ". ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳ ನೂರು ಮನೆಗಳ 'ನೂರು ಹಣತೆಗಳು' ಉರಿದಾಗ ಅವರು ತಂದಿತ್ತ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಂತಹ 'ಒಂದು' ಬೆಳಕು ಮಸುಕಾಗುವುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಈ ಕೆಲಸ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದಿಂದ ಅಥವಾ ದೇಶೀ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಡೆದಾಗ ಹೊಸದಾರಿ ಸವೆದೀತು, ಹೊಸ ಬೆಳಕು ಕಂಡೀತು. ಈ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಈ 'ಆಯುವ', 'ಕಟ್ಟುವ' ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

ಮಂಗಳೂರು

ಎ.ವಿ. ನಾವಡ
ಸಂಪಾದಕ

ಜಾನಪದದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸ-ವಕ್ತೃಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಮಾಹಿತಿದಾರರು ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಬೇಕೆ, ಜನಪದ ಕತೆಗಾರ/ಗಾಯಕರನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕಾರ್ಯಗತವೂ ಆಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಕರಣ-ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅವರನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇರಿಸಿ ಗೌರವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಲೌರಿ ಹಾಂಕೊ ಅವರು ವಿವೇಕ ರೈ, ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರ ಜತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಗೋಪಾಲಗೌಡರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಿರಿಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಕಥಾಗಾಯಕರನ್ನು ಸಹ ಸಂಶೋಧಕರೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿ ಗೌರವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರ ದಾಖಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಲೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕೆರೆಮನೆ ಶಿವರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆಯವರ ಆತ್ಮಕಥನ (ನಿರೂಪಣೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಹೆಗ್ಡೆ) ಹಿರಿಯಡಕ ಗೋಪಾಲರಾಯರ ಆತ್ಮಕಥೆ ಮದ್ದಳೆಯ ಮಾಯಾಲೋಕ - (ನಿರೂಪಣೆ: ರಾಘವ ನಂಬಿಯಾರ್) ಶ್ರೀ ರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ್ ಬರೆದ ಕೌಜಲಗಿ ನಿಂಗವ್ವ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಮಂಡೆಕೋಲು ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾವಿದ ಶಿವರಾಮ ಭಂಡಾರಿಯವರ ಶಿವರಾಮ ಭಂಡಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೂಳಲಾದ ನಮ್ಮ ಜನಸಮುದಾಯದ ಬದುಕನ್ನು ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನವನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು, ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಅವರ 'ಪಣೆಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ' - ಒಂದು ಮಾದರಿ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನ. ಡಾ. ಬಿಳಿಮಲೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಚಲುವರಾಜರ 'ಹಂಪಿ ಜಾನಪದ' ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಒಂದು ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯೋಗ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಡಾ. ಕಮಲಾ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ ಅವರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ತನಕ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಉ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೊಂದು ಗೀತ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ದೇವದಾಸಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಕವಲಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಡಾ. ವಿವೇಕ ರೈಯವರ 'ಗಿಳಿಸೂವೆ' ಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು, ಡಾ. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು. ದೇಶೀಯ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯು ಇತಿಹಾಸದ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿಯ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಖಿಕ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ 'ವಿರಚನೆ' ಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಉಪಕ್ರಮ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಯೆಡಗುಂಟೆ ಗೆಣೆಸಾಲು', ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಕಾಡು-ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಜಾನಪದ', ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ ಅವರ 'ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ', ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ 'ದೇಶಿ'ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಾನಪದದ ವಿಶಾಲಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಚಿತ್ತಾರ ಬಿಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೂಕ್ಷ್ಮಅಧ್ಯಯನದತ್ತ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿರುವುದು ಸಂತಸದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ, ನಿಖರತೆ ತರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮ, ಹಳ್ಳಿ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಅಥವಾ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಮಾದರಿಯದು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು'. ಡಾ. ಚೆನ್ನಣ್ಣವಾಲೀಕಾರರ 'ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ', ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರ 'ಭಗವತಿ ಆರಾಧನೆ' ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು.

ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಾದ ವಿಕಾಸಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೂಚೀಕರಿಸಬಹುದು.

೧. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೊಗಸಿಗೆ ಮಾರುಹೋದ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ತೊಡಗಿ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

೨. ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲಾಯಿತು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೧. ಜಾನಪದ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ, ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದ್ದಿತ್ತು. ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಪುರಾತನವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಯಿತು.

೨. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿತು.

೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದೆನ್ನುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೂಡಿಬಂದಿತು.

೪. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಇಂದು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ, ಬಹುಸ್ತರೀಯ, ಬಹುಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

೫. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ, ಅನನ್ಯತೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ದೇಶೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. (ನೋಡಿ: ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು : ಡಾ. ಅರುಣ ಜೋಳದ ಕೂಡ್ಲಿಗಿ).

೬. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಆಡಳಿತಗಾರರು, ಮಿಶನರಿಗಳು ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಹೊರಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರು ಮಾಡಿದ 'ಎತ್ನೋಗ್ರಫಿ' ಮೂಲದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಆರಂಭ ಕಾಲದ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರ–ಪರಿಕರಗಳಾದವು. ನಾಗರಿಕರಾದ ನಾವು ಅನಾಗರಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ದೊರೆವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವುದು, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಯಿತು.

೭. ಯುರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ರಮ್ಯರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಅಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು. ಫಿನ್ಲೆಂಡ್ ಮುಂತಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಲು ನೆರವಾಯಿತು. ಜಾನಪದವನ್ನು ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಸ್ತಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು.

೮. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಪಠ್ಯದಷ್ಟೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಮಹತ್ತ್ವ ನೀಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆ ಬಂದಿತು. 'ಸಂದರ್ಭ'ದ ಮೂಲಕ ಏರ್ಪಡುವ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಠ್ಯ (ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ)ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿಬಂದಿತು.

೯. ೧೯೮೦ರ ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೊಸದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸತೊಡಗಿದವು. ಸ್ಟಿಥ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರ ಆಶಯ– ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ, ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಅವರ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸತೊಡಗಿದರು. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ದಾರಿ ಬದಲಾಯಿತು, ಮೇಲಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಯಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರವು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅರುಣ ಜೋಳದ ಕೂಡ್ಲಿಗಿಯವರು "ಹೀಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯಗೊಳಿಸಲು ತಕ್ಕುದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಜೋಡಿಸುವ ಕೃತಕತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನಕ್ಕಿಂತ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪಶ್ಚಿಮದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶೆ ಇರುವುದು (ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ೧೯–೧೨ ಪು. ೨೭) ಈ ನಿಲುವು ಸ್ವಲ್ಪ ಒರಟಾಯಿತೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಇಲ್ಲದೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಎಷ್ಟೋ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಪುನರ್‌ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ.

೧೦. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಡೆದುಹೋಗುತ್ತಿರುವ, ತಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹೆಜ್ಜೆ ಆರು

ಹೆಜ್ಜೆ ಏಳು

ಪರಿವಿಡಿ

ಹೆಜ್ಜೆ ಮೂರು

ಹೆಜ್ಜೆ ನಾಲ್ಕು

ಹೆಜ್ಜೆ ಐದು

ಹೆಜ್ಜೆ
ಒಂದು

ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್

ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

ಭರತಖಂಡದ ಪ್ರಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೇತೃಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನದ ಜೀವನವು ಈಗ ಹೊಸದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಬ್ಬುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಬ್ಬುಗೆಯು ಶುಭಪ್ರದವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಗಳಿಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಳೆಯದನ್ನು ತೀರಾ ಬಿಡದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟು ಬೀಳದೆ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಣಿಂದ ಬರುವ ಅನೇಕರೂ, ಅವರ ಅನುಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಕಾಣುವ ನಮ್ಮವರು ಕೆಲವರೂ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವರು. ಇಂಥವರು ನಿಂದಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮದು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಕೋಪಮಾಡಿದರೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಇವರು ತಿಳಿದವರು, ಹೇಳಿದರು, ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲ. ಇಂಥವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸಾಧುತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತುಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ ಆ ಜನದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿನೋಡಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಅತೃಪ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರಿಗೆ, ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಗುಣಗಳೂ ಇವೆ, ದೋಷಗಳಿಂದ ನಾವು ಕುಗ್ಗಬೇಕಾಗಿರುವಂತೆ ಗುಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಧೈರ್ಯಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ, ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತೋರಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜನರು ಎಷ್ಟೇ ವಿನಯದಿಂದಲಾದರೂ ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಾಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ.

ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ದಿನ ದಿನದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಗರದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬೀದಿಯ ನಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಏರ್ಪಾಡನ್ನು ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವರು ಎಷ್ಟು ಜನ? ಊರು ಚೊಕ್ಕಟವಾಗಬೇಕು, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಂಗ್ಲೇಯರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬಡವರನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಕಾನೂನನ್ನು ಮಾಡಿ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕರಿರಕೂಡದೆಂದು ಏರ್ಪಾಡನ್ನು ಹೂಡಿದರು. ಈಗ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದು. ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೇಡುವವನೇ ಆದರೂ ನೆಪಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಿಗರೇಟನ್ನೋ ಒಂದು ಬೆಂಕಿಯ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನೋ ಮಾರಿ ನಾಲ್ಕು ಆಣೆ ದಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದಾನಿಯು ದಾನವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು; ಬೇಡುವನು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೆಲೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭಿಕ್ಷುಕನು ಕೆಡುವವನಲ್ಲಾ ಎಂದು ಈ ಜನಾಂಗ ನೀಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕರ ಹಾವಳಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಕಾನೂನು ಆಗಬೇಕೆಂದು ಆಗಾಗ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಕಾನೂನನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಬಿಡುವುದೇ? ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದೊಂಡು ಮರ ಬೆಳೆದು ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮವರು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತವಿದೆಯೆಂಬುದು.

ಊರಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸರ್ಕಾರದವರು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಜನ ಅಲ್ಲಿ ಮನೆ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಸಾಲಾವಳಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು; ಅಥವಾ ನಿಮಿತ್ತ ಹೇಳುವವನು ಅದು ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದ ಎಂದು. ಹೀಗೆ ದಿನದಿನದ ಬಾಳಿನಲ್ಲೂ ಜನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನದ ಪುರೋಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿಯೋ ಸಹಾಯವಾಗಿಯೋ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಪುರೋಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಭರತಖಂಡದ ಒಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದೇಶದ ಮುಖಂಡರು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರು ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಭರತಖಂಡದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಡುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇರಬಹುದು; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಆಯಾ ನಾಡಿನ ಲಕ್ಷಣ ಸೌಕರ್ಯ ಇತಿಹಾಸಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳೂ ಕೆಲವು ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಜನದ ಒಟ್ಟು ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವದಿಂದ ಅದರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮ. ಇದು ಒಟ್ಟು ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಆಗಲಾರದು; ಭಾಗ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದೀತು. ಅಥವಾ ಅಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೇ ಆದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಯತ್ನಮಾಡಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆ : ಇದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿವರೆಗಿನ ನಾಡು ಕನ್ನಡ ನಾಡೆಂದು ಪೂರ್ವದ ರಾಜಕವಿಯೊಬ್ಬನು ಹೇಳಿದನು. ಈಗ ಕನ್ನಡವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೈಸೂರು, ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ, ಬೆಳಗಾಂ, ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ, ಹೈದರಾಬಾದು, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಕೊಯಿಮತ್ತೂರು, ಮಧುರೆ ಈ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಉತ್ತರದ ಕಡೆ ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಕಡೆ ಕಾವೇರಿಯಿಂದಾಚೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಹೋಗಿದೆ. ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಪ್ರಜೆ ಒಟ್ಟು ಒಂದು ಕೋಟಿ ಹತ್ತೂವರೆ ಲಕ್ಷದಷ್ಟು ಇದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತೃ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯುಳ್ಳ ಜನರೆಲ್ಲಾ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲ, ಮೈಸೂರಿನ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನರಿಯದ ಜನವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು ಮಾತೃಭಾಷೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಅನೇಕರಿಗೆ ಆ ಮಾತೃಭಾಷೆಗಳಿಗಿಂತ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚು, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಕನ್ನಡವೆಂದರೂ ಮರಾಠಿ, ತೆಲುಗು ಅಥವಾ ತಮಿಳು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಚಯವಿದ್ದು ಕನ್ನಡವನ್ನರಿಯದವರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಣಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನು ಮರೆತಿರುವವರನ್ನೂ, ಬೇರೆ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವವರನ್ನೂ ಸುಮಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿ ಸಮನೆಂದು ಎಣಿಸಿದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನಾಡುವ ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಮತೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಜೆ ಸುಮಾರು ೧೨೦ ಲಕ್ಷ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರಲ್ಲಿ ಈ ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದಿಂದೆಲ್ಲ ವಾಸಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕವೇ ಮಧ್ಯದೇಶ. ತಮಿಳಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ತಮಿಳಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾತು ರೂಪು ಮಾರ್ಪಡದೆ ಸಿಕ್ಕುವುದೇ ಇಲ್ಲ; ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ರೂಪು ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಇರುವುದು ಕಡಿಮೆ; ಹುಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತ ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಹಾಗೆ ಅರ್ಧ ಹೀಗೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶೇಷ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳನ್ನೇ

ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಧ್ಯ ಮಾರ್ಗಾವಲಂಬನವು ಈ ನಾಡಿನ ಸ್ಥಾನದ ಫಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳು ಆಗಾಗ ಕೆಲವು ತಮಿಳು ರಾಜರುಗಳ ಕೈಯಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜರುಗಳ ಕೈಯಲ್ಲೂ ಇದ್ದುವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇದರಿಂದ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಈ ನಾಡು ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶದ ಮೂವರು ಮತಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಜನ್ಮಭೂಮಿ ಅಥವಾ ಆಶ್ರಯಸ್ಥಾನ. ಅಲ್ಲದೆ ವೀರಶೈವಮತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಕಾರ್ಯರಂಗ. ಇಲ್ಲಿಯದೇ ಒಂದು ಶಿಲ್ಪರೀತಿಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳ ಶಿಲ್ಪ, ಚಾಲುಕ್ಯರ ಶಿಲ್ಪ, ಎಂದು ವಿದೇಶಿಯರು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯ ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಿಲ್ಪ, ಗಾನಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನದೊಂದು ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ.ಅದು ಬೆಳೆದದ್ದು ಕರ್ನಾಟಕದವರಿಂದಲ್ಲ, ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಹೆಸರುಗಳ ಮುಂದೆ ಹಾಕುವ ಊರ ಹೆಸರುಗಳಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಗೀತವೆಂಬ ಈ ಸಂಗೀತ ಪದ್ಧತಿಯು ಈಗ ತಮಿಳರಲ್ಲೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು ಎಂದು ಆ ಹೆಸರು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆದ ರೀತಿ

ಉತ್ತಮವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತರಾದವರ ತಿಳಿವು ಅಸಂಸ್ಕೃತರ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯುಳ್ಳ ಜನದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣದ ವಿನ್ಯಾಸವು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಊರಿಗೆ ತಿಳಿದವನು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೂ ಅವನ ನಡೆ ನುಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಕೇಳಿ ಸಭ್ಯರಾಗುವವರು ಅನೇಕರು. ಇದು ತಿಳಿವಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಮೆ. ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಲೋಭಿ ತನ್ನ ಮನೆಗೆಂದೇ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿಟ್ಟ ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಅವನ ತಿಳಿವು ಅವನಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ತಿಳಿದವರು ತಿಳಿಯದವರಿಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಹರಡುವುದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಜನರು ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನಾಂಗದ ಜ್ಞಾನದ ಸಾರವು ಜನರಲ್ಲಿ ಊರಿತ್ತು. ನವನಾಗರಿಕತೆಯ ಅನೇಕ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಜನರ ತಿಳಿವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನೂ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಎಷ್ಟು ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಊಹೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಲಾರದೆ ಇದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಈಗ ಜನಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ; ಅವರು ಏನನ್ನು ಓದುತ್ತಾರೋ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನವರು ಅಕ್ಷರ ಹೇಳಿಕೊಡದೆ ಇದ್ದರೂ ಊರಲ್ಲಿ ಸಂಜೆಯಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತವನ್ನು ಓದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಶ್ರೀ ವಧುವಿನಂಬಕ ಚಕೋರಕಂ ಪೊರೆಯೆ' ಎಂಬ ಮಾತು. ಈಗ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರುಷಗಳ ಕೆಳಗೆ ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜನಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಓದುಬರಹವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. ಜನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿವು; ತಿಳಿವಿನ ಸಾಧನ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಬಾಳನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಅವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತಿಳಿಯುವ ದಾರಿ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆಮೇಲೆ ಬರಬಹುದು. ರಸದ ಅನುಭವ ಮೊದಲು ಆಗಬೇಕು; ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆಮೇಲೆ ಬರಬಹುದು. ಕಾವ್ಯವು ಮನಮುಟ್ಟುವುದು ಮುಖ್ಯ; ಅದನ್ನು ನಾನೇ ಓದಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆಯೋ ಓದುವವರಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆಯೋ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ? ಸಾಮಾನ್ಯನು ತಾನೇ ಓದಿ ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಒಬ್ಬನು ಓದಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನು. ಇಂಥ ಏರ್ಪಾಡಿನ ಪ್ರಯೋಜನವೆಷ್ಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಈಗ ಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ನಾವು ಓದುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವುವು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು. ಓದು ಕಲಿತ ನಾವು ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಓದು ಕಲಿಯದೆ ಇದ್ದರೂ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಓದಿನ ಮುಖ್ಯಫಲ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿತ್ತು.

ಇದರಂತೆ ಇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಏರ್ಪಾಡುಗಳಿಂದ ಜನರು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಪುರಾಣಶ್ರವಣವೆನ್ನುವುದು ಇಂತಹದೊಂದು ಏರ್ಪಾಡು. ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳು, ಚರಿತ್ರೆ, ಭೂವಿವರಣೆ, ಶಾಸನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ತತ್ತ್ವ, ಭೂಲೋಕ, ದೇವಲೋಕ, ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಜನರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದುವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಸಂದರ್ಭ ಬೇರೆ. ಹರಿಕಥೆ ಇಂಥ ಇನ್ನೊಂದು ಏರ್ಪಾಡು. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮಾಡುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ವಿಚಾರದ ಸೋಪಾನವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕತೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಪಕತೆಗಳು; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ, ಸಂಗೀತ ಬೇರೆ. ಸರಿಯಾದ ಹರಿಕಥೆಯಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವ, ಉದ್ಧಾರವಾಗುವ ಮಾರ್ಗ, ಇವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದುವು. ಇನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನ, ಭಜನೆಯ ಮನೆ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು. ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ರತಗಳು, ಆಗಾಗ ಹಬ್ಬ ಹುಣ್ಣಿಮೆ. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ದೇವರು

ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೆನವಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಾಡು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇವರು ಒಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರುವುದು ಬಹು ಹಿರಿಯ ವಿಷಯ. ಅವನು ನಮ್ಮ ಸೇವೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವನನ್ನು ನಮ್ಮ ಸೇವೆಯಿಂದ ಮೆಚ್ಚಿಸಬಹುದು, ಮೆಚ್ಚಿಸಬೇಕು, ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿರಿಯದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ನಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ದೇವಾಲಯ ವೆನ್ನುವ ಕಟ್ಟಡವೊಂದು ಏರ್ಪಾಡಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸೀಮೆಯ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಗುಣ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಮನೆಯಂತೆ ನಡೆಯಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೋದವನಿಗೆ ಕಣ್ಣು, ನಾಲಗೆ, ಕಿವಿ,ಮನಸ್ಸು ಎಲ್ಲ ತಣಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಏರ್ಪಾಟು ಇದೆ. ಇದು ದಕ್ಷಿಣದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ. ಈ ವಿಶೇಷ ಗುಣವು ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬ ಇದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋದವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನೇ ನೋಡುವರು; ದೇವರ ಕತೆಯನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನೋಡುವರು; ಪ್ರಸಾದಕ್ಕೆಂದಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಇರುವರು. ಇದಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಂತಹವರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಸ್ಕಾರ ಉಂಟಾಗುವುದು; ಬರಿಯ ಮಾತಿಗಾದರೂ ನಾರಾಯಣ ಎನ್ನುವುದು ಜನರಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಪಾಠಶಾಲೆಗೆ ಹೋದವನಿಗೆ ಹೆಸರನ್ನು ಬರೆಯುವಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಲಿವು ಬಂದರೂ ಅದು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ; ಪಾಠಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗುವುದೇ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆ. ಭಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪೈರು. ಅದರ ಮೊದಲನ್ನು ಹೀಗೆಂದೇ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರೆಂಬ ಭಾವ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಕಾದು ಕಾದು ಅವನು ಏನಾದರೊಂದು ನಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸಿದಾಗಲೋ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವಾಗಲೋ ಭಗವಂತನ ಸಹಾಯ ಬೇಕೆಂದರೆ ಒಳಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆವರೆಗೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೃದಯದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನು ವವರು ಆ ಭಾವವನ್ನು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕು. ನಮ್ಮವರು ಹಿಂದೆ ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇದರಂತೆಯೇ ಭಜನೆಯ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿಪಾಕ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲ ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆಂದು ಮಾಡಿದ್ದ ಏರ್ಪಾಡುಗಳೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದುಂಟಾದ ಜನತಾಶೀಲ

ಇದರಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜನದ ಜೀವನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ನಾನು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಶ್ಯಾನುಭೋಗರು ಇದ್ದರು. ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅರವತ್ತು ಎಲೆ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮಂದಿರು, ತಮ್ಮಂದಿರ ಹೆಂಡತಿಯರು, ಮಕ್ಕಳು; ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳು, ಅವರ ಹೆಂಡತಿಯರು, ಗಂಡಂದಿರು; ತಮ್ಮಂದಿರ ಅಳಿಯಂದಿರು; ಅಳಿಯಂದಿರ ತಮ್ಮಂದಿರು, ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರಮೇಲೆ ಊರಿಗೆ ಬರುವವರು ಹೋಗುವವರು. ಇಷ್ಟು ಸಂಸಾರವನ್ನೂ ಒಂದು ದಿನ ಗೊಣಗುಟ್ಟದೆ ಒಂದು ದಿನ ಬೇಸರಪಡದೆ ಆತ ಹತ್ತಾರು ವರುಷ ಸಾಕಿದರು. ವೆಚ್ಚವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆ? ಆಯವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ? ದೇವರು ಕೊಡುತ್ತಾ ಇದ್ದಾನೆ; ಖರ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಇದೆ; ನಮಗೇಕೆ ಚಿಂತೆ ? ಇವರಂತಹವರು ಅಪೂರ್ವರಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇವರ ತಮ್ಮಂದಿರು; ಇವರಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಗೌಡರು; ಅವರಂತೆ ನಮ್ಮೂರ ಬಳಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಗೌಡರು. ನಾನು ಈಗ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೈಸೂರ ಬಳಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಒಬ್ಬ ಗೌಡನನ್ನು ನೋಡಿದೆ. ಮಾರ್ಗಶಿರ ಮಾಸದ ಕೊನೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮೈಲಿ ದೂರದ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಗಿಡಕ್ಕೆ ನೀರು ಹಾರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಿಂದಿಗೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದನು. ಅವನ ಮಗನು ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದನು. ಸೊಸೆಯೂ ಇದ್ದಳು. ಅವರನ್ನು ಕಳುಹಿಸದೆ ನೀನೇಕೆ ಹೋಗುತ್ತೀಯೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದೆ. ''ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟು ದೂರ ಹೋಗಿ ನೀರು ಹೊಯ್ದು ಸಾಕಿ ಅವರೇ ಕಾಯಿ ತಿಂದು ಆಗುವುದೇನು, ಅಂತ ಅಲಕ್ಷ್ಯ'' ಎಂದ. ''ನಿನಗೆ ಬಹಳ ಆಸೆಯೇ? ''ಆಸೇನೂ ಉಂಟು, ಅಲ್ಲದೇ ಗಿಡ ಬೆಳೆಯುವಷ್ಟು ದಿನ ಬೆಳೆಸಿ ಕಾಯಿ ತಕೋಬೇಕು. ಕೊಂಚ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೋಮಾರಿತನ ಮಾಡಿ ಬರುವ ಫಲ ಬಿಡೋದೇ? ಇನ್ನೊಂದು ತಿಂಗಳಾಮೇಲೆ ಕಾಯಿ ಬೇಕು ಎಂದರೆ ಸಿಕ್ಕಾತೆ? ಈಗ ನೋಡಿ ಹದಿನೈದು ದಿನದಿಂದ ನಮ್ಮೂರಲ್ಲಿ ಯಾರ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಅವರೆಕಾಯಿ ಇಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಮನೇಲಿ ದಿನಾ ನಾಲ್ಕು ಕಾಳು ಇದೆ.'' ನನ್ನ ಬಳಿ ಆಗಾಗ ಒಬ್ಬ ಹರಿದಾಸರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಧಗಂಟೆ ಕುಳಿತು ಆ ಮಾತು ಈ ಮಾತು ಆಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಬರುವಾಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಯೋಚನೆಯಿದ್ದರೆ ಅವರು ಹೋಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆಯೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಅವರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೋ ಮಾತು ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ''ನೋಡಿ ಸ್ವಾಮಿ, ನಮ್ಮ ಅಣ್ಣಂದಿರು ನೋಡಿಕೋತ ಇದ್ದರು ಸಂಸಾರಾನ. ನನಗೆ ಅರುವತ್ತು ವರುಷ ಆಗೋತನಕ ಅವರು ನನಗೆ ತಂದೆಯಂತೆ ಇದ್ದರು. ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಹತ್ತಿರ ಕುಳಿತಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ

ನೀರು ಬಂತು. ನೋಡಿ, ನೀನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಡ, ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕರ್ತ ಇದಾನೆ, ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ನಿನಗೆ ಭಾರ ಆಗೋದಿಲ್ಲ, ಎಂದರು. ದೊಡ್ಡ ಸಂಸಾರ, ಹತ್ತು ವರುಷ ಆಯಿತಲ್ಲ; ನೋಡಿ ನಡೆಯಿಸಿಬಿಟ್ಟ ದೇವರು. ಸ್ವಾಮಿ, ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂತ ಚಿಂತೆಯಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ನಮ್ಮಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತೆ. ಆದರೆ ಮಾಡುವವರು ನಾವಲ್ಲ, ಅವ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ''. ಆಮೇಲೆ ''ಅವ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಾವು ಕೂತಿರಲಾಗದು. ನಮ್ಮಿಂದಲೇ ಆಗೋದು ಅದು, ಅವ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ''. ''ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಮಾಡೋಕೆ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರಲ್ಲ. ನಾನು ಮಾಡಿದೆ ಅಂತ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದರೂ ಫಲವಿಲ್ಲ . ಅವ ಬುದ್ಧಿಕೊಟ್ಟು ಮಾಡಿಸಿದ. ನಮ್ಮಿಂದ ಆಯಿತು'' ಎಂದು ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇವರು 'ಹರಿಕಥಾಮೃತ ಸಾರ'ದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕು ಎಂದರೆ, ''ಸ್ವಾಮಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಆಗಾಗ ಇದನ್ನು ಅಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬರುತ್ತೆ, ಸಂಸಾರವೇನು ಸಂನ್ಯಾಸವೇನು ಸ್ವಾಮಿ? ಎಣಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತೆ. ದುಡಿಯುವುದೆಲ್ಲ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪೂಜೆಯೇ'' ಎಂದು ಸಾಧನದ ಬಗೆಗಾಣೆ ಎನ್ನಬಹುದೇ ಎಂಬ ದೇವರನಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವರು. ''ಮಕ್ಕಳನ್ನ ಮರೀನ ನಮ್ಮದು ಎಂದರೆ ಭಯವಾಗಿ ಹೇಗಪ್ಪ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನವು ಅನ್ನಿ ಸಮಾಧಾನವಾಗುತ್ತೆ. ಅವರನ್ನು ಸಾಕೋದು ಅವನ ಕೆಲಸ. ನಮ್ಮನ್ನಿಟ್ಟು ಸಾಕಿಸುತ್ತಾನೆ''. ''ಸ್ವಾಮಿ, ತಿಳಿದವರು ಮಕ್ಕಳನ್ನ ದಾದಿ ಯಜಮಾನನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಣೋಹಾಗೆ ಕಾಣಬೇಕು. ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಸಾಕಬೇಕು. ಯಾಕೆ? ತಪ್ಪಿದರೆ ಯಜಮಾನ ಕೋಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನನ್ನದು ಅನ್ನಕೂಡದು. ಲಾಲಿಸು ಅಂದರೆ ಲಾಲಿಸಿದೆವು; ಬೇಡವೆಂದರೆ ಬಿಟ್ಟೆವು. ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಯಾವುದು ಸರಿ ಎಂತ''. ನನಗೇನೂ ಈ ಹರಿದಾಸರ ಸಂಗಡ ಅರ್ಧಗಂಟೆ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ನಾನು ಇದುವರೆಗೆ ಓದಿ ಕೇಳಿ ನೋಡಿ ಕಲಿತ ಕಲಿವಿನ ಸಾರವೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರರೊಬ್ಬರು ಒಂದು ರಾತ್ರೆ ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳೊಡನೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಾರದೆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತರಂತೆ. ಅದು ಶಿವಾಚಾರದವರ ಒಂದು ಮಠ. ಇವರು ಬಂಡಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಇಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರಂತೆ. ಮಠದ ಅಯ್ಯನೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಮುದುಕಿಯೂ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆದರದಿಂದ ಇವರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಕೊಟ್ಟು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಾಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕಂಬಳಿ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅಂದಿನ ರಾತ್ರಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರಂತೆ. ನಾನು ಒಂದು ಸಲ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುತ್ತ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋದೆನು. ಆ ಕಾಡುಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮನೆ. ಇದು ಯಾರದೆಂದೆ. ಚೆನ್ನೇಗೌಡನದು ಎಂದೋ ಏನೋ ಹೇಳಿದರು. ನಾವು ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಮನೆಯ ಮುದುಕಿ ಹೊರಗೆ ಬಂದರು. ಒಂದೆರಡು ಮಾತಾದ ಮೇಲೆ ''ಇದು ಚೆನ್ನೇಗೌಡರ ಮನೆಯೇ'' ಎಂದೆ. ''ಹೌದು''. ''ಚೆನ್ನೇಗೌಡರು ಎಲ್ಲಿ?'' ''ಶಿವನಪುರಿಗೆ ಹೋಗ್ಯಾರೆ''. ನನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ, ನಾನು ''ಶಿವನಪುರಿ ಎಲ್ಲಿದೆ?'' ಎಂದೆ. ಹತ್ತಿರ ಇದ್ದವರು ಚೆನ್ನೇಗೌಡ ತೀರಿಹೋಗಿದ್ದಾರೆಂದು ತಿಳಿಸಿದರು. ನಾನು ''ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ'' ಎಂದು ''ನಿಮ್ಮ ಮಾತು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲಮ್ಮಾ'' ಎಂದೆ. ಮುದುಕಿ ''ಅಯ್ಯೋ ನನ್ನಪ್ಪಾ ಏನು ಮಾತು ತಿಳಿಯೋಕೆ ಬಿಡಿ. ಅವರು ಹೋಗಿ ಹತ್ತುವರುಷ ಆಯಿತು'' ಎಂದರು. ''ಶಿವನಪುರಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ!'' ಮತ್ತೆ ನೋಡುವ ಭರವಸೆ ಉಂಟು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಆಕೆಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿತ್ತೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಹುಟ್ಟಿ ಅರ್ಥ ಬರಲಿಲ್ಲ; ಅರ್ಥವಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಮಾತು ಬಂತು.

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಫಲವಾದ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನ

ಇದೇ ರೀತಿಯ ನಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ನವನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಡಿತದಿಂದ ಈಗ ನಮ್ಮ ಊರುಗಳ ಬದುಕಿನ ಕಟ್ಟು ಸಡಿಲವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕೆಲವು ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅದು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಭದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಜನರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಫಲ; ದಿನಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬನು ನಾಯಕನೆಂದರೆ, ರಾಮನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವಾದರೇನು ರಾವಣನಿಗೆ ರಾಜ್ಯವಾದರೇನು, ರಾಗಿ ಬೀಸುವುದು ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸ್ವಭಾವ. ಆದರೆ ಊರೆಂದರೆ ಊರೂ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನ ನಾಡಿಗೆ ಅಂಟಿದ್ದಿತು; ಬಡಗ ನಾಡಿನವರು, ಸೀರ ನಾಡಿನವರು, ಮಂಡ್ಯದವರು, ಕೀಳು ನಾಡಿನವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಮತೆ ಹೆಚ್ಚು, ಊರ ಜನ ಅದರ ಬಳಿ ತೋಪು ಕೊಳ ಗುಡಿಮಂಟಪ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹತ್ತು ಜನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಭಾವನೆ. ರಂಗಪ್ಪನ ತೋಪು ಗಿರಿಯಪ್ಪನ ಬಾವಿ ಎಂದು ರಂಗಪ್ಪ ಹಾಕಿಸಿದ ತೋಪನ್ನೂ ಗಿರಿಯಪ್ಪನು ಮಾಡಿಸಿದ

ಬಾವಿಯನ್ನು ಕರೆಯುವರು. ಊರಿನ ಮುಂದೆ ರಚ್ಚೆಗಳು; ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರೇಕಲ್ಲುಗಳು, ಜಲಸಂದ್ರಗಳು; ಬಿಸಿಲ ದಿನದಲ್ಲಿ ಅರವಟ್ಟಿಗೆಗಳು. ಊರ ದೇವಾಲಯ ದಲ್ಲಿ ಉತ್ಸವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಿನ ದಿನವೂ ಒಬ್ಬರಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಬ್ಬರ ಸೇವೆ. ಕಾಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯುಧ ಪೂಜೆ; ಬಿತ್ತುವಂದು ಭೂಮಿಯ ಪೂಜೆ. ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ನೆರವು. ಊರ ಹುಡುಗರಿಗಾಗಿ ಉಪ್ಪರಪಟ್ಟೆ ಗುಡುಗಿನಾಟ ಮುಂತಾದ ಆಟಗಳು. ಹಬ್ಬಗಳು, ಊರ ಜಗಳದ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಊರ ಜನರ ಅಂತಸಾಕ್ಷಿಯು ಊರ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಈಗ ಅದು ನಾಡಿನ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಗುರುತು ಸಿಕ್ಕದೆ ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಜನರು ಅವರೆದುರಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಸಂಸಾರದಂತಿರುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆತ ವಿವಿಧ ಮತಗಳು

ಜನದ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಲವು ಮತಗಳ ಸೇರುವೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ನಾವು ಈಗ ಹಿಂದೂ ಮತವೆನ್ನುವುದರ ಮಧ್ಯಭಾಗ. ವಿದೇಶಿಯರು ನಮ್ಮ ಮತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತ ಮತ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಮತಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಎಣಿಸುವಂತೆ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳೆಂದು ಎಣಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ತಪ್ಪು ರೀತಿಯ ಭಾವನೆ. ಬೌದ್ಧಮತ, ಜೈನಮತಗಳು ಹಿಂದೂಮತದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟೆಂಟ್ ಕ್ರೈಸ್ತಜನರು ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟೆಂಟರಾದರೂ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಬೌದ್ಧರೂ ಜೈನರೂ ಬೌದ್ಧ ಜೈನರಾದರೂ ಹಿಂದೂಗಳೇ. ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಮಧ್ಯ ಕಾಂಡವನ್ನಲ್ಲ, ಶಾಖೆಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವರು ಅಷ್ಟೇ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೆಲವರು ವಿದೇಶಿಯರು ವೀರಶೈವ ಮತವನ್ನು ಕೂಡ ಹಿಂದೂಮತದಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂಬಂತೆ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂಮತವನ್ನು ಇವರು ''ಬ್ರಾಹ್ಮನಿಕಲ್'' ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕು. ಸನಾತನ ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಒಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮನಿಕಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ ಶೂದ್ರಯಿಕಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಜೈನ ತತ್ತ್ವಗಳು ವಿರೋಧವಾದುವಲ್ಲ; ವೀರಶೈವ ಮತವು ಅದರ ಆವರಣದಿಂದ ಹೊರಗಿರತಕ್ಕದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧ ಜೈನ ವೀರಶೈವ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಭಾಗವೆನ್ನುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿರುತ್ತ ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೂ ಮೊತ್ತದಲ್ಲಿ ಆದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲೇ ನಡೆದುಬರುತ್ತಿರುವ ಮತವು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಮಾರ್ತಮತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿತ್ರಪಟದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಣ್ಣ ಈ ಸ್ಮಾರ್ತಮತದ್ದು. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಮತದ ಬಣ್ಣ ಸೇರಿರಬೇಕು; ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಮತದ ಬಣ್ಣ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೇರಿತು. ಆಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮತದ ವರ್ಣ ಒಂದುಕಡೆ ಸೇರಿತು. ಇತ್ತ ಇದು ಸೇರಿರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದುಕಡೆ ಈ ನಾಡಿನ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವೀರಶೈವ ಮತವೂ ಹರಿದಾಸಪಂಥವೂ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತೀವ್ರ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದುವು. ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಪುರೋಗಮನದಲ್ಲಿ ಭಂಗವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜನ ಒಂದು ಮುಖವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ಜನರು ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಬಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ನಮ್ಮ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಬಣ್ಣ ವೀರಶೈವ ಮತದ್ದು ಮಾಧ್ವಮತದ್ದು. ಈಚೆಗೆ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಮತ ಕ್ರಿಸ್ತಮತಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ.

೧೯೨೩

ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡು : ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ

''ಪಂಡಿತರುಂ ವಿವಿಧ ಕಳಾ
ಮಂಡಿತರುಂ ಕೇಳತಕ್ಕ ಕೃತಿಯಂ ಕ್ಷಿತಿಯೊಳ್
ಕಂಡರ್ ಕೇಳ್ವೊಡೆ ಗೊರವರ
ದುಂಡುಚಿಯೇ ಬೀದಿವರೆಯೆ ಬೀರನ ಕತೆಯೇ?''

ಎಂದು ಮಧುರಕವಿ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಬಲದಿಂದಲೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದಲೂ ರಚಿತವಾದ ಪ್ರೌಢ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೂ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಇಂತಹ ಪಂಡಿತರ ಭಾವನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ದೇವತಾಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೇ ಕವಿತಾವಾಣಿ, ಅದು ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಕವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವುದು. ಆ ಬಳಿಕ ಸರಸ್ವತೀ ಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ದುರಾಶೆಯ ದುಷ್ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುವುದು ಅದರ ಆಭಾಸ. ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು, ಜನಗಳು ಹಾಡಿ ನಲಿಯುತ್ತಿರುವ ಬಡಹಾಡಂತೂ ಕವಿತ್ವವೇ ಅಲ್ಲ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಕವಿತ್ವದ ಮೂಲವನ್ನೂ, ಆದಿಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ ಪರಿಶೋಧಿಸಿರತಕ್ಕವರು ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ – ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದುದು ಜನವಾಣಿ. ಅದು ಬೆಳೆದು, ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಯಾದುದು ಕವಿವಾಣಿ. ಜನವಾಣಿ ಬೇರು, ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವು. ಕಾಡುಜನರೂ, ಒಕ್ಕಲಿಗರೂ, ಹೆಂಗಸರೂ, ಮಕ್ಕಳೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ರೆಲ್ಲರೂ ಹಾಡಿನ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಬಲ್ಲರು. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಹಾಡನ್ನು ತಲೆಮೊರೆಯಾಗಿ ಕಲಿತು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಹೊಸ ಹಾಡನ್ನೂ ಕಟ್ಟಬಲ್ಲರು. ಆದಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕವಿತ್ವವೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಶೈಶವದೆಶೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ, ಹೊಲದ ಕಣದಲ್ಲಿ, ಹಬ್ಬ-ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ-ದುಃಖದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜನರು ಸೇರಿ ತಮ್ಮ ರಸಭಾವಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕುಣಿತದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳೇ ತಾಳ, ಹಾಡಿನ ಅಭಿನಯವೇ ಕುಣಿತ. ಇದೇ ಜನರ 'ಆಟಪಾಟ', ಕುಯಿಲು, ಕುಡಿತ, ಕೋಲಾಟ, ಬೇಟೆ, ಮದುವೆ, ಸಾವು, ಕಾಳಗದ ಸೋಲುಗೆಲುವುಗಳು,

ಬಾಳಿಕೆಯ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳು, ವೀರರ ಸಾಹಸ ಕಾರ್ಯಗಳು, ದೈವಾನುಭವ, ದೈವಭಕ್ತಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ಹಾಡು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೆಂಗಸರೂ, ಕೆಲಸಗಾರರೂ ಕೆಲಸದ ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಹಾಡಿನ ರಾಗದಲ್ಲಿ, ಈ ಗೀತದ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮರಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ಬೀಸುವಾಗ, ಮಗುವನ್ನು ತೂಗುವಾಗ, ಮದುವೆಗಾಗಿ ನಲಿಯುವಾಗ, ಸಾವಿಗಾಗಿ ಅಳುವಾಗ, ಭಾರವನ್ನೆತ್ತುವಾಗ, ಬಂಡಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಾಗ, ದೋಣಿಯನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ, ಕಾಳಗದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ, ಹೆಂಗಸರೂ ಗಂಡಸರೂ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ನೃತ್ಯದ ಉಲ್ಲಾಸವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾ, ಉದ್ಯೋಗದ ಆಯಾಸವನ್ನು ಪರಿಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಆಗ್ಗೆ ಏಳುವ ಉಸಿರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ರಾಗವನ್ನು (ಛಂದಸ್ಸನ್ನು) ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾ, ಜನರ ಸರ್ವ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹುಟ್ಟಿದವು ಈ ಹಾಡುಗಳು, ಮತ್ತು ಈ ಹಾಡಿನ 'ಮರಿ'ಗಳು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳು ಉಂಟು.

ಇವುಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಯಾರೋ ಒಬ್ಬನು ತಾನೊಬ್ಬ ಕವಿ ಎಂಬ ಪೃಥಗ್ಭಾವವಿಲ್ಲದೆ ಜನಕ್ಕಾಗಿ ಜನರ ನಡುವೆ ಜನರ ಭಾವವನ್ನು ಹಾಡಿ, ಹಾಗೇ ದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡು, ತಲೆಯಿಂದ ತಲೆಗೆ ನಡೆದುಬರುತ್ತಾ, ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಏರದೆ (ಆಗಿನ್ನೂ ಬರವಣಿಗೆಯಿಲ್ಲ), ಬಾಯಿಪಾಠದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾತುಗಳೂ ಭಾಷೆಯೂ ಸರಿ ಹೋಗುತ್ತಾ, ಛಂದಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ರಾಗದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಕೆಡದೆ ಈ ಹಾಡುಗಳು, ಈ 'ಪಳಮೆ'ಗಳು, ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬದುಕಿ ಬಂದಿದೆ. ಇವುಗಳ ಛಂದಸ್ಸು ಬಹು ಸಹಜ, ಸರಳ, ಭಾಷೆಯೂ ಸಹಜ. ಸರಳ, ಆಡುವ ಮಾತು, ಹಾಡುವ ಮಟ್ಟು, ಆದರೂ ಜನಗಳ ಹೃದಯದಿಂದ ಸಂತೋಷದ ಅಥವಾ ದುಃಖದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಉಕ್ಕಿಬಂದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೊಗಸೂ, ಒಂದು ಕಾಂತಿಯೂ, ಒಂದು ರಮಣೀಯತೆಯೂ ಮೆರೆಯುವುವು. ಮಕ್ಕಳ ತೊದಲು, ಇನಿಯಳ ಲಲ್ಲೆ, ತೆಂಗಾಳಿಯ ತೀಟ, ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಕಂಪು, ಬೆಳದಿಂಗಳ ತಂಪು – ಮುಂತಾದ ಉಪಮಾನಗಳು ಕೃತಕ ಕವಿತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಾಡುಗಳು ಒಂದೊಂದು ಬಿಡಿಪದ್ಯಗಳಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಭಾವವನ್ನೋ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೋ ತಿಳಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ, ಭಾವವಿವರಣೆ, ಆಟಪಾಟ, ಬೇಟೆ–ಕಾಳಗಗಳ ವರ್ಣನೆ, ಒಗಟುಗಳ ಮೇಲಾಟ, ಕುಡಿತದ ಆರಾಟ ಮುಂತಾದುವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಜನರ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಸುವುದೂ, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮರೆಯಲಾಗದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜನರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದೂ, ಭಕ್ತಿ–ಜ್ಞಾನ–ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಮನೆಮನೆಗೂ ಬೀರುವುದೂ ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ. ಜನರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಜನರಲ್ಲಿಯೇ ಪಳಗಿ, ಜನರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡು, ಜನರ ಜೀವನದ ಸಾರವನ್ನೂ ಹೆಂಗಸರ ಮಧುರಕಂಠದ ಗಾನವನ್ನೂ ಸುರಿಸುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಣಕವಿಗಳೂ ಅಹಂಕಾರಮುಗ್ಧರಾದ ಪಂಡಿತರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ನಿಸರ್ಗಕವಿಗಳೂ ರಸಜ್ಞರೂ ಜನತಾವತ್ಸಲರೂ ಎಂದಿಗೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾರರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಋಷಿಮೂಲ ನದೀಮೂಲ ಗಳನ್ನು ಯಾವ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪೂಜಿಸುವರೋ ಅದೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರವಾಹ ಮೂಲವನ್ನು ಪೂಜ್ಯಭಾವದಿಂದ ಕಾಣುವರು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಳ್ಳ ಒಂದು ಜನಕ್ಕೆ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮೀರಿ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಶೋಭಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನುಳ್ಳ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ, ಆ ಅನ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೂ, ಗಾಂಭೀರ್ಯಕ್ಕೂ ಮರುಳಾಗಿ, ರಾಜಿಕ ಸಾಮಯಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ಸಾಹಿತ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಶರಣುಹೋಗಿ, ಅದರ ಕಾಂತಿಯನ್ನೂ, ಬಲವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡ–ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಡೆಯಿತು. ಈಗ ಕನ್ನಡ–ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಇದೆ. ಇದು ತಪ್ಪೆಂದಾಗಲಿ, ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ತನ್ನದನ್ನು 'ದೇಶ್ಯ'ವೆಂದು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ, ಅನ್ಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ಮದಿಸಿ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಇದ್ದು, ಕಡೆಗೆ ನವೀನತೆಯ ಕುತೂಹಲವೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಳಸಿ, ಯಾವ ನಿಜವಾದ ಸತ್ತ್ವವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಜನರಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಿಸ್ಸಾರವಾಗುವುದು. ತೇಜೋಹೀನವಾಗುವುದು, ಸಣ್ಣ ಪಂಡಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪೋಷಿತ ವಾಗುವುದು. ಆಗ ಮತ್ತೆ ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾಗುವುದು. ಮತ್ತೆ ಸಹೃದಯರು ತವರುನಾಡಿನ, ತಾಯಿಹಾಡಿನ ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿದು ಸಜೀವರಾಗಬೇಕೆಂದು ಹಿಂತಿರುಗುವರು. ಜನರೊಡನೆ ಜನವಾಗುವರು. ಆ ಭಾಷೆ, ಆ ಛಂದಸ್ಸು, ಆ ಜೀವ ಮತ್ತೆ ಹೊಳಪುಗೂಡಿ ಹೆಮ್ಮೆಗೇರುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಏಳಿಗೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ, ಆಗುತ್ತಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾಲ ಒದಗಿರುವಾಗ, ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಆಳತೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲ, ಆಳವನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಸಂಸ್ಕೃತ–ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ, ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ, ಸರಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರೌಢಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಸಂಗದ ಜೊತೆಗೆ, ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವುದು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ. ನವನಾಗರಿಕತೆಯ ಹೊಡೆತದಲ್ಲಿ, ಪ್ರೌಢಸಾಹಿತ್ಯದ ತಿರಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಳಿಯುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕನ್ನಡಿಗರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಗಳೂ, ದೇಶವತ್ಸಲರೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆ ಗಳಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಶೀಘ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೋಶವಾಗುವುದು. ಆಗ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೋಧಿಸಿ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ, ಇವುಗಳ 'ಸತ್ಯ- ಸೌಂದರ್ಯ-ಸುಖ'ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ಇವುಗಳ ವರ್ಚಸ್ಸು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವಂತೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಇವುಗಳ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಕೊಡಗು, ತುಳು ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಛಂದಸ್ಸುಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ, ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಛಂದಸ್ಸಿನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಆ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವವರೂ ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿತೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು.

ಈಗಾಗಲೇ ಎಷ್ಟೋ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನವರ ಉದ್ಯಮವು ಶ್ಲಾಘಿಸತಕ್ಕುದಾಗಿದೆ. ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ, ಅದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನೂ ವಿಶದಪಡಿಸಿ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅತ್ಯುಜ್ವಲವಾದ ಮುನ್ನುಡಿ ಯಿಂದ ಅದರ ಮರ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸಿ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರಕ್ಕಂತೂ ಕನ್ನಡಿಗರು ಎಷ್ಟು ಕೃತಜ್ಞರಾಗಿದ್ದರೂ ತೀರದು.

೧೯೩೧

ಜಾನಪದ : ಬೆಳೆಯು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದೆ

ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ

ಹಳ್ಳಿಯ ವಾಸದಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೊಂದು ದಿನ 'ವಿಶ್ವಕರ್ನಾಟಕ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ''ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬೇಡಿ'' ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದುದನ್ನು ಓದಿದೆನು. ಆಗ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಮಹತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಗರ ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಪದ, ಕೋಲಾಟದ ಪದ, ಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಪದ, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಅರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯವು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಒಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿತು. ಅದರ ಕ್ರಮವೇ ಈ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ'ಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.

ಆಮೇಲೆ ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇವೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರ ಅನೂಚಾನವಾದ ಆಚಾರವನ್ನು ಭದ್ರವಾದ ಬರಹವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುವುದೆಂದು ತೋರಿತು. ಹೆಸರಿಗೆ 'ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯ' ವೆಂಬುದು ದಿಟ. ಆದರೆ ರಸದ ಝರಿಯು ಪಂಡಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹರಿಯುವುದು. ಮೇಲಿನ ತೊಗಟೆಯಾದ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರ ಹಳ್ಳಿಯದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು.

ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸರ್ವಾಂಗ ಪುಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದರೆ ಜನರ ಲಕ್ಷ್ಯವು ಆ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವುದು. ಆ ಸರ್ವತೋಭದ್ರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಪಾಸಕರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬುವುದು. ಒಡನೆಯೇ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವಾಗುವುದು.

ಪ್ರಕೃತ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಪ್ರದಾಯವುಳ್ಳ ಆರ್ಯಾವರ್ತದ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಇನ್ನಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಇಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಬಲವಿದೆಯೆನ್ನುವಿರಿ. ಇತರರಿಗಿರಲಿಲ್ಲವೆ?

ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೀಳಾಗಿದೆ. ಬೀಳೆಂದು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮದರದಲ್ಲಿ ಮುರಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ದೇವಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಉಡುಗೊರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನವರೇ ಕೊಡಬೇಕು. ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮ ಕೈಲಾದಷ್ಟು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಿ. ಬಲು ಸಂತಸ. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಬೆಳೆಯಲಿ. ಎರಡೂ ರಾಶಿ ರಾಶಿಯಾಗಿ ಬಿದ್ದಾಗ ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗ್ಯ. ಇದು ವೇದಾಂತ ಭಾಗ, ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಆರಿಸುವವರು ಆರಿಸಿ ಜೋಡಿಸಲಿ. ಅಂತು ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ

ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ವಾಙ್ಮಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ತಾನು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತೆಂದು ನಿಜವಾದ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದುವಂತೆ ನಾವು ದುಡಿಯಬೇಕು.

ಈಗ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಝರಿಗೆ ವರ್ಷಾಕಾಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಆಂಗ್ಲ, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಹಳೆಯದು, ಹೊಸದು, ಪಟ್ಟಣದ್ದು, ಹಳ್ಳಿಯದು, ಅರಮನೆ, ಗುರುಮನೆ, ಗುಡಿಸಲು, ದೇಶಿಯ, ವಿದೇಶಿಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರವಾಗುತ್ತಲಿದೆ. ಹೇಳಿದುದನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘಗಳೂ ಹಿರಿಯರೂ ಕನ್ನಡದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿದರು. ವಿದ್ಯಾಪೀಠದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೋಗಿ ಬಂದು ಮಾಡುವ ಅಪ್ಪಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದುದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಹದವಾದ ಮಳೆಗಳು ಬಂದಂತೆ.

ಯಾವ ಭಾವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ತಾಳ್ಮೆಗಾರರು ಮಧ್ಯಸ್ಥಗಾರರು ಆವೇಶಯುತರು ಇದ್ದೇ ಇರುವರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಗದ ಆವೇಶಗಾರರಿಗೆ ನಖಶಿಖಾಂತವಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಗರೆಂದು ಹೆಸರು.

ಇವರದು ಒಂದೇ ದಾರಿ. ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸೊಡರ ಸಾಲಿನ ಹಬ್ಬವೆನ್ನುವರು. ಛಂದಸ್ಸು ರಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗದಟ್ಟೆಂದು ಕೆಲವರು, ಇತರರು ಹಳೆಯದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊಸದು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೇರಿಸಿ ಅರಮನೆ ದರ್ಬಾರಿನ ಚಂದದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದೇವಿಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವರು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಧನ್ಯವಾದಗಳು. ಎಲ್ಲರ ಸದುದ್ದೇಶಗಳೂ ಕೈಗೂಡಲಿ. ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಕನ್ನಡದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಮತ.

ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದೇ ದಿನ ಸರ್ವತೋಮುಖವಾಗಿ ಸೊಗಸಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ನಂತರ ನವರಸಭರಿತವಾಗುವುದು. ಅಷ್ಟಾಗುವವರೆಗೆ ಕನ್ನಡಿಗರು ದುಡಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಳಿಲ ಭಕ್ತಿ ಮಳಲ ಸೇವೆಯೆಂಬ ಗಾದೆಯಂತೆ ನಮಗೆ ಇನ್ನಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸೇವೆಗನುಕೂಲವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಹಳ್ಳಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಪುಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪವಾದ ಸೇವೆಯು ಒದಗಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನವಾಗಿದೆ.

ನಾವು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಬರೀ ಬೆಂಗಾಡಿನ ಪ್ರಯಾಣದಂತೆ ತೋರಿತು. ಬರುಬರುತ್ತ ''ಬೆಳೆಯು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ, ಕುಯ್ಯುವವರೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ'' ಎನ್ನುವ ಉದ್ಗಾರವು ಹೊರಡುವಂತಾಯ್ತು. ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ಮನೆಯಿರುವ ನಮ್ಮೂರಿನಲ್ಲೇ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ದೊರೆತಿರುವಾಗ ಡಕಣಾಚಾರಿಯ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲಗಳು, ಶಾಸನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕಾನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿರುವ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆಯೋ ಎಂದು ತೋರಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಕ್ತರು ಹಳ್ಳಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಶಾಸನದ ಇಲಾಖೆಯವರು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಬಂದು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯರಂಗಕ್ಕಿಳಿದಾಗ ಅಟ್ಟಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಓಲೆಯ ಗರಿ, ತಾಮ್ರ, ಕಂಚು, ಕರಡುಕಾಗದ, ಶಿಲೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದರು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇವಕರಾದ ಜೋಗಿಗಳು ಬಂದಾಗ ಒಬ್ಬರೂ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹಿಂದಾದ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರಾಗ ಬಾರದು. ನಾವು ಹಳ್ಳಿಯವರಿಗಿಂತ ಹಳ್ಳಿಯವರಾಗಿ ಅವರಲ್ಲೇ ಕಲೆತು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಕೆಲವರು ನಾಚಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಅಯ್ಯೋ ಅರ್ಥಮರ್ಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಏನು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗುವರು. ಇತರರು ಇದೇನೋ ಗಂಡಾಂತರ ಬಂದಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹವು ರೈಲಿಗೆ ಹೊತ್ತಾಗಿ ಓಡಿ ಹೋಗುವಾಗ ಟಿಕೇಟಿನ ದುಡ್ಡು ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹಿಂದಿರುಗುವವನ ಮನಸ್ಸಿನಷ್ಟು ಬೇಜಾರಾಗುವುದು. ಆದರೆ ದೇಶಸೇವೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ? ವೃತ್ತಿವಂತರು, ಜಹಗೀದಾರರು, ಹಳ್ಳಿಯ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು, ಗ್ರಾಮದ ಮುಖಂಡರು ಮುಂತಾದವರು ಈ ವಿಧವಾದ ಕಾರ್ಯರಂಗಕ್ಕಿಳಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಡುವ ಕಟ್ಟಡವನ್ನೆಲ್ಲಿ ತರೋಣ?

ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಚಿತ್ರ. ಹೇಮಗಿರಿ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಸೊಬಗಿನ ರೂಪರೇಖೆ, ಸುಗ್ಗಿಯ ನೋಟ, ಹೇಮಾವತಿಯ ಭಾವಗಳ ಚಿತ್ರ ಇವುಗಳನ್ನಾದರೂ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ನವೀನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರ ಸಹಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೆಳೆದಷ್ಟೂ ಒಳ್ಳೆಯದು. ಆದರೆ ಆ ಅನುಕೂಲಗಳೆಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗರಿಗೆಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕು? ಹಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಕಡಲೆಯಿಲ್ಲ ಕಡಲೆಯಿದ್ದರೆ ಹಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ನಮಗೆ ನಾಗರಿಕರೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸೈನ್ಯ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೆಷ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೋ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ ವ್ಯವಸ್ಥಾಮಾರ್ಗವುಂಟು. ಪ್ರಕೃತ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಡಕು ಪಾತ್ರೆಯಂತೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಗದ್ಯಪದ್ಯದ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ರೂಪು ಕೊಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಸ ಪ್ರಧಾನರು ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಅಡ್ಡಗಟ್ಟನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕೆನ್ನುವರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಪದ್ಯದ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಷಟ್ಪದಿಯ ಅಷ್ಟಪದಿ ನವಪದಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ದಿಕ್ಕಾಪಾಲಾಗಿ ನೂತನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಓಡುವುದೊಂದು ಕಡೆ. ಒತ್ತಟ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ

ಕಾಣುವ ವೃತ್ತಗಳು ಆದಾವ ಗುಂಪಿನವೋ ತಿಳಿಯದ ಹಾಗಿರುವುವು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಭಕ್ತರು ಏನಾದರೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿ ಒಂದು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಲಕ್ಷಣ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಛಂದಸ್ಸಿಗೇ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಬಂದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಕೃತಿಯು ಪುಡಿಯಾಗಿ ಉದುರಿ, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉದುರಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಗುಲಾಬಿಯ ಹೂವಿನಂತಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾಗದಂತೆ ಮಾಡಲು ಹಿರಿಯರಿಗಿದೇನೋ ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಸಾರಾಂಶ – ಗುಣವುಳ್ಳ ಕೃತಿಗಳು ಹಳೆಯವಾಗಿರಲಿ, ಹೊಸವಾಗಿರಲಿ ಅವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಶಾಸನಬದ್ಧವಾದ ಮುದ್ರೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಲೆಯಧಿಕ.

ನಾವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗರ ಬಾಯಿಂದ ಬಂದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತಿತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಸಾವಧಾನದಿಂದ ಯೋಚಿಸಿ ಬರೆದಿರುವೆವು. ಆದರೆ ದೀಪದ ಹತ್ತಿರ ಕತ್ತಲೆಯಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತಿರ ಮರೆವು ಇರುವುದುಂಟು. ಅದರಿಂದೇನಾದರೂ ವಿಷಯಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದರೆ ವಾಚಕರು ಮನ್ನಿಸಬೇಕು. ಗದ್ಯಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ಮಾತು ಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಬೀಭತ್ಸಿತ ರಸವುಳ್ಳ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗರು ಕೋಲಾಟದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೀಗ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಸಾಮಗಾನಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವ ಕಾಲ. ಹೆಂಗಸರು ಸಂಗೀತ ಪಾರಿಜಾತದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿರುವರು. ಆದುದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು. ಕಾಲಗತಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವವರಾರು?

ಯಾವ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮರ್ಯಾದೆಯಿರಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲೂ ದೇಶಾಭ್ಯುದಯಸಾಧಕಗಳಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮರ್ಯಾದೆಯು ಎಳ್ಳಿನ ಮೊನೆಯಷ್ಟೂ ಇರಬಾರದೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತ. ಸರಿ – ಎಂತಹ ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಇರಲೇಬಾರದು? ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಚುರುಚುರೆನ್ನಿಸುವುದು ಕೂಡದು. ಅದು ನಮಗೂ ಇಷ್ಟ. ಚಮತ್ಕಾರ ಸದುದ್ದೇಶ ಗಂಭೀರ ವಾಣಿಯಿಂದ ದೋಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವ ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಮಾತೆಂತಹುದು? ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಅಡವಿಯ ಹುಡುಗಿಗಿಂತಲೂ ಕಾಡು ಕಗ್ಗಲ್ಲು ಹುಡುಗಿಯಂತಹುದೆಂದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಸರಸವಾಗಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಮಾತಾಡುವುದು ಸ್ವಭಾವ ಗುಣ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿವೇತನ ಕೊಡಿಸಿ, ಕೊಡಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ''ಹೋಗೋ ಕೊಡೋದಿಲ್ಲ'' ಅನ್ನುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ನೀನು ಕೇಳುವುದು ಸರಿ. ನೀನು ಬುದ್ಧಿವಂತನೂ ಅಹುದು. ಆದರೆ ನಿನಗೆ ಓದುವುದಕ್ಕೆ ಪುರಸತ್ತು ಇಲ್ಲವಲ್ಲ, ಏನು ಮಾಡೋಣ ಎನ್ನುವವರಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾದೀತೆ?

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ – ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲೂ ವ್ಯಂಗ್ಯಗರ್ಭಿತವಾದ ಮಾತುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ, ಆದರವು ಸದುದ್ದೇಶದ ಗುರಿಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಹೊರಟಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ.

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೇಗೆ ವೇಷ ಭಾಷೆಗಳು ಅಚ್ಚುಗಟ್ಟಾಗಿರಬೇಕೋ ಅಂತೆಯೇ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ವೇಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿದುದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಭಾಷೆ – ಇದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥದ ಹಳ್ಳಿಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಭಾಷೆಯೆಲ್ಲ ಸೇರಿಹೋಗಿದೆ. ಓದುಗರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಶ್ರಮವೇ ಆಗಬಹುದು. ಸಾರವೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಗ್ರಹಿಸಿ. ಬಾಕಿಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಸರಿ. ಸಾರಾಂಶ – ಭಾಷೆ ಚೌಚೌ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ''ಹಿಂದೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಇಲ್ಲವೇ'' ಎನ್ನುವ ಸಂದೇಹ ಬರುವಂತೆ ಅದ್ಯತನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳೇ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ, ನಾಟಕ ನೋಡಿದವರು ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಈ ಮಾದರಿ ಇದೊಂದು ನಾಟಕ. ಜಗತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿ.

ಇನ್ನೇನು ಹೇಳಬೇಕೋ ಅದು ವಾಚಕರ ಅಧೀನ. ಈಗಿನ ಬರಹಗಾರರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ಗದ್ಯಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಸದ್ಯದ ಜನಮನೋಭೂಮಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಸ್ನೇಹಿತರೇ! ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟೀರಿ ಜೋಕೆ. ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಮರೆತೀರಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಮೈಸೂರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿಡಿ. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಡಗಳು, ಪಾಡುತ್ತಿರುವ ರಾಗಗಳು, ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ವೇಷಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಕಳವಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ರಾಮನನ್ನು ನೋಡಿದ ಗುಹನ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಪದಾರ್ಥವೊಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ರೀತಿ ತಳಮಳವೇಕೆಂದು ನನ್ನಲ್ಲಿ ನಾನೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ತತ್ತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಬಲ್ಲುದೆಂದು ನನಗೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಾನಾ ಶಾಖೆಗಳ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿ ಆಯಾ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶಬ್ದಭಂಡಾರಗಳು ದೊರೆತು ನನ್ನ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವು ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ನನ್ನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಕರ್ನಾಟಕ ಸ್ನೇಹಿತರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇನ್ನೆಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಯಾವುದು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೋ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಿ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ದೇವುಡು

ಮಾನವನ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆತನ ಮನೋವಿಕಾಸದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪದೇ ಪದೇ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಮನೋವಿಕಾಸವನ್ನೇ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಅಥವಾ – ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ – ಹುಟ್ಟುಗುಣವು, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕುಲ ಕುಲದಲ್ಲಿಯೂ ದೇಶ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆ ನಮ್ಮ ಹುಟ್ಟುಗುಣವನ್ನು, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರಿಯಿಟ್ಟಂತೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿ ತೋರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಈ ಲೇಖನಮಾಲೆಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಈ ಲೇಖನಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರುವ ನಾನಾ ಕುಲಗಳ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು, ಹಾಡು, ಕತೆ, ಗಾದೆಗಳು, ಆಟ ಪಾಠ ಊಟ ಮೊದಲಾದವು, ವಿಶೇಷ ಪದ್ಧತಿಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈಚೆಗೆ ಹಿಡಿದೆಳೆದು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತ, ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಮುಂದುವರಿಯುವೆವು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಕುಲಕುಲಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಮಾನ್ಯವಾದುವು; ಹಾರುವರೆಂದು ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ, ಹೊಲೆಯರೆಂದು ಕಡೆಯಿಲ್ಲ; ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ, ಕನ್ನಡಿಗರು ನಾವು ಎಂದು ಅಭಿಮಾನಪಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕುಲವೂ ನಮಗೆ ಮಾನ್ಯವು. ಈ ಕನ್ನಡ ಕುಲ ಕುಲಗಳ ವ್ಯಷ್ಟಿಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯವಹಾರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಡುಕಾಡುವುದು ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಇತರರು ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಏನೇನು ಹೇಳಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಜನಾಂಗದ ಕುಲ ಕುಲಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಮರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಾಸ್ತವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. (ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ Folklore ಎಂದೂ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ Kulture ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೇ ಸರಿಯೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ). 'ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೇನು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಲವು ತೆರನಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಶ್ವಕೋಶ (Encyclopaedia Britannica, XI Edn.)ದಲ್ಲಿ 'ನಾಗರಿಕ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದೂ, ಧರ್ಮ ನೀತಿ ವಿಶ್ವಕೋಶ (Encyclopaedia of Religion and Ethics)ದಲ್ಲಿ "ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಕುಲಗಳ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ, ಗುಂಪುಗಳ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಆಚಾರಗಳು,

ನಂಬಿಕೆಗಳು, - ಇವು ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಜನಾಂಗದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಆಚಾರಗಳು, ಪದ್ಧತಿಗಳು ನಂಬಿಕೆಗಳು - ಇವಕ್ಕೆ ಈ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲ್ಯಾಂಗ್ ಎಂಬುವರು 'ಧರ್ಮಗಳ ಆದಿ' (Origion of Religion) ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ''ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ - ವೈದುಷ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸದಿರುವ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿನ ಪುರಾಣಗಳು, ಆಚಾರಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ''ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದವರ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಟರೂಪವೇ ಈ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದು ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ, ಕುಲಕಟ್ಟು ಮೊದಲಾದ ವ್ಯವವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ, ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು... ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಪಂಡಿತನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

''ಅವನು, ಅವನ ಅದೃಷ್ಟ ಅವನ ಬಾಹ್ಯಾಭ್ಯಂತರ ವ್ಯವಹಾರ, ಅವನ ಮನಃಪ್ರಪಂಚದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಅವನ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು, ಅವನ ಆಟ ಪಾಟ ವಿನೋದಗಳು - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದು'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುವಂತೆ, ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಕೀಳು ಕುಲದವರನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿ, ರಾಜಶೇಖರಗಳಂತಹ ಪ್ರೌಢ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಈ ಕೊನೆಯಿಂದ ಆ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿರುವ ನಿರಕ್ಷರರಿದ್ದಾರೆ; ಚಿಟಿಕೆ ಹೊಡೆಯುವಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಬಲ್ಲ ಪಾಮರರಿದ್ದಾರೆ; ಸಾವಿರಾರು ನುಡಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂವತ್ತನ್ನು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಚಾಚೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ, ಇತರರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಗಸ'ರಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಸರಾದ ಡಾಕ್ಟರುಗಳು ಕೈಬಿಟ್ಟ ವ್ಯಾಧಿಗಳನ್ನು 'ಛುಟಿಕಾ ಮಂತ್ರ ಮೂಲಿಕೆ'ಗಳಿಂದ ಗುಣಪಡಿಸಬಲ್ಲ ಅಜ್ಞರಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮೇಲಿನವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕೆಳಗಿನವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದ ನಾವು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವೆವು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ನಮ್ಮ ಅರಸರ ಆಳುವಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದಚ್ಚಿಗೆ ತಂದಿವೆ. ''ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಬರು ಬರುತ್ತ ಹಲವಾಯಿತು; ಎಲ್ಲವೂ ಮೇಲಿಂದ ಇಳಿಯಿತು'' ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಮತ್ತೆ ಆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಅದೇ ಗುರಿಯಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಡಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜೀವನಕ್ರಮ,ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಪ್ರಜೆಗಳ ಮತ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳು ತಮಗೆ ಎಷ್ಟೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು, ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು, ಪ್ರಕಾರಾಂತಗೊಳಿಸಲು, ಯತ್ನಿಸಲೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ, ''ಸ್ವಧರ್ಮೇ ನಿಧನಂ ಶ್ರೇಯಃ ಪರಧರ್ಮೊ ಭಯಾವಹಃ'' ಎಂಬುದನ್ನು ತಾವೂ ನಂಬಿ, ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೂ ನಂಬಿರೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ರಾಜರ ಆಳುವಿಕೆ - ಇವುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ, ಸಹಜವಾಗಿ, ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದ ಅಳೆಯುವುದೆಂತು ಸಾಧ್ಯ? ಅವರ ನಂಬಿಕೆ, ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಸರಕಾರದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬೇರೆ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಡಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ.[೧] ಭೋಗ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಒಲಿದು ಇದ್ದಷ್ಟು ದಿವಸ, ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಸುಖ ಪಟ್ಟರೆ ಮುಗಿಯಿತು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಯಸೌಖ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದವನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪೆಂಬ ಸರಕಾರದ ಕೆಳಗೆ ಬದುಕುವುದು - ಇವನ್ನುಳ್ಳವರು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿದ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವೇ ಮತ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಅದಲ್ಲದ ಮಿಕ್ಕುವೆಲ್ಲವೂ ಕೀಳೆಂದು ಬಾಯ್ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುವವರ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದ ಕ್ರೈಸ್ತರಲ್ಲದ ನಾವೇಕೆ ಅಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು?

ಅಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ಮತ (State Religion) ಜನಾಂಗದ ಆಚಾರ (State Custom)ಎಂಬುದು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ರಾಜ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಗೌರವವು ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತೆರೆಗಳು ಮೇಲೆ ಮೇಲೆದ್ದು ಈ ಕೊನೆಯಿಂದ ಆ ಕೊನೆಗೆ ಉರುಳಿ ಹೊರಳಿ ಹೋಗಿವೆ. ಋಷಿಗಳ ತಪೋವನಗಳು, ಜೈನರ ಬಸ್ತಿಗಳು, ಬೌದ್ಧರ ವಿಹಾರಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು, ರಾಜರ ಸಭೆಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗೋಷ್ಠಿಗಳು, ದಾಸರ ಹರಿಕಥೆಗಳು, ಶರಣರ, ಸಾಧುಗಳ ತತ್ವಗಳು, ಕೊನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷುಕರ ಹಾಡುಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ಸಾವಿರಾರು ಸಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತೆರೆಗಳನ್ನು ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಹರಿಯಿಸಿ ಹರಿಯಿಸಿ ಪ್ರಜಾವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಂಗಾಸ್ನಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿವೆ. ಜನಾಂಗದ ಒಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧ್ಯುಕ್ತಗಳೆಂದು, ಅರಿತು ಮಾಡುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನೇ ಕೇಳರಿಯದಿದ್ದರೂ ತದುಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೇ ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಮಾಡುವ, ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನಿದ್ದಾನೆ. (ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿ 'ವೀಳ್ಯೇದೆ ಶಾಸ್ತ್ರ', ಸಂಚಯನ ಸ್ಥಾನೀಯವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು 'ಹಾಲು ತುಪ್ಪದ' ಶಾಸ್ತ್ರ - ಇತ್ಯಾದಿ) ಸಮಾಜದ ಪುರೋಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಊರಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕಾಡುಕುರುಬನವರೆಗೆ ಇರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾನಾ ಕುಲಗಳ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರ, ಆಟ ಪಾಠ, ರೀತಿ ನೀತಿ, ನಡೆ ನುಡಿ, ಉಡುಗೆ - ತೊಡುಗೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಏಕಜಾತೀಯತೆ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಏಕತಾನವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಏಕಮುಖತೆಯಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾನಾ ಮುಖತ್ವವು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಪರಶಿವನ ಪಂಚಮುಖಗಳಂತೆ; ಹೊರಗಣ್ಣಿನ ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ; ಒಳಗಣ್ಣಿನ ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದೇ! ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ; ಆದರೆ ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಹೊಯಿಸಳರ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಮಾರಿಯ ಗುಡಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ಎರಡೂ ದೇವತಾರಾಧನೆಗೆಂದೇ ಕಟ್ಟಿದವು; ಒಂದರ ವೈಭವವು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲವೇನು? ಹಾಗೆ. ಸಜಾತೀಯತೆಯು ಹೀಗೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತಿರಲು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕುಲವನ್ನು ಬಿಡುವುದು? ಯಾವ ಕುಲವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು?

ಇಂದಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪೂರ್ವ ದ್ರಾವಿಡರು (Pre - Dravidians), ದ್ರಾವಿಡರು, ಆರ್ಯರು ಎಂಬ ಮೂರು ಕುಲಗಳಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ವ ದ್ರಾವಿಡರು ದ್ರಾವಿಡರೊಡನೆಯೂ, ದ್ರಾವಿಡರು ಆರ್ಯರೊಡನೆಯೂ ಬೆರೆದು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಾಮಾವಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವವರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ದ್ರಾವಿಡರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು (ಅಂತಹ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಇದ್ದಿತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ) ಮರೆತು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಆಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.[೩] ಅವರೂ ದ್ರಾವಿಡರೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾರುವೋಗಿ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷಾಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ನಾಡು ಭೂಶಾಸ್ತ್ರ (Geology) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು.[೪] ಆದರೂ ನಮಗೆ ಅದರ ನೇರವಾದ ಇತಿಹಾಸವು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಸುಮಾರು ೨೨ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕೃತ ತ್ರೇತಾ ದ್ವಾಪರಗಳಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ನಾಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಿತು, ತಪೋವನವಾಗಿದ್ದಿತು, ನಾಗರಿಕವಾಗಿದ್ದಿತು. ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗ ಬಂದಾಗ ಕಾವೇರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಅಜಗರನೆಂಬ ವಿಪ್ರೋತ್ತಮನನ್ನು ಕಂಡನು.[೫] ಪರಮ ಭಕ್ತನಾದ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯನು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನವನು.[೬] ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯು ಇದ್ದುದು ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ. ವೇದವೇದಾಂಗ ಪಾರಂಗತರಾದ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಶರಭಂಗಾದಿಗಳ ತಪೋವನಗಳಿದ್ದುದು ಇಲ್ಲಿ. ಮಹಾಭಾರತದ ಮತ್ಸ್ಯ, ತ್ರಿಗರ್ತ, ಕುಂತಳ ದೇಶಗಳು ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರ್ನಾಟಕ[೭]ಗಳು - ಎಂದರೆ, ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುರಾಣ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೇ ದಕ್ಷಿಣಾಪಥಕ್ಕೆ ಹರಿದುಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ್ದಿತು. ಆರ್ಯರ ಋಷಿಗಳು, ಆರ್ಯರ ರಾಜರು ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅನಂತರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನು ಜೈನಮತವನ್ನು ತಂದನು. ಅವನ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಅಶೋಕನಿಂದ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತವು ಹರಡಿತು. ಈ ಎರಡು ಮತಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಕ್ಷೀಣವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತವು ಮತ್ತೆ ಸುಮಾರು ೩-೪ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ವಾಹಿನಿಯು ಉತ್ತರ ದೇಶದಿಂದ ಪದೇ ಪದೇ ಬಂದಿಳಿದಿರುವುದೂ, ಮತ್ತೆ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ಖಿಲವಾದಾಗ ನಮ್ಮ ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದ ಆ ಮತವು ಅಲ್ಲಿ ಉದ್ಧಾರವಾದುದೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ. ಮತ್ತೆ ದೀಕ್ಷಾ ಭಕ್ತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ವೀರಶೈವ ಮತವೂ ಹರಿದಾಸ ಪರಂಪರೆಯ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಭವಾನಿಯವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನೆಲ್ಲ, ತಮ್ಮ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಬೆಳಗಿದುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಹೊಸ ಬೆಳಕು ಹಳೆಯ ಬೆಳಕನ್ನು ನುಂಗಲಿಲ್ಲ; ಆ ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದ ನಂದಾದೀಪದ ಕುಡವನ್ನಳಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಈ ನಾನಾ ತರಂಗಿಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಡೆಗಿಳಿದು ಒಂದೇ ಮಹಾನದಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮಹಾನದಿಯು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಗಮಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವಿಸಿ ಬೆಳೆದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆದರೆ ಆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ರೂಪವಿದಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬ; ಆ ಹಿಂದಿನ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳ ನೈಷ್ಠುರ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ, ಜ್ಞಾನದ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುವ, ಶ್ರೇಯಃಪ್ರಧಾನವಾದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿದು.

ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಕುಲ ಕುಲಾಂತರಗಳ ಆಚಾರ ಸಮಯಾದಿ ನಾನಾ

ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬೆರೆದುಹೋಗಿದೆ; ಕುಲಗಳ ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತ ಅದನ್ನು ದೇಶದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಕುಲಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದಿದೆ.

ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೀರಶೈವಗಳು. ಜನತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಪೌರೋಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಶುಭಾಶುಭ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ವೀರಶೈವ ಜಂಗಮರನ್ನು ಗುರುಗಳಾಗಿ ಮಡಗಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪೂ ವೇದಾಧ್ಯಯನಾದಿಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿನ ಕಡೆ ತಿರುಗುತ್ತಿದೆ.[೮]

ಈ ವೈದಿಕೀಕರಣವು ಎಷ್ಟು ದೂರ ನಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಪಣಗಳು – ಹದಿನೆಂಟು ಪಣ, ಒಂಬತ್ತು ಪಣಗಳು – ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಯ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.[೯] ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಕುಲಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕವೆಲ್ಲ ಈ ಪಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಗೋತ್ರ ಸೂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಡೆದಿದೆ.[೧೦] ಜಾತಾಶೌಚ ಮೃತಾಶೌಚಗಳನ್ನು ಈ ಕುಲಗಳೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿವೆ;[೧೧] ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿವೆ.[೧೨] ಊಟ ಉಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ; ಪಿತೃಶ್ರಾದ್ಧ ಪರ್ವಶ್ರಾದ್ಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕುಲಗಳವರು ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕಾದಿ ವ್ರತಗಳನ್ನೂ ಹಬ್ಬ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಹರಿದಿನಗಳನ್ನೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅಥರ್ವಣದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ರೋಗೋಪದ್ರವಕಾರಕಗಳಾದ ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಾಮಾಂತರಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ; ಗೃಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಾಗ ಪೂಜಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಗ್ನಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ತೊರೆದಿರುವ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಡ್ಡಿಯೇನು ?

ಕುಲಾಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನೋಡಿದಂತೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಆಚಾರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡೋಣ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಭಾಗವಾದ[೧೪] ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇವರು ಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಮಠಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಈ ಮಠವು ಕಾಪಾಲಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು. ಈ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಪಾದೋದಕ ಪ್ರಸಾದಗನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವರು. ಈ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗೆದ್ದು ಕೈಕಾಲು ಮುಖ ತೊಳೆದುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೆ ಮೂಡಲಿಗೆ ತಿರುಗಿ ನೇಸರಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದು – ಕೆಲವರು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. – ''ನಮ್ಮಪ್ಪ! ನೀನೇ ಗತಿ!'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ, ''ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಆ ಪವಿತ್ರ ದೇವನ ಪೂಜ್ಯವಾದ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವೆವು'' ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಧ್ಯಾನಿಸಿದ ಗಾಯತ್ರಿಯ ಗಂಭೀರವಾದ ಅರ್ಥವು ಭಾಸವಾಗಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆ ಅರ್ಥದ ಪರಿಚಯವು ಮಾಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿದೆ. ಹಾಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸೂರ್ಯ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದವನು, ''ಸೂರ್ಯ ಆತ್ಮಾ ಜಗತಸ್ತಸ್ಥುಷಶ್ವ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನರಿಯದವನು, ಆದರೂ ಸೂರ್ಯವಂದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಗಾಯತ್ರೀ ಜಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಜಾತೀಯವಲ್ಲವೆ?[೧೩]

ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ: ನಮ್ಮ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ – ಬಲು ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಶೌಚಾಚಾರಗಳುಳ್ಳವರು ಇದ್ದಾರೆ) ಬಹುಮಂದಿ ಕೈಕಾಲು ತೊಳೆಯದೆ ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮೂರು ನೀರು ತಾರಮ್ಮ' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಂದ ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ, ಒಳಗಿನಿಂದ ಹೆಂಗಸು ಒಂದು ಚೊಂಬು ನೀರನ್ನು ತರುತ್ತಾಳೆ. ಇವನು ಕೈಕಾಲು ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಚೊಂಬು ಈಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಇಷ್ಟದೇವರನ್ನು ಗುರುವನ್ನೋ ನೆನೆದು ಆಮೇಲೆ ನೀರು ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಇದು ಈಗಿನ ಯುವಕರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.) ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪಾಲನದ ಈ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನು ಶೀಲ ಸಂಪನ್ನರಾದ ವೈದಿಕರ ಪದ್ಧತಿಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿರಿ; ಅಂತಹವರು ಮೈಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಕೈಕಾಲು ತೊಳೆದುಕೊಂಡು ಮಡಿಯುಟ್ಟು ಶುದ್ಧಾಚಮನ ಮಾಡುವವರೆಗೂ ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಮಂತ್ರಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಆಚಮನ ಕ್ರಿಯೆಯೂ, ಅಲ್ಲಿ ರೈತನು ಅಮಂತ್ರಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಗುರುದೈವ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲವೇ?

ಪ್ರಾರಬ್ಧದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ : ಲಾಭದಲ್ಲಿ ಸುಖ, ನಾಶದಲ್ಲಿ ದುಃಖ ಎಂಬುದಂತೂ ಹೇಗೆ ಹೇಗೂ ದಿಟವಷ್ಟೇ! ಸುಖದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದುಃಖದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೊಬಗು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಶದ ಸುಖವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ದುಃಖವನ್ನು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕರ್ಮದ ಫಲವೆಂದು, ಹಣೆಯ ಬರೆಹವೆಂದು, ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯಥಾ ಇಲ್ಲ. ಆ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಆಹತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಥಟ್ಟನೆ ತಿಳಿಯಾಗಿ ''ಇದು ಹಣೆಯ ಬರೆಹ, ನಾನು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮ ಬರೆದ

ಬರೆಹ'' ಎಂದುಕೊಂಡು ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವನ್ನೋದಿ, ದೇಹಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ವಿವೇಕದಿಂದ ಲೋಭವನ್ನಳಿಯಿಸಿ, ನಾಶದ ಉದ್ವೇಗವನ್ನು ನುಂಗುವಂತಹ ಚಿತ್ತಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರು ಮಾಡುವುದಿನ್ನೇನು? ವಿದ್ವದ್ವರೇಣ್ಯನು ದುಃಖಾತೀತನಾಗಿ ಶಮವನ್ನೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ನಿರ್ವಿಷಣ್ಣನಾಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಅಭ್ಯಾಸ ಬಲದಿಂದ, ಸಾಧನೆಯ ಆಧಿಕ್ಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೊನೆಯ ಅಂತಸ್ಸಿನ ಸತ್ವಾತಿಶಯ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೊದಲಿರುವುದೆಲ್ಲಿ? ಅಂತಹ ಶಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಕುರಾವಸ್ಥೆಯು 'ಹಣೆಯ ಬರೆಹ' ವೆಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ?[೧೬]

ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರೆಲ್ಲ ಹಣೆ ಬರೆಹವೆಂಬ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅದ್ಭುತ ವಿಚಾರಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿತು ಆಡುವುದಿಲ್ಲ; ನಿಜ, ಆದರೆ ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸತ್ವಾತಿಶಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಉಪಶಮಾವಸ್ಥೆಯ ಅಂಕುರವಲ್ಲವೇನು? ಇದು ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೊಬಗು. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಇದು ಸಾಧಿಸಿತು ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಮೇಲೆ ಕೈಯಿಕ್ಕೋಣ. ಅಂತು, ಈಗಿರುವಂತೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗಿನವರೆಗೆ ಇರುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದೇ ಕಂಬಚ್ಚಿಗೆ ಹಾಕಿ ಒಂದೇ ಗುರಿಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ತಂತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದೇ ಲೋಹದ ತುಂಡುಗಳು.[೧೭]

ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇನು ? ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಮಾನವನಿಗೂ ಮೃಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅಂತಸ್ಸತ್ವ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಾದಿಗಳ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಮೃಗವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗುರಿಯೊಂದುಂಟು ಎಂದುಕೊಂಡು ಹೊರಗಿನ ಸೆಳೆತ – ತುಳಿತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಡೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆ ಗುರಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಆ ಗುರಿಯ ಬಳಿ ಸಾರಬೇಕು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬದುಕುವುದು ಮಾನವ ವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಆಗ ಆ ಮಾನವಕಾರ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅಥವ ಬೆಳೆದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಭಾವವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನಬಹುದು. ಆಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ, ದೈನಂದಿನ ಕ್ರಿಯಾಕರ್ಮ ಕಲಾಪಗಳಿಂದ, ಅಶೋತ್ತರಗಳಿಂದ, ಬಾಳಿನ ಏಳು ಬೀಳುಗಳಿಂದ, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಏರು ಜಾರುಗಳು ಆಗುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾತಿಯೂ ಸ್ವಭಾವವೂ ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ದಂತ ಕಥೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಳ್ಳೋಣ: ಚೋಳರಾಜನೊಬ್ಬನು ಒಬ್ಬ ಕವಿಗೆ ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿ ಆತನ ಶಾಪವನ್ನು ಪಡೆದು ರಾಜ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡನು. ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ನೀಗಿಕೊಂಡು ತಿರುಕನಾದ ಅರಸನು ಒಂದು ಇರುಳು, ಮಳೆಯಿಂದಾದ ಕೊರಕಲಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಹೋದನು. ಹಾಗೆ ಬಿದ್ದು ನೊಂದ ಅರಸನು, ''ಛೇ! ಕವಳಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ಕೈದೀವಿಗೆ ಹಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು'' ಎಂದುಕೊಂಡನಂತೆ! ಆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುನ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಾಸವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅವನು ರಾಜಪದವಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಾಗ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆಯಾ ಅನುಭವಗಳು ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ವ ಮಾಡಿ ಒಂದು ತೆರನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿವೆ. ಹಾಗೆ ಬೆಳೆದ ಮನಸ್ಸಿನ ಆ ವಿಪಾಕವುಂಟಲ್ಲವೆ ? ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಐಶ್ವರ್ಯವಂತನು ಬೇಡವೆಂದು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವನ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಊಟ ಉಪಚಾರ, ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಶ್ರೀಮಂತತನದ ವೈಭವದಂತೆ; ಪ್ರದರ್ಶನದ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಲಶಾಲಿಯ ಬಲದಂತೆ; ಹಾಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೆಣ್ಣೆಯಂತೆ; ಮಾನವನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿದ್ದು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿವ್ಯಾಪರವನ್ನೂ ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ಅಂತಸ್ಸತ್ವ ಉಂಟಲ್ಲವೆ? ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದೇ ಸಾಂಖ್ಯದ ಗುಣ, ಯೋಗಿಗಳ ವಾಸನೆ, ಕರ್ಮಠರ ಪುಣ್ಯ, ವೇದಾಂತಿಗಳ ಕರ್ಮವಿಪಾಕ.

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು, ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಭಾವವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅರಗಿದ ವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆನ್ನುವುದು ಸರಿ. ವ್ಯಾಸರಾಯರು ಶಿಷ್ಯರನ್ನೂ ಕನಕನನ್ನೂ ಕರೆದು ದೇವರಿಗೆ ನಿವೇದನವಾಗಿದ್ದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು ಒಂದೊಂದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ''ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದೆಡೆ ತಿಂದು ಬನ್ನಿ'' ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದರಂತೆ! ಪಂಡಿತ ಶಿಷ್ಯರು ಅನೇಕರು ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ತಿಂದು ಬಂದರು. ಕನಕನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೋದರೂ ಗುರುಗಳೂ ಕೃಷ್ಣನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು, ಯಾರು ಇಲ್ಲದ ಎಡೆಯೇ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಆತನು ಆ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನದೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಂದನಂತೆ! ಶಿಷ್ಯರದು ಪಾಂಡಿತ್ಯ. ಕನಕನದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಹೀಗೆ ನಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದು ಬಿಡದಂತೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವ ಮನಃಪರಿಣಾಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಆಚಾರವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಡುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ, ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ, ಲೀನವಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಆಚಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವ ವಿಚಾರವೆನ್ನಿರಿ. 'ವಿಚಾರವು ಬೀಜ, ಆಚಾರವು ಅದರ

ವಿಶಾಲವಾದ ವೃಕ್ಷ ಎಂಬುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಕಾಣುವ, ಕುಲ ಕ್ರಮಗತವಾದ, ಪರಂಪರಾಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಆಚಾರದ ಹಿಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಪಕ್ವಭಾವವಿದೆನ್ನಬಹುದು. ಪಾಂಡಿತ್ಯವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಪರಸ್ಪರೋಪಕಾರಕಗಳು; ಒಂದು ಮಳೆಯಂತೆ ಮೇಲಿನಿಂದ ಇಳಿದುದು; ಇನ್ನೊಂದು ಬುಗ್ಗೆಯಂತೆ ಚಿಮ್ಮಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಬಂದುದು. ನಮ್ಮ ಪಂಡಿತರೂ ಪೂರ್ವಾಚಾರಗಳ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಇದಕ್ಕಾಗಿ.

ಪಂಡಿತರ ವಿಚಾರಗಳು ಆಗಾಗ ಹೊಸ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರಿ, ಹಳೆಯ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಾಹವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ಹೊಸ ಬೆಳಕೂ ಸ್ಥೂಣಾನಿಖನನ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಎಂದರೆ ಕಂಭವನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿ, ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿ ದೃಢಪಡಿಸಿದಂತೆ, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೋಷಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆಚಾರ ವಿಚಾರ ಸಾಮರಸ್ಯವಿದ್ದವನು ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ತದ್ವಿಪರೀತನಾದವನು ಹಿಡಿದಿಲ್ಲ. ನಡೆಯ ಬೆಂಬಲ್ಲವಿಲ್ಲದ ನುಡಿಯ ಬೆಡಗಿಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಜನವು ಸೋತಿದ್ದರೂ ಆ ಸೋಲು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿನ ತನ್ನ ಹಾದಿಗೆ ಜನತೆಯು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ಕೆಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಕೆಚ್ಚು ಅಳಿದಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟನ್ನು ಕಾಯ್ದು ಬಂದುದು ಜನದ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಆಸ್ತಿಕ ಭಾವನೆ, ಕುಲದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅರಮನೆ ಗುರು ಮನೆಗಳ ಗೌರವ – ಇವುಗಳು. ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ ಅರಮನೆ ಗುರುಮನೆಗಳ ಗೌರವವು ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ಶಿಥಿಲವಾಗಿರುವುದುಂಟು; ಆದರೂ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಹೃದಯದ ಭಾವನೆಯೂ, ಕುಲವನ್ನು ಕುಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ, ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿ ಮತಗಳ ಆಚಾರ್ಯರು ಹುಟ್ಟಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಜನತೆಯು ಅವರವರ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ಒಲಿದು ಅವನ್ನು ಹಿಡಿಯಿತು. ಆದರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳಾದರೂ, ಹಿಡಿ ತುಂಬ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಜನದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಜಾತಿ ಪಂಥಗಳಾದರೂ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಏಕಜಾತೀಯತೆಯ ಅಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ನಾಸ್ತಿಕರ ಉಪದೇಶ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ನಿಂತು, ನೆಲೆಸಿದ ಉಪದೇಶಗಳ ಗುರಿಯೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು. ಆದರಿಂದ ಬಂದು ಹೋದವರೆಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮುಖ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವರೆಲ್ಲರ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೃಕ್ಷವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿತು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿಮುಖಗಳಾದ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳು ತಾವು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಮರವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದರು.

ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಾಳಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೂ ಆಸ್ತಿಕವಾದುದು; ಧರ್ಮ, ಕರ್ಮ, ಜೀವ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಜನ್ಮ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು; ಇಹದಲ್ಲಿ ಋಣಗಳನ್ನೂ, ಪರದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಂತರಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವುದು; ಬಾಳು ಈಗ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಎದ್ದು ಬಿದ್ದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಎಂದಾದರೊಂದು ದಿನ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬಿರುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಶ್ರೇಯಃ ಪ್ರೇಯೋ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಪ್ರೇಯಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಯವು ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಮನೋವಾಕ್ಕಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿರುವುದು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ; ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಪ್ರಬಲ ಸಾದೃಶ್ಯ.

ಇದಿಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಇದರಲ್ಲೇನು ಅತಿಶಯ? ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಜನರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳಿಗೂ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನತೆಯ ನಡೆ ನುಡಿಗಳಿಗೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ; ಕೆಲವೆಡೆ ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದ ಮಕ್ಕಳಾಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹಿರಿಯ ಮಗುವೊಂದು ಎಳೆಯ ಮಗುವಿನ ಕೈಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, "ಸಾರಿಸಿ, ಗುಡಿಸಿ, ರಂಗೋಲಿ ಹಾಕಿ, ಅಗ್ರದ ಬಾಳೆಲೆ ಹಾಕಿ, ಎಲ್ಲ ಬಡಿಸಿ, ಜೊಯ್ ಎಂತ ತುಪ್ಪ ಸುರಿದರೆ .... ಅತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗೋ ದಾರಿಯೆಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಅಂತ ಓಡಿತು" ಎಂದು "ಕಚ್ಚಗುಳಿಧಿ ಧಿ ಆಡಿಸಿ, ಆಟವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ "ಸಾರಿಸಿ ಗುಡಿಸಿ" ಆಟದಲ್ಲಿ, ಬೆಳಗೆದ್ದು ಮನೆಬಾಗಿಲನ್ನು ಗುಡಿಸಿ ಸಾರಿಸುವ ತಾಯ ವರ್ತನವನ್ನು ಮಗವು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದರೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿ, ಆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕುಳಿತ ವಟುವು ಆಚರಿಸುವ, ನೆಲವನ್ನು ಗುಡಿಸುವುದು, ನೀರು ಚೆಲ್ಲುವುದು, ದರ್ಭೆಯಿಡುವುದು, ಅಗ್ನಿಯಿಟ್ಟು ಇಟ್ಟು ಪ್ರಜ್ವಾಲಿಸಿ ಜೊಯ್ ಎಂದು ತುಪ್ಪ ಸುರಿಯುವುದು ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮ ಕಲಾಪವನ್ನು ನೋಡಿರೆಂದರೆ ನಂಬುವುದು ಕಷ್ಟವಾದೀತು. ಆದರೆ, ಅದೇ ಮಗುವು ಅದೇ ಮಗುವನ್ನು ಆಡಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಆಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ; "ಸ್ವಾದಿಷ್ಟಯ್ಯ ಮಾದಿಷ್ಟಯ್ಯಾ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ತುಪ್ಪ ಹಾಕಯ್ಯಾ ಹಾಕಯ್ಯ!" ಎಂದು ಕೆನ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಗುವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಜೂಗಾಡಿಸುವುದು ಉಂಟಲ್ಲವೇ? ಆದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆ "ಸ್ವಾದಿಷ್ಟಯ್ಯ ಮಾದಿಷ್ಟಯ್ಯ" ಎಂಬುದು 'ಸ್ವಾದಿಷ್ಠಯಾ

ಮದಿಷ್ಠಯಾ ಪವಸ್ವ ಸೋಮಧಾರಯಾ'' (ಋ.ಮಂತ್ರ, ಸೂ ೧ ಮತ್ತು ೧) ಎಂಬುದರ ಆಭಾಸವಲ್ಲದೆ ನೋಡಿರಿ! ಹಾಗೆಯೇ, ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಗುವನ್ನು ನಗಿಸಿ ಆಟವನ್ನು ಮುಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ 'ಆನಂದವೇ ಕೊನೆ' ಯೆಂಬ ತತ್ತ್ವದ ವೈಖರಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದ ಈಗಿನ ಹೆಂಗಸು ಗಂಡುಸರ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳೂ ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಂಗಸರು ಕಟ್ಟುವ ತುರುಬು, ಅವರು ಸೊಪ್ಪು ಸೆದೆಗಳನ್ನು ತುರುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಮಡಿಲು, ಅವರುಡುವ ಸೀರೆ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಗಂಡಸರುಡುವ ಧೋತರ ದಟ್ಟಿ ಕಠಾರಿ ಕಚ್ಚೆ ಧೋತರ, ಬಣ್ಣದ ತಲೆಸುತ್ತು ಪಾಗುಗಳು – ಇವೆಲ್ಲವೂ ವೇದದ ಕಾಲದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ತೊಟ್ಟಿಯ ಮನೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಳೆಯ ಮಂಚ, ಕಾಲುಮಣೆ, ಚಾಪೆಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕೆಳಗೆ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ನಮ್ಮ ನಡೆ ನುಡಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನೆಗಳು, ಕಥೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು – ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತೃಕೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿಡಬಹುದು;[೧೯] ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡೋಣ.

ಇದಿಷ್ಟನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನಾವು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಾಂತರ, ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಸಂಗಾತದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಗ, ದೇಶಿ' ಎಂದು ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳುಂಟು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವು ಆದರ್ಶವಾಗಿದ್ದು ಸರ್ವಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾತೃಕೆಯಾಗಿರುವುದು; ದೇಶಿಯ ಆಯಾಯ ದೇಶಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾರ್ಗ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಮಾರ್ಗ', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ದೇಶಿ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೇಗಾದರೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.[೨೦]

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತದ ವಿವರ್ತ ವಾದ, ಸಾಂಖ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ ವಾದ – ಇವುಗಳಿಗೂ ಆವರ ಪರಿಣಾಮ ವಾದಕ್ಕೂ (Evolution) ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿರಿ.

೨ See Chapter I in "The Evolution of the Idea of God' by Grant Allen (R.P.A. Series); and compare what the author of "The Village Gods in South India' says in the introduction thereof.

೩ Vide-The Mysore Gazetteer (New Edition) Vol I, Page ೧೩೮

೪ Vide- The Mysore Gazetteer (New Edition) Vol II, Page ೧೮

೫ ಭಾಗವತ, ಏಳನೆಯ ಸ್ಕಂಧ, ತ್ರಯೋದಶಾಧ್ಯಾಯ, ೧೨ನೆಯ ಶ್ಲೋಕ.

೬ ರಾಮಾಯಣ, ಅರಣ್ಯ ಕಾಂಡ, ೩೦ನೆಯ ಸರ್ಗ, ೨೭ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಮೇಲಿನ ತಿಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

೭ Vide - The Bombay Gazetteer (of North Karnataka - art ೭)

೮ Generally speaking, it will be seen from this and from the glossary, that the more a caste Brahmins to superintend its social and religious observances the higher it is hold in social esteem" - The census report, 1901, page 129.

೯ The Mysore Gazetter (New Edition), Vol.I, page 178

೧೦ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದವಿದೆ. Vide - The Mysore Census Report, 1891 & 1901

೧೧ ವೀರಶೈವ ಮಾತ್ರ ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ

೧೨ ಪುಂಸವನ, ಸೀಮಂತೋನ್ನಯನಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಹೂ ಮುಡಿಸುವುದು, ಬಯಕೆ ಊಟ ಮೊದಲಾದವು. ದಹನ (ಖನನ), ಸಂಚಯನ ಸ್ಥಾನೀಯವಾಗಿ ಹಾಲು, ತುಪ್ಪ ಜಾತಕರ್ಮ, ನಾಮಕರಣ, ಚೌಲಗಳು, ವಿವಾಹಾಂಗವಾಗಿ ಉಪನಯನ ಸಮಾವರ್ತಗಳು, ವಿವಾಹದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಮಾಡತಕ್ಕ ಹೋಮಾದಿಗಳು ವಿನಾ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳು. ವಿವಾಹಾಂಗವಾಗಿ ಗರ್ಭಾದಾನ – ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಈ ಕುಲಗಳವರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ.

೧೩ Once a year Soligas perform a feast in commenmoration of their deceases-The Mysore Censurs Report, ೧೯೦೧, page ೫೫೫.

೧೪ Vide - The Mysore Census Report - 1931 Section 349.

೧೫ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಮಾಡಿಸುವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶ್ಲೋಕಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿರಿ.

೧೬ ಈ ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕವಾದವು ನಮ್ಮ ಅವನತಿಯ ಕಾರಣವೆನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಗಳ ನಡೆ ನುಡಿಗಳನ್ನು ನೋಡದೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ''ಹಿಂದೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಸಂಪಿಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಸೌಭಾಗ್ಯವೆಲ್ಲ ಬಂದಿದೆ; ನಾವು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ, ಈಗಲಾದರೂ ಒಂದೆರಡು ಒಳ್ಳೆಯ ಹೂವಾದರೂ ಪೂಜೆ ಮಾಡೋಣ; ಮುಂದಕ್ಕಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲಿ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕವಾದವು ಜನ್ಮಾಂತರವುಂಟೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ, ಮುಂದಕ್ಕೂ ಈ ಜನ್ಮಕ್ಕೂ ಗಂಟು ಹಾಕಿ ತೋರಿಸದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅಪರಾಧ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಈಗ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ತಂದಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ದುಃಖ ಬರದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ವಾದದಿಂದ ಅದೇನು ಅಪರಾಧವೊ ದೈವವೇ ಬಲ್ಲುದು.

೧೭ "There has ever been an attempt to govern the folk customs, popular faith, image worship and public festivals by the

transcendental conceptions of the divinity of man and the transitoriness of this world. The folklore of the Hindus is nothig but the adaptations of their metaphysical culture lore to the instincts and aptitudes of the man in the street or obverselu, the interprectation of the grosser systems of thought and activity with the conceptions of a higher system of life - values and life - attitudes".

- The Folk Element in Hindu Culture : by B.K. Sarkar, Page X

೧೮ "Southern Hinduism grows by induction, i.e. by opposing and as the result of conscious movements against the alien cult and culture. Northern Hindu Culture on the other hand, grows by conduction, i.e. by receiving and assimilating and as result of more or less conscius adaption to the new ideals.'

- The Folk Element in Hindu Culture : by B.K. Sarkar, X

೧೯ 'ರಂಗಭೂಮಿ'ಯ ೭ನೆಯ ಸಂಪುಟದ ೬-೭ನೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿರುವ "ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ವಸ್ತ್ರಭೂಷಣಗಳು", "ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಆಸನಾದಿಗಳು" ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

೨೦ Cf. "Similar conditions of mind produce similar practives, apart from identity of race, or borrowing ideas and manners (Origin of Religions) Then what about the individually of a reace? (D)

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣ ಶರ್ಮ

ವಿಷಯವ್ಯಾಪ್ತಿ - ವೈವಿಧ್ಯ

'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವು. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ನಾಗರಿಕಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬಹಳ ಹಳೆಯ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸುಪರಿಚಿತವಾದುದು. ಓದು-ಬರೆಹ ಬಲ್ಲವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಆ ಪರಿಭಾಷಾ ಪದದ ಅಂತರಾರ್ಥವನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅರಿತವರಾಗಿರುವರು. ರಮಣೀಯಾರ್ಥ, ರಸ, ಭಾವ, ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರ, ಶಬ್ದಾಲಂಕಾರ - ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಾರ್ಗೀಯ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸುವುವೆಂಬುದು ನಾಗರಿಕ ಜನಕುಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಉದಯ ಹೊಂದಿ ನೆಲೆಸಿನಿಂತ ಅನೇಕ ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳೂ, ಧರ್ಮ ಗುರುಪೀಠಗಳೂ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ, ಸಂರಕ್ಷಿಸಿ ಅದರ ಸಂವರ್ಧನೆ - ಸಮೃದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಮಾನವಲೋಕದ ಜೀವನಾನುಭವ - ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯದೃಷ್ಟಿಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಬರೀ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಷ್ಟೇ ಮೀಸಲಾದುದೇ? ಮನಸ್ಸು - ಬುದ್ಧಿ - ಭಾವನೆಗಳು ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ; ಅಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರವಣ - ಮನನಗಳಿಂದ ರಸ - ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕರಿಂದ ದೂರವಾಗಿದ್ದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು, ತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರೂಢಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಳತೆಗೆ ನಿಲುಕದ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದು ವಿವಿಧ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ತೀರ ಹಳೆಯ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಾಗರಿಕರಿಂದ ದುರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಾಗಿದ್ದಿತು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ಹೊಸಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಲಿತವರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಕೀಳ್‌ನೋಟಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಪಂಡಿತವರ್ಗದ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯು ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದಿತು. ರಾಜಕವಿ ನೃಪತುಂಗನು ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿಯವನಾದುದರಿಂದ, ಇಂತಹ ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿರುವನಾದರೂ ಮಧುರಕವಿಯಂತಹ ಮಾರ್ಗೀಯ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಿಯ ಕವಿಗಳು 'ಗೊರವರ ಡುಂಡುಚಿ' 'ಬೇದಿವರೆಯ ಬೀರನ ಕಥೆ' ಎಂದೂ ತೆಗಳಿಯೂ ನುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಡಿತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಏಕದೇಶೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯದಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ತಾವು ತುಳಿದುದೇ ರಾಜ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುವವರುವರು.

ತಾವು ತಿಳಿದುದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವವರವರು. 'ಯದ್ಯದಾಚರತಿಶೇಷ್ಠಃ ತತ್ತದೇವೇ ತರೇ ಜನಾಃ' ಎಂಬ ಭಗವದುಕ್ತಿಯಂತೆ, ನಮ್ಮ ಜನ ಈ ಏಕ ದೇಶೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯವರನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತ ಬಂದು, ತನ್ನ ಸತ್ಯ-ಸೌಂದರ್ಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಂಕುಚಿತ ಗೊಳಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಎಂತಲೇ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಹಿರಿಮೆ-ಹುರುಳು ಗಳನ್ನವರು ಕುರುಡು ನೋಟಗಳಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹುಳುಗಳ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೀಗಳೆದು ನಮ್ಮ ಜನ ಜೇನನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಅದರ ರಸದ ಮಾಧುರ್ಯಕ್ಕೆ ಎರವಾಗುತ್ತಿದ್ದೆ ವಲ್ಲವೇ? ಪಂಡಿತರು ಮೆಚ್ಚಿ ತಲೆದೂಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸುಭಾಷಿತಗಳನ್ನು ಮೀರಿಸುವಂತಹ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುವೆವು ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕರಲ್ಲಿ ಇಂದು ಮೂಡಿದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಒಳ್ಳೆಯ ದಾದೀತು. ಅಂತಹ ಕಾಲ ಈಗ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಇದುವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜನತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠೆ ಮತಧರ್ಮ ನಿಷ್ಠೆ ಜಾತಿ-ಕುಲನಿಷ್ಠೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಭಿಮಾನ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ, ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಲೋಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಹೃದಯ - ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದು ಆದುದರಿಂದ ಒಂದು ವರ್ತುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವರು, ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಂತಲೇ ಪರಸ್ಪರರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು, ಗುಣ- ಶೀಲಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರರು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿ ಇವು ನಮ್ಮನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ತತ್‌ಫಲವೆಂದರೆ ಮಾನವತಾಭಾವ, ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ ವೃತ್ತಿ, ಸದ್ಗುಣಪಾತ, ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿ ಈ ಮನೋವೈಶಾಲ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ ವಾಗಿಯೇ ಇಂದಿನ ಕೆಲವು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ದೃಷ್ಟಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದತ್ತ ಹೊರಳಿದೆ. ಅದೊಂದು ಮಹಾಸಾಗರ! ಅದರ ಮಂಥನದಿಂದ ರಸರತ್ನಗಳನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆಯುವ ಕೆಲಸ ಇದೀಗ ನಡೆಯುತ್ತಲಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸ, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತುಂಬ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವುದೆಂದು, ಜ್ಞಾನಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಿಧ ಮುಖದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಈ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಕುತೂಹಲಿಗಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ.

ಜನಪದ - ಜಾನಪದ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿದುದು, ಈ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೂರನೆಯ ದಶಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ದಿವಂಗತ ರೆವರಂಡ್ ಕಿಟೆಲ್ ಅವರು, ತಮ್ಮ ನಿಘಂಟು ರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರ ಆಡುನುಡಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿರುವರಾದರೂ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದತ್ತ ಅವರು ಲಕ್ಷ್ಯ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಗದ್ಯದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗಾದೆಮಾತು - ಪಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವರೆಂದು ತೋರುವುದು. ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ವ್ಯಾಕರಣಕಾರರಾದ ದಿವಂಗತ ಮುಳಬಾಗಲರು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಬಗೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ದೇಶೀಯ, ಅನ್ಯದೇಶಿಯ, ತತ್ಸಮ, ತದ್ಭವ, ಗ್ರಾಮ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗರ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿರುವರೇ ಹೊರತು, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಜಾಗೃತಿಯ ಹೊಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದ ದಿವಂಗತ ಚುರಮುರಿ, ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಶಾಂತಕವಿ ಮೊದಲಾದವರು, ಕೆಳತರಗತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗರಾಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು; ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಭಾಷೆಗೆ ದೊರೆತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಈ ನಾಟಕಕಾರರು ಕನ್ನಡದ ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವರಷ್ಟೇ!

ಕನ್ನಡ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲು 'ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದ 'ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ - ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ -ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರತೊಡಗಿತು. ಕಲಿತ ಜನಕ್ಕೆ ಅದರ ಅರ್ಥಸ್ವಾರಸ್ಯ. ಕಾವ್ಯಗುಣಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಆಗಲು ತೊಡಗಿತು. ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಹೆಸರುಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ವಿಚಾರ-ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಿಸಿದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾವುವೂ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆ ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥ ಬೋಧಕ ಪರಿಭಾಷಾಪದಗಳೆನಿಸವೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಿರಬಹುದು. ಎಂತಲೇ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿದ್ದ 'ಹಳ್ಳಿಗಳು', 'ಗ್ರಾಮೀಣ', 'ಪಾಮರ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು 'ಜನಪದ', 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪದಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ೧೯೨೨ರಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ಜಯಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ವಿಖ್ಯಾತ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯು 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿತು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಕರಣ ಶುದ್ಧತೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾಷಾಪಂಡಿತರು, 'ಜನಪದ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ 'ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಸಮಸ್ತಪದವನ್ನು ಬಳಸತೊಡಗಿದರು.

ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮ, ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ದರ್ಶನ ಇಲ್ಲದ ಜನಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರಿನ

ಬದಲಾವಣೆಯ ಕಥೆ ಅಚ್ಚರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದನ್ನೀಗ ವಿವರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದರೆ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷಾ ಪದದ ಪೂರ್ಣಾರ್ಥ – ಉಚಿತಾರ್ಥಗಳಿಗಾಗಿ, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಬಹುದು.

ಸಾಮಾನ್ಯರ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ನಗರವಾಸಿಗಳಾದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ರೂಢವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ 'ಹಳ್ಳಿಗರ' 'ಗ್ರಾಮೀಣ' 'ಪಾಮರ' ಎಂಬ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ವಿಶೇಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯೆನಿಸುವುದು. ಎಂತಲೇ ಇದು 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ನೂತನ ನಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ನೂತನನಾಮದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಔಚಿತ್ಯಗಳೇನೆಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು; ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿಮಗೆ ಸಮಾಧಾನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು.

'ಜನಪದ' ಎಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ನಾಮಪದ. ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪದಕ್ಕೆ 'ನಾಗರಿಕವಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ವಸತಿಪ್ರದೇಶ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯನು 'ಜಾನಪದಃ' ಎನಿಸುವನು. ಅದರಂತೆಯೆ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವು 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಪದವಾಗುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ : ಜಾನಪದಕಲೆ, ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯ, ಜಾನಪದ ಸಂಗೀತ – ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದು ವಿಶೇಷಣ ಪೂರ್ವಪದ ಕರ್ಮಧಾರಯ ಸಮಾಸ ರೀತಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇನ್ನು 'ಜಾನಪದಃ' ಎಂಬ ಪು. ನಾಮದೊಂದಿಗೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪದವನ್ನು ತತ್ಪುರುಷ ಸಮಾಸದ ನಿಯಮದಂತೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳಿದರೆ, 'ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಎಂದರೆ ನಾಗರಿಕರಲ್ಲದವರ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದಾಗುವುದು.

ಇಂದು ಅನಭಿಜ್ಞರಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವರು; ನಗರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವರು. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜನರ ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಜೀವನರೀತಿ, ಅಭಿರುಚಿ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯವಾಗಿರುವುವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಜಾನಪದರೇ! ಇವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ, ಅದೆಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ತೋರುವುದು.

ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿಭಾಷಾ ಪದದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು; ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃಗಳಾರೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ರಚನೆಯ ಕಾಲ ದೇಶಗಳೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಒಡೆತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಕ್ಕುದಾರನೂ ಇಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ (ದೇಶ)ವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಒಡೆಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು 'ಜಾನಪದ' ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನೃಪತುಂಗನು ಹೇಳಿದ,

> **'ಕಾವೇರಿಯಿಂದಮಾ ಗೋ –**
> **ದಾವರಿವರಮಿರ್ದ ನಾಡದಾ ಕನ್ನಡದೊಳ್**
> **ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದಂ ವಸು –**
> **ಧಾವಳಯ ವಿಲೀನ ವಿಶದ ವಿಷಯ ವಿಶೇಷಶ ॥**
>
> **(ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ)**

ಎಂಬ ಕಂದಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು 'ದೇಶ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಿರುವನು. ಜನಪದದ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಮಧ್ಯಪದಲೋಪೀ ಕರ್ಮಧಾರಯ ಸಮಸ್ತಪದವಾಗುವುದು. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಪರಿಭಾಷಾಪದವಾದುದರಿಂದ ಇದರ ರೂಪನಿಷ್ಪತ್ತಿ, ಅಭಿಧಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಇಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ದಯೆಯಿಟ್ಟು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು.

ದೇಶೀಯ–ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು

ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಲಾಕ್ಷಣಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಪದ್ಧತಿ, ಮಾರ್ಗೀಯ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ದೇಶೀಯ ಪದ್ಧತಿ' ಎಂದರೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ರೀತಿ. 'ಮಾರ್ಗೀಯ ಪದ್ಧತಿ' ಎಂಬುದು ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಗರಿಕರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನಾ ರೀತಿ. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಮಾನವಕುಲ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ; ಬರುಬರುತ್ತ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾನವಕುಲದ ಪ್ರಾರಂಭದ ನಡೆ–ನುಡಿಗಳೆಲ್ಲ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವಾಗಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದುವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಅವನು ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾಗುತ್ತ ನಡೆದಂತೆ ಅವನು ಆದರ್ಶದ ಕನಸುಗಾರನಾಗುತ್ತ ನಡೆದನು. ಈ ಕನಸಿನ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಹೊರಟ ಆತನ ಜೀವನ

ಸೌಂದರ್ಯ - ಅಭಿರುಚಿಗಳು ವಾಸ್ತವದಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತ ವಿಮುಖವಾಗುತ್ತ ನಡೆದುವು. ನಡೆವಳಿ - ನುಡಿವಳಿಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತಶಾಸ್ತ್ರ ನಿಯಮಗಳ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗತೊಡಗಿದವು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂದಿನ ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ 'ಮಾರ್ಗೀಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಸುಸಂಸ್ಕೃತರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿತು. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಕೈಗಂಬವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀಯ ರೀತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿದವು. ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕರು ತಾವು ಹಿಡಿದ ಮಾರ್ಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದವುಗಳೆಂದೂ ಅಹಂಭಾವದಿಂದ ಸಾರತೊಡಗಿದರು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಬಿಡದೆ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೊರಟಿದ್ದರು.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತರ್ಕಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ, ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನಾ ರೀತಿ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಬರುವಂತಿದೆ. ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಗೀಯರು, ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ದೇಶೀಯ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಬರಬರುತ್ತ ಮಾರ್ಗೀಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜನ ರಸಾನ್ವೇಷಕರು, ದೇಶೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ರಸಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೇನೋ ತಮ್ಮ ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ದೇಶೀಯ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಆದಿಕವಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಂಪನೇ ಮೊದಲಿಗನೇನೋ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅವನು ದೇಶೀಯ ಚೆಲುವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿತನಾದ ನಾಡೋಜ!

ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ವೈಲಕ್ಷಣಗಳು

ದೇಶೀಯ, ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯ ವೈಲಕ್ಷಣಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅದನ್ನೇ ಈಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಬಿಚ್ಚುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ಭಾಷೆ. ದೇಶೀಯ ಎಂದರೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಗೆ ಬಳಸಿದ ಭಾಷೆ. ಎಂದರೆ, ಆ ಆ ಕಾಲದ - ಆ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭಾಷೆ; ಮಾರ್ಗೀಯ ಕೃತಿಕಾರರು ಬಳಸಿದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ, ಪ್ರಚಲಿತವಲ್ಲದ - ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ - ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಜಟಿಲತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೃತಕವಾದ ಭಾಷೆ. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯ ಕಟ್ಟು, ನಡಿಗೆ, ನಾಣ್ನುಡಿ, ಪಡೆನುಡಿ, ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಕನ್ನಡಿಗರ ಒಡೆತನದುವೇ ಆಗಿರುವುವು; ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಪಡೆದ ಎರವಿನ ಸರಕುಗಳಾಗಿರುವುವು; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಸೇವಕರಂತೆ ಕಾಣುವುವು.

ದೇಶೀಯರು ಬಳಸಿದ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲವಸ್ತು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಪರಿಸರದೊಳಗಿನದೇ ಆಗಿರುವುದು; ಮಾರ್ಗೀಯರು ಆಯ್ದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಕನ್ನಡಿಗರ ಜೀವನಕ್ಷಿತಿಜದ ಹೊರಗಿನವಾಗಿರುವುವು; ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆನಿಸುವಂತಹ ಪೌರಾಣಿಕ ಪರಂಪರೆಯವಾಗಿರುವುವು. ದೇಶೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಮಾನವೀಯ ಸ್ವರೂಪ - ಸ್ವಭಾವಗಳು ನೈಜವೆನಿಸುವುವು. ಮಾರ್ಗೀಯರು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ವರ್ಣರಂಜಿತ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿರುವುವು. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜನಜೀವನ ನೋಡಲು ದೊರೆಯುವುದು; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ರಾಜ-ಸಾಮ್ರಾಟರ, ದೇವ-ದೇವತೆಗಳ, ಯಕ್ಷ-ರಾಕ್ಷಸರ, ಕಿನ್ನರ-ಕಿಂಪುರುಷರ ಅದ್ಭುತ ರಮ್ಯಜೀವನದ ದೃಶ್ಯಗಳೇ ತುಂಬಿ ನಿಂತಿರುವುವು.

ಜಾನಪದ ಕೃತಿಗಳ ಗದ್ಯಭಾಷೆಯ ಸರಳ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕುಣಿತದ ನಡಿಗೆಯ ರೀತಿಯೆ ಒಂದು ಬಗೆ; ಅಭಿಜಾತ (ಮಾರ್ಗೀಯ) ಕೃತಿಗಳ ಗದ್ಯ ರಚನೆಯ ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಗತಿಯೇ ಒಂದು ಬಗೆ. ಜಾನಪದ ಪದ್ಯರಚನೆಯು ಘಟಕಗಳಾದ ಗೇಯ ಯೋಗ್ಯ ಅಂಶಗಣಗಳ ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ, ಮಾರ್ಗೀಯರ ಅಕ್ಷರಗಣ ವೃತ್ತ, ಕಂದಪದ್ಯ, ಆರ್ಯಾವೃತ್ತ, ರಗಳೆಗಳ ಪದ್ಧತಿಯೆ ಬೇರೆ ವಿಧ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ವರ್ಣಕಶೈಲಿ ಜಾನಪದರದು; ಅರ್ಥ-ಭಾವಗಳನ್ನು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಭಾವ-ರಸಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಕಠಿಣವೆನಿಸುವಂತಹ ವಸ್ತುಶೈಲಿ ಅಭಿಜಾತರು; ಮೊದಲನೆಯದು ದ್ರಾಕ್ಷಾಪಾಕ; ಎರಡನೆಯದು ನಾರಿಕೇಳ ಪಾಕ. ಈ ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸ, ಆಸ್ವಾದಗಳು ನೀರಸವಾಗಿಯೂ, ಅಸಹಜವೆಂದೂ, ಬಹುಜನರಿಗೆ ಎನಿಸತೊಡಗಿದ ಮೇಲೆಯೇ, ಮಾರ್ಗೀಯರು ದೇಶೀಯರ ಸಹಕಾರ ಬಯಸಬೇಕಾಯಿತು. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಷಟ್ಪದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ತ್ರಿಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವು ಈ ಸಹಕಾರದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಫಲಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಂದುವಾದರೂ ಅವು ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರಳತೆಯನ್ನೂ, ಸಹಜತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ, ಅಭಿಜಾತವರ್ಗದವರು ಜಾನಪದರನ್ನು ಹೀನವೆಂದು ಕಾಣುವ

ಆಭಾಸ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣ ವಿಶೇಷ

ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆಯೋ ಹಾಗೆ ಜಾನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ ಹೃದಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನೂ ಸುಖ-ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಜೀವನವನ್ನು ಬಯಸುವನು. ಗುಂಪುಗೂಡಿ ಬದುಕಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಅವಯವಗಳ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನೂ ಧ್ವನಿ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡನು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧ್ವನಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸತೊಡಗಿದವು. ಈ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಧ್ವನಿ ಸಂಕೇತಗಳೇ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ, ಕೆಲವು ವಸ್ತುಸೂಚಕ ಪದಗಳಾದುವು; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಭಾವಸೂಚಕ ಪದಗಳೆನಿಸಿದುವು; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯಾಸೂಚಕ ಪದಗಳಾಗಿ ನಿಂತುವು. ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಚಿತಾರ್ಥ ಬೋಧೆಯಾಗುವಂತೆ, ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳುವ ಪೂರ್ಣವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾಲ ಗತಿಸಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಥಮಿಕಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದಾಟಿದಾಗ, ಮಾನವರ ಗುಂಪು ಮಾತುಗಳಿಂದ ಜೀವನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸತೊಡಗಿತು. ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಲಿಪಿಯ ಅಗತ್ಯದ ಅರಿವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುದರಿಂದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಜಂಗುಳಿಯ ಭಾಷೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಹೀಗೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದರಿಗೂ ಲಿಪಿಯ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡಿರಲಾರದು. ಎಂತಲೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅನೇಕ ಕಾಲಗಳವರೆಗೆ ಶ್ರವಣ-ಎಂದರೆ ಕಿವಿಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ತಾಗಿಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿಯೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಂದು ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಾತು. ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವೇ ಹೊರುತು, ಕಾಲಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದುದಾದುರಿಂದ, ಇಂದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇಂದಿನವರ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನೇ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮೂಲ ಜಾನಪದರ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಇಂದು ಎಂತೆಂತಹ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕಂಡುಹಿಡಿದು ವಿವರಿಸಲಾರರು. ಜನರ ಆಡುವ ನುಡಿಯು ಮಾರ್ಪಟ್ಟಂತೆಲ್ಲ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಅಭಿಜಾತ ವ್ಯಾಕರಣಪಂಡಿತರು, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಭಾಷೆ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು, ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥಬೋಧೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಎಂತಹ ಗಾವಿಲರ ಭಾಷೆಯೂ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲತತ್ತ್ವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೆ ಅದು ಬೆಳೆದು ಬಾಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದರ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ಕ್ರಮನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದುದರಿಂದ, ಬರೆಯಬೇಕೆಂದರೆ, ಆ ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು. ಷಟ್ಪದಿ-ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕವಿವರ್ಯರೂ ನಮಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯಾಕರಣನಿಯಮಗಳ ಗೊಡವೆ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಸ್ವೈರವೆನಿಸಿದರೂ ಅರ್ಥಬೋಧೆಗೆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತಾರದ ಜಾನಪದ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಆ ಮಹಾಕವಿಗಳು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಜಾನಪದಕುಲದಲ್ಲಿ ಲಯಬದ್ಧವಾದ ಕುಣಿತ – ಹಾಡುಗಳು, ಎಂದಿನಿಂದಲೋ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಎಂತಲೇ ಅವರ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯವೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಯಗತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಮಿತವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ಗಣಗಳ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳೂ ಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ; ಮಾತ್ರಾ ಗಣಗಳ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳೂ ಬೇಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಗೇಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅನಿಯಮಿತ ಮಾತ್ರೆ. ಅನಿಯಮಿತ ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದಲೇ ಕೂಡಿದ ಶಬ್ದದ ಇಟ್ಟಿಗೆಳಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಇವರ ಗೇಯಗಣಪದ್ಧತಿಯ ಗುಣದ ಅರಿಕೆಯಾದ ಮೇಲೆ, ಈ ಜಾನಪದ ಗಣಪದ್ಧತಿಯನ್ನು 'ಅಂಶಗಣ' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಹೆಸರಿಟ್ಟರು. ಇವರು ಬಳಸಿದ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಶಬ್ದಗಣಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ನೋಡಿ ಅವುಗಳಿಗೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಗಣ' 'ವಿಷ್ಣುಗಣ' 'ರುದ್ರಗಣ' ಎಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರು.

ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರು ಪ್ರಾಸನಿಯಮದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾದವರಲ್ಲವಾದರೂ, ಪ್ರಾಸಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಕಿವಿ-ಮನಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಬಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾಸಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಇವರು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಪ್ರಾಸ ಪದ್ಧತಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಇದೆಯಾದರೂ ಅದು ಎಳೆದು ತಂದ ದುರ್ಬೋಧ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ರಚಿಸಿದುದಲ್ಲ; ಇದರಂತೆಯೆ ಇವರು ಬಳಸುವ ಅರ್ಥಾಲಂಕಾರಗಳು ವಾಸ್ತವಾಗಿವೆ ಹೊರತು, ಕವಿಸಮಯದ ಕೃತ್ರಿಮತೆಯ ಸಂತಾನಗಳಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯ ಜೀವಾನುಭವ, ಲೋಕಪರಿಚಯ ಮೊದಲಾದ ನೈಜಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ

ಪ್ರಧಾನಸ್ಥಾನವಿರುವುದು. ಇವರು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿರಿಸಿದ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು ಕೂಡ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಿಂದ ಸಿಡಿದು ನಿಂತವರಲ್ಲ. ಈ ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು ಕೂಡ ಮಾನವರಂತೆಯೆ ಆಡುವುವು, ಆಳುವುವು, ನಗುವುವು, ತಿನ್ನುವುವು, ಉಣ್ಣುವುವು, ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಟಿಸುವುವು. ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ಕರುಣೆ, ಹಾಸ್ಯರಸಗಳ ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಪ್ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅವರು ರಸದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸವಿಗಾರರಾದವರಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳು.

ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನೇತಿಹಾಸ

ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಭಾವದ ಮೂಲಕ, ನಾಗರಿಕಜೀವನದ ಇತಿಹಾಸ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಜಾನಪದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಇತಿಹಾಸವು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬೇಕು? ಹೇಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕು? ನಾಗರಿಕಲೋಕದ ಇತಿಹಾಸ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಲಿಖಿತವಾಙ್ಮಯದ ಮೂಲಕ, ವಾಸ್ತವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಶೋಧಕರು, ಅಲ್ಪ-ಸ್ವಲ್ಪ ಸತ್ಯೇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ, ಅವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ರಾಜ-ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ, ಧರ್ಮಪೀಠಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ, ಮಾಂಡಲಿಕ-ಮನ್ನೆಯವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸತ್ಯೇತಿಹಾಸದ ಸಂಶೋಧನಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಬಹುದಷ್ಟೇ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಜೀವನದ - ಎಂದರೆ ಜಾನಪದದ ನಡೆವಳಿ-ನುಡಿವಳಿಗಳ ನೈಜಚಿತ್ರಣವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಲಾರವು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅವರ ಐಹಿಕಜೀವನದ ರೀತಿನೀತಿಗಳು, ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ- ಭಾವನೆಗಳು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಶೆ-ಅಭಿರುಚಿಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು-ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸಾಧನೆಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು, ಕೆಲವೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಗುಣವರ್ಣನೆಗಳು-ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಸಂಶೋಧಕ ದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುವು. ಆ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳಿಂದ, ಕೆಲವೊಂದು ಕೃತಿಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ : ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಮಾಜ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ರಾಯ ಸತ್ತ ಹಾವಳಿ' ಎಂಬ ಪಡೆನುಡಿಯನ್ನು ಬಳಸುವರು. ಇದು ವಿಜಯನಗರದ ರಾಮರಾಯನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತನಂತರದ ವಿಪ್ಲವಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದ್ದವರ ಒಡನುಡಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಬಾಜೀರಾಯನ ಮಗಾ ಆಗ್ಯಾನ್' ಎಂದಿರುವ ಜಾನಪದ ವಿಡಂಬನವಾಕ್ಯ, ಎರಡನೆಯ ಬಾಜೀರಾಯನ ಸಿರಿವಂತಿಕೆಯ ವಿಲಾಸ ಜೀವನದ ನೆನಪನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಇದರಂತೆಯೇ,

'ಮಾಳಿಗಿ ಮ್ಯಾಗಿನ ಹುಲ್ಲ ಗಾಳಿಗೆ ಹಾರಿದ್ಹಾಂಗ
ಯಾಳೆ ಬಂದಾಗ ಯಾರಿಲ್ಲ - ಬಾಬಾಸಾಯ್ಬ
ಗಾಳಿಗೆ ಬಾಯ ಬಿಡತಾನೋ!'

ಎಂದಿರುವ ತ್ರಿಪದಿ, ತನ್ನ ಯೋಜನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಫಲವಾಗಿ ನಿರುಪಾಯನಾಗಿ ಕಂಗೆಟ್ಟು ನಿಂತ, ಬಂಡಾಯ ಹೂಡಿದ ನರಗುಂದ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು.

'ಕಿತ್ತೂರ ಮಲಸರ್ಜ ಎತ್ತ (ಎಂತಹ) ಪುಣ್ಣೇವಂತ
ದತ್ತಗೇಡ್ಯೊಬ್ಬ ಮಗಹುಟ್ಟಿ-ಕಳಕೊಂಡ
ಕಿತ್ತೂರ ನಾಡ ಸಿರಿಮಾನ್ಯ!'

ಇದು ಕಿತ್ತೂರುಸಂಸ್ಥಾನದ ಪತನದ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಬಿಟ್ಟ ಬಿಸಿಯುಸಿರಲ್ಲವೇ? ಇದರಂತೆಯೆ ಒಬ್ಬನ ಅಯೋಗ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವಾಗ 'ತನಗರೇ ಒಂದು ಕವಡೀ ಕಿಮ್ಮತ್ತು ಇಲ್ಲ; ಇಲ್ಲಿ ಬಡಾಯಿ ಕೊಚ್ಚತಾ!' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಬಳಸುವರು; ಈ ಮಾತು ಕವಡೆಗಳನ್ನು ವಿನಿಯಧನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.

ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಜೀವನರಮ್ಯ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ; ಅವುಗಳಿಂದ ಅವರ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನೂ ಇಂದಿನ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

'ಕುಂಬಾರ ನಿನಗ್ಯಾಕೊ ರಂಬಿಮಾಟದ ಹೆಣ್ಣು
ತುಂಬಂದಿ ಕೆಸರ ತುಳಿಯಂದಿ-ಸುಟಗಡಿಗಿ
ಹೊತ್ತು ಸಂತ್ಯಾಗ ಮಾರಂದಿ!'

ಇದು ಕುಂಬಾರ ಮನೆಯ ಚಿತ್ರಣವಾದರೆ, ಇದೋ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿರಿ, ಊರ ಗೌಡನ ಓಲೆಕಾರನ ಗೋಳಿನ ಮಾದರಿಯಿದು :

'ವಾಲಿಕಾರಾ ನಿನಗ ಒಳ್ಳೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಕೊ?
ನೀ ಹ್ವಾದಿ ರಾಜೆ ತಿರುಗೂತ-ಮನಿಮಡದಿ
ಬಾಡುವಳೋ ಬಾಳಿಸುಳಿಹಾಂಗ!'

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಗತನ ವಿಷಮವೆನಿಸಿದಾಗ, ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯಿಯ

ಅಳಲಿನ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಮ್ಮಿದ ಮಾತುಗಳಿವು :

'ಮಲ್ಲಿಗಿಯಂಥ ಮಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿತ್ತೋ ಒಗತಾನ
ಹುಲ್ಲಹೊರಿ ಬೆಂಕಿಗೊಗದ್ಹಾಂಗ - ಗುಡ್ಡದ
ಕಲ್ಲಿಗೆ ಧಾರಿಯೆರಿದ್ಹಾಂಗ!'

ಗಂಡನ ಕರಕರೆಯಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಕಲ್ಲುಮನದವಳಾದ ಕುಲಸತಿಯ ದಿಟ್ಟನುಡಿಯಿದು :

'ಕರಿಯ ಹೆಂಡತಿಯಂತ ಕರಕರೀ ಮಾಡದಿರೋ
ಹರಕೊಳ್ಳೊ ನಿನ್ನ ಗುಳದಾಳಿ-ತವರೂರ
ರೈತರ ಮಗಳಾಗಿ ಇರತೇನೋ!'

ಗರತಿಯ ಪತಿಭಕ್ತಿಯ - ಔದಾರ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವನಚಿತ್ರ ವಿದು :

'ಸಾಲ -ಸಮದಾ ಮಾಡಿ ಸೂಳಿಗೆ ಸೀರಿಯ ತಂದ;
ಸಾವುಕಾರಣ್ಣ ಎಳೆವಾಗ-ಆ ಸೂಳಿ
ಮಾಳಿಗೀ ಏರಿ ನಗತಾಳ!'

ಇಲ್ಲಿಯದು ಸೂಳೆಯರ ಕೀಳುನಡತೆಯ ಪರಿಯಾಯಿತು; ಮುಂದೆ ನಡೆದ ಸಂಗತಿ ನೋಡಿರಿ.

'ಸಾಲ ಸಮದಾ ಮಾಡಿ ಸೂಳಿಗೆ ಸೀರಿಯ ತಂದ;
ಸಾವುಕಾರಣ್ಣ ಎಳೆವಾಗ ಮನಿ ಮಡದಿ
ವಾಲಿ ಉಚ್ಚ್ಯೋಗದು ನಿಂತಾಳ!'

ಗಂಡನ ಗಂಡಾಂತರ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಗರತಿಯರು ಎಂತಹ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಚಿತ್ರವಿದು. ಕನ್ನಡಿಗರ ಜೀವನ, ಸ್ವಭಾವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣೆದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕಿರುವಾಡುಗಳು, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಸು-ಹೊಕ್ಕುಗಳಾಗಿ ಇರುವುವು.

ಅನ್ನ, ನೀರು, ಕಾವ್ಯ

ಡಾ. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್

ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈಗ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿದ್ದಷ್ಟು ಈಗ ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಆ ಹಾಡುಗಳು ಜನರ ಬಾಯಿಂದ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಯಲ್ಲಂತೂ ರೈತನಿಗೂ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಸೀಮೆಗೆ ಕವಿದಿರುವ ಮಂಕಿನ ಬಹುಭಾಗವು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ರೈತನ ಜೀವನ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಮುಕಿಹೋಗಿದೆ. ರಾಗಿಯ ಮುದ್ದೆಯನ್ನೂ ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿಯ ನೀರನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮನೆ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲಾ ದುಡಿದರೂ ಸಾಲದಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಇನ್ನಾವುದರ ಮೇಲೂ ಆಸೆಯುಂಟಾಗದಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮರೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಳಬರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದುದು. ಈಗಿನ ಕಾಲದ ಪಡ್ಡೆ ಹುಡುಗರಾದ ಹಳ್ಳಿಯ ರೈತರಿಗೂ ರೈತಗಿತ್ತಿಯರಿಗೂ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತೇ ಆಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ಉಪಕಾರವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಮನೆ ಮುಂದೆ ಬಯಲಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ೨೦-೩೦ ಮೈಲಿ ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಓಡುವ ಗೌಡರುಗಳಿಂದ ಇಂತಹ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯ ದೊರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ನಾವು ಹಳ್ಳಿಯ ಮುದುಕಿಯರನ್ನೇ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಯಿತು. ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖಂಡವಾದ ಗೌಡನೊಬ್ಬನನ್ನು ''ನಿನ್ನ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಹಳೆಯ 'ಪದಗಳು' ಯಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತವೋ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಹೇಳಿಸು'' ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ''ಸ್ವಾಮಿ, ಅವೆಲ್ಲಾ ಯಾರಿಗೆ ಈಗ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾನೂ ಗ್ರಾಮಫೋನು ತರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅದರ ಸಂಗೀತ ಕೇಳಬಹುದು'' ಎಂದನು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯವರಿಂದ ಹೇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲಾ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಬಡವರಾದವರು ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೂ ಕೊಡಲು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಜೀವನ ಕದನದ ಆರ್ತನಾದದಲ್ಲಿ ಕಿವಿಗೇ ಕೇಳಿಸದೆ ಲೀನವಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈಗ ನಮಗೇಕೆ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಹಳ್ಳಿಗರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ : ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಯೊಬ್ಬನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ರತ್ನಗಳು ಮೂರು - ಅನ್ನ, ನೀರು, ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು

ಈ ಮೂರು ರತ್ನಗಳನ್ನೂ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ''ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಯಾಕೆ?'' ಎಂದು ಕೇಳುವವರಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಒಂದಲ್ಲ ಎರಡು ರತ್ನಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ಕರಗತವಾಗಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವಾಗ ಹಸಿವಿನ ಬಾಧೆ ಅಡಗಿತೋ ಅವನಿಗೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಬೇಕಾಗುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಾದ ಹಳ್ಳಿಗರು ಅಂತಹ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ಅವರ ಸಂತತಿಯಾದರೂ ಇಂದಿನ ಹಳ್ಳಿಯವರು ಆ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಎಂದು ಕೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ದೇವರು, ವರ್ಣನೆ, ಸಂಸಾರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಹಳ್ಳಿಯವರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವು ಈ ಮೂರು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವೆಂದು ನಮಗೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಡುಗಳು ಇರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಈ ಭಾಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾಡಿದವರು ನಾವೇ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ದೊರೆತಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾವಿರಾರು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಡುಗಳಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ದೊರೆಯಿತೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು.

ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹೊರಡುವವರಿಗೆ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣಗಳೂ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳೂ ರೈತರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳೂ ಕೂಡ ರೈತನ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಹೊಸ ಪದಗಳಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಂಖ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೋಂಕು, ಸೊಂಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ರೈತನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಹಾಡುಗಳ ಸರಿಯಾದ ರೂಪವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲು ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿದ್ದುವುದೂ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಅಪಾಯಕರವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಆಗದಿರಲಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅವು ದೊರೆತಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹೊರಡುವವರಿಗೆ, ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾದ ಹಾಡುಗಳೂ ಒಂದು ಹಾಡಿನಲ್ಲೇ ಒಂದೇ ಚರಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಇರುವ ಹಾಡುಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಒಂದು ಕಡೆ –

ಅಂದಾಕೆ ಅರ್ಕಲ್ಗೂಡು ಚಂದಾಕೆ ನರಸೀಪುರ
ಚಿತ್ತರದ ಗೊಂಬೆ ಗೊರವೂರು । ಬೀದೀಯ
ಹದಿನಾರು ತೇರು ಹರಿದಾವು
ಎಂಬ ಪದ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ –
ಅಂದಾಕೆ ಅರ್ಕಲ್ಗೂಡು ಚೆಂದಾಕೆ ನರಸೀಪುರ
ಚಿತ್ತರದ ಗೊಂಬೆ ಮಡಿಕೇರಿ । ಬೀದೀಯ
ಕಂಭ ಕಂಭಕ್ಕೆ ಮರಿದೀಪ
ಎಂಬ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಪದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ –
ರಾಗೀಯ ಹೊಲವನ್ ಬಿಟ್ಟು ರಾಜ್ಯವಾಳೋ ಗಂಡನ್ ಬಿಟ್ಟು
ನಿನಗಾಗಿ ನಾನು ಬಂದೆನೊ । ಗೆಣೆಕಾರ
ನಿನಗಾಗಿ ನಾನು ಬಂದೆನೊ
ಎಂಬುದು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ –
ಉದ್ದೀನ ಹೊಲವನ್ ಬಿಟ್ಟು ಮುದ್ದಾಡೊ ಗಂಡನ್ ಬಿಟ್ಟು
ನಿನಗಾಗಿ ನಾನು ಬಂದೆನೊ । ಗೆಣೆಕಾರ
ನಿನಗಾಗಿ ನಾನು ಬಂದೆನೊ

ಎಂಬುದು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಇಷ್ಟೊಂದು ಹಾಡುಗಳು ಇರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವುಂಟಾಯಿತು. ಗುಂಡಲುಪೇಟೆಯಿಂದ ನಂಜನಗೂಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಡಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ರಾತ್ರಿ ಕುಳಿತಿದ್ದೆವು. ಗಾಡಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಪ್ರಯಾಣದ ಬೇಸರಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಿತು. ಗಾಡಿಯವನಿಗೆ ಒಂದು ಪದ ಹೇಳು ಎಂದೆವು. ಅವನು 'ಬರೋಕಿಲ್ಲ' ಎಂದನು. ಆಗ ನಾವೇ –

ಪಿಲ್ಲಿ ಕಾಲಿನವಳೆ ಪಿರಿಯಪಟ್ಟಣದವಳೆ
ಕಲ್ಲಮೇಲೆ ಕಾಲ ತೊಳೆಯೋಳೆ । ಮಾವನ ಮಗಳೆ
ಪಿಲ್ಲಿಯ ಸರಕೆ ಬೆಲೆ ಹೇಳೆ
ಗುಂಡ್ಲು ಪೇಟೆಯವಳೆ ಗುಲಗಂಜಿ ನೆರಿಯವಳೆ

ಗುಂಡ್ಗಲ್ಲಿ ನೀರ ಮೊಗೆವವಳೆ । ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ
ಗುಂಡಿ ರವಿಕೆಗೆ ಬೆಲೆ ಮಾಡೆ

ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಳ್ಳೆ ಬಿರುಸಾದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದೆವು. ಗಾಡಿಯವನಿಗೆ ಸಂಗೀತಗಾರರನ್ನು ಕೆಣಕಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಅವನು ತನ್ನ ದಪ್ಪವಾದ ತುಂಬಿದ ಎತ್ತಿದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಿದನು. ಆ ಹಾಡಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಎಳೆದ ಕ್ಯಾ ಹ ಹ ಎಂಬುದು ಸುಮಾರು ಒಂದು ಫರ್ಲಾಂಗಿನವರೆಗೆ ಇರುಳಿನ ನಿಶ್ಶಬ್ದತೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ನಾವೂ ಅವನಿಗೆ ಹಾಡಿನ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ ಕೊಟ್ಟೆವು. ಮೊದಲು ಮೊದಲು ಅವನ ಹಾಡಿನ ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲೇ ಇಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರ; ರಾಗವಾದ ಸದ್ದು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ಗಂಟೆ ನಾವು ಹಾಡಿದ ನಂತರ ನಮ್ಮ ಗಂಟಲು ಒಣಗಿ ಹೋಯಿತು. ನಾಲಗೆಯು ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಮಾತೇ ಹೊರಡದಾಯಿತು. ಆಯಾಸದಿಂದ ಮೈ ಬೆವತು ಕತ್ತು ಕಿವಿ ಗದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ನೋಯಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಧ್ವನಿಯು, ಕೀರಲು ದನಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಗಾಡಿಯವನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸೋತಂತೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಹಾಡಿಗೂ ಅವನು ಪರೆಯುಜ್ಜಿದ ಹಾವಿನಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದನು. ಅವನ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದೊಂದು ಪದದಿದಂದಲೂ ಅವನ ನಾಲಗೆ ಮಸೆದು ಹರಿತವಾಗಿ ಹದವಾಗಿ ಹಗುರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರಿತು. ಹಾಡುಗಳ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಅವನಿಗೆ ಸೋಲುವುದಂತೂ ಇರಲಿ. ಆ ಗಂಟಲಿನಿಂದ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಬಿಡುವಿಲ್ಲದೆ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದ ಆ ದನಿಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೆದರಿದೆವು. ಹಾಡನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ''ಯಾವೂರಯ್ಯ ನಿನ್ನದು'' ಎಂದೆ. ಗಾಡಿಯವನು ''ನಂಜನಗೂಡುವರೆಗೆ ಸೈ ಏನು ಬಾಜಿ?'' ಎಂದು ಗದರಿದನು. ನಾವು ''ಅಯ್ಯ ನಂಜನಗೂಡಲ್ಲ, ಮೈಸೂರುವರೆಗಾದರೂ ನೀನು ಸೈ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ, ನಿನ್ನ ಗಂಟಲಿಗೆ ದೇವರು ಆ ತ್ರಾಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ನಿನ್ನೊಂದಿಗೆ ಬಾಜಿ ಕಟ್ಟಿ ಗೆಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ, ನಿನ್ನಿಂದ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ನಮಗೆ ಬಂದ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದೆವು'' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡಿದೆವು.

ನಾವು ಗಾಡಿಯವನೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ವಿಷಯ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ನಾವು ಯಾರ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಿದರೂ ಗಾಡಿಯವನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಯೋಚಿಸದೆ ಅದೇ ಹಾಡನ್ನೇ ನಮಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ನಾವು ಹಾಡಿದ ತ್ರಿಪದಿಗೆ ತನ್ನದಾದ ಬೇರೆ ಒಂದು ಚರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಇದರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ಹೊಸ 'ಪದವೇ' ಆಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಮೂಲ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡಿದವರು ನಾವೇ ಆದರೂ, ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಗಾಡಿಯವನು ಸೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚರಣ ಅವನ ಆಶುಕವಿತೆಯೇ ಆದರೂ, ನಮ್ಮ ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತ್ರಿಪದಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದಿತು.

ನಾವು –

ಹಟ್ಟೀ ಕಲ್ಲೀಗೆ ಪುಟ್ಟ ಗಂಧವಾನಿಕ್ಕಿ
ಪುಟಬಾಳೆ ಹಣ್ಣ ಸುಲಿದಿಕ್ಕಿ ಒಳಗಿರೊ
ಸಿಸ್ತೇರು ಬಂದಕ್ಕಿ ತೊಳಸ್ಯಾರೊ
ಎಂದು ಹಾಡಿದರೆ ಗಾಡಿಯವನು –
ಹಾದೀ ಕಲ್ಲೀಗೆ ತೇದ ಗಂಧವನಿಕ್ಕಿ
ಬೂದು ಬಾಳೆಹಣ್ಣ ಸುಲದಿಕ್ಕಿ ಒಳಗಿರೊ
ಬಾಲೆ ಬಂದಕ್ಕಿ ತೊಳಸ್ಯಾಳೊ

ಎಂದು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ನಾವು –

ಅಪ್ಪ ಮಾದಯ್ಯನ ಗುಡಿಯ ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ
ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಕವಲು ಮರಹುಟ್ಟಿ । ಮಾದೇವ್ನ
ತುಪ್ಪ ಮಾರೋರ್ಗೆ ನೆರಳಾದೊ

ಎಂದರೆ, ಗಾಡಿಯವನು –

ಅಪ್ಪ ಮಾದಯ್ನ ತೆಪ್ಪತೇರಿನ ಮೇಲೆ
ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಕೋಟೆ ನವಿಲ್ಹಿಂಡು । ಕೂತ್ಕೊಂಡು
ಕಪ್ಪ ತುಂಬೀವೊ ಕಳಸಾಕ್ಕೆ

ಹಾಗೆಯೇ –

ನೀಲಿನಾಮದ ಗೊಲ್ಲಾರ್ರುಡುಗಿ
ಹಾಲು ಮಾರುತ ಬಂದಾಳಾಕೆ
ಹಾಲು ಮಾರಿದ ಸುಂಕ ಕೇಳಿದರೆ
ನೀಲಿ ನಾಮವ ತೋರಿಯಾಳೆ

ಎಂದರೆ ಗಾಡಿಯವನು –

ಹಸರು ಕಡಗದ ಗೊಲ್ಲಾರ್ರುಡುಗಿ
ಮೊಸರು ಮಾರುತ ಬಂದಳಾಕೆ
ಮೊಸರು ಮಾರಿದ ಸುಂಕ ಕೇಳಿದರೆ
ಹಸಿರು ಕಡಗವ ತೋರ್ರ್ಯಾಳೆ

ಎಂದೂ, ನಾವು –

'ದಂಡೀನ ಹಾದೀಲಿ ಗೊಂಡೇವ ಮಾರುವವಳೆ' ಎಂದರೆ
ದಂಡಿನ ಹಾದೀಲಿ ದನ ಬರುವ ಓಣೇಲಿ'

ಎಂದೂ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳೂ ಮೊದಲು ಮೊದಲು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ ಭಾವಗಳನ್ನು ರೈತರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದವು. ರೈತನು ತನ್ನ ಸುಖ, ತನ್ನ ನೋವು, ತನ್ನ ಆಸೆ, ಸಂಶಯ, ಭಯ, ನಚ್ಚು, ಮಾತೃಪ್ರೇಮ, ಗಂಡನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವ, ಬಂಜೆತನದ ಕಷ್ಟ, ದೇವರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಉಂಟಾದ ಆನಂದ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಒಂದು ವಿನೋದ, ಹಾಸ್ಯ– ಇವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು, ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ತೃಪ್ತಿಗೆ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಹೀಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯುಂಟಾಗಿ ಒಂದೇ ಭಾವವು ಹತ್ತಾರು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ, ಒಂದೇ ಕಡೆ ಇರುವ ಹಾಡುಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಅನೇಕವೇಳೆ ಪುನರುಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಮಾತಿನ ಗರಡಿಯಾಗಿಯೂ ತೋರುವುವು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪುನರುಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಆ ಕವಿತೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಾರದು.

''ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನತೆಯ, ಹಳ್ಳಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟದ ಸಹಜವಾದ ಊರುಗೋಲು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅತ್ಯಂತ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನ 'ಜ್ಞಾನವಿವೇಕ'ಗಳು ಆಗ ಹೇಗಿದ್ದವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಬಿಟ್ಟುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಮಟ್ಟಿನ ಕಾವ್ಯ ಭಾವ ಕಡಿಮೆ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಾಳಿನ ಒಂದು ಕುಡಿ. ಬಾಳಿನಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಹಳ್ಳಿಯವರ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮರಸವಾಗುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು, ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ ಅದು. ಬಾಳ್ವೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊಮ್ಮಿದ ಹರ್ಷಸಾಹಿತ್ಯ ಅದು. ಈ ರಸೋದಧಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗೂ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಜೀವನದ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳು ಅನುಭವವಾಗುವುದು ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಅದರ ಪೂರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುವವರಿಗೆ. ಹಳ್ಳಿಯವರು ಬಾಳಿನಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ವಿಮುಖರಾದವರಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಶಾವಾದಿಗಳೇ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಕಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬಾಳಬೇಕಾದ ಅವರು ಆಶಾವಾದಿಗಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಜೀವಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟ ಗಳಿಗೆಗಳಿಗೆಗೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರೈತ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಅನಾದಿ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವರು ಯಾರು? ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಪೌರುಷೇಯ ವೆಂದರೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ. ವಸಂತದಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಪಗಳು ಅರಳುವಂತೆ, ಹಿಮದಲ್ಲಿ ಸೊರಗುವಂತೆ ರೈತನೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹಿಗ್ಗಿನೊಂದಿಗೆ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾ ಕುಗ್ಗಿನೊಂದಿಗೆ ಕುಗ್ಗುತ್ತಾ ವೃಕ್ಷಗಳಂತೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ನದಿಗಳಂತೆ ಪಕ್ಷಿಗಳಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಾಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ, ಜೀವನದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬೇಸರಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ದುಡಿತದ ಬಡತನದ ಅನ್ಯಾಯದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ರೈತನೂ ಗಳಿಗೆ ಗಳಿಗೆಗೂ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ''ಈ ಜಗತ್ತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬಾಳು ನಿಜ. ಜೀವನದ ಹೋರಾಟವೂ ನಿಜ. ಈ ಹೋರಾಟದ ನಡುವೆ ನಾವು ಕದ್ದು ಸವಿಯುವ ಸುಖ ಆನಂದಗಳೂ ನಿಜ'' ಎಂಬುದು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಿರುಳು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು ಈ ಆಶಾವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ.

ತ್ರಿಪದಿ ವರ್ಣಕ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಇದರದು ದ್ರಾವಿಡ, ಜನಪದ ಮಾರ್ಗ. ವರ್ಣಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತ್ರಿಪದಿಯೇ ಕೇಂದ್ರ. ತ್ರಿಪದಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಹಳೆಯ ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತವೆಂದೂ ಇದರ ಮಾದರಿ ಪುರಾತನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹ ದೊರೆಯುವುದೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದುದು ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಶರಣರ ವಚನ, ದಾಸರಪದ ಮುಂತಾದುವು. ಸರ್ವಜ್ಞಕವಿಗೆ, ತ್ರಿಪದಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರಗತವಾಗಿತ್ತು. ತ್ರಿಪದಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಕನ್ನಡ ಗಾಯತ್ರಿ. ಸೂಳೆಯರು, ಗರತಿಯರು, ಡೊಂಬರು, ಜಂಗಮರು, ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಕೊರವಂಜಿಗಳು, ಶಕುನ ಹೇಳುವವರು ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಜೀವರಸವನ್ನು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂರ್ತಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಪೂರ್ಣ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಬಿದರೆ ಹೈದರಾಬಾದು ಉತ್ತರದ ತುದಿಯಿಂದ ಕೊಯಮತ್ತೂರು ನೀಲಗಿರಿ ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿಯವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕ ಒಂದೇ. ಇಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಹೃದಯ ಒಂದೇ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಮರೆಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹೃದಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈ ಹಾಡುಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ

ಸಮನಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನವೇ ಕಾವ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳೇ ಕಥಾನಾಯಕಿ ನಾಯಕರು. ಇಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಗುರು ಲಘು ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಈ ತ್ರಿಪದಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಜೀವನವೇ ದೇವತೆ. ಹೆಣ್ಣುಗಳೇ ಋಷಿಗಳು. ಇದೇ ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತಿ. ವೇದದ ಜಡನೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಮನಸ್ಸು ಕಾಂತೆಯ ಮೋಹನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದು ನಿಂತ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲ ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತಿಯೇ, ಕಾಂತೆಯೇ, ಇದರ ವಾಣಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಜಡಹೃದಯವಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯ ಕೆಲಸದಿಂದ ಬಳಲಿದ ಸೊಸೆಗೆ ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲೇ ತವರುಮನೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಈ ಹಾಡುಗಳ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶವಾಗಗೊಡದೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು, ರೈತನ ಪದಗಳು ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು, ಶ್ರೀಮಾನ್ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಐಯಂಗಾರ್ಯರೂ, ಶ್ರೀಮಾನ್ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರೂ, ಶ್ರೀಮಾನ್ ದೇವುಡು ಅವರೂ ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲೂ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ವಾಚಕರಿಗೆ ''ಇಗೋ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿದೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದುಂಟು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೆನ್ನುಮೂಳೆಯಂತಿರುವ, ನಮ್ಮ ಕಟ್ಟಡದ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನಂತೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ರೈತ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದವನು. ಅವನ ಹೃದಯವು ವಿಶಾಲವೂ ಕೋಮಲವೂ ಆದುದು. ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ನೇಹ, ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಾನತೆ ಇವು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಸಾಕು. ಅವನು ಇತರ ದೇಶದ ರೈತರಿಗೆ ಸಮಾನ ವಾಗುವುದಂತೂ ಸರಿಯೆ. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಅವನಿಗೆ ಬರುವುದು. ನಾವು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನನ್ನು ನಮ್ಮ ಸರಿಸಮಾನನನ್ನಾಗಿ ಎಣಿಸಿ ನಮ್ಮ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋದೆವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನು ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದನು. ಅಶೋಕನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವನು ಅವನೇ. ಪುಲಕೇಶಿಯ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ತಂದವನೂ ಅವನೇ. ಶಿವಾಜಿಯ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವನೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮರೆಯದ ವಿಜಯನಗರ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನೂ ಅವನೇ. ರಾಮಾಯಣ, ಭಾರತ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಈಗಲೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಅವನ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ನೆಚ್ಚನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದೆವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನೂ ತಲೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ನಡೆದು, ನಾವೂ ತಲೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವಂತೆ ನಮಗೆ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ದಾರಿಯೂ ಅವನ ದಾರಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನ ಎರಡು ಭಾಗವಾಯಿತು. ದತ್ತುಕೊಟ್ಟ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಪರಭಾಷೆ ಪರಸಂಸ್ಕೃತಿ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದೆವು. ಈ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ವಿದ್ಯಾವಂತನೇ ಬೇರೆ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನೇ ಬೇರೆ ಎಂಬಂತಾಯಿತು. ಆ ಪರಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೋಹದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಾದುದರಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ದಾಸ್ಯಮನೋಭಾವವೂ ನಮ್ಮದರಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಿರಸ್ಕಾರವೂ ಉಂಟಾಯಿತು. ಹಳ್ಳಿಯವನಿಗೂ ನಮಗೂ ಈಗ ಇರುವಷ್ಟು ಅಂತರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತವಾದರೆ, ನಮಗೆ ಡಾಂಟೆ, ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್; ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತಾಪಸಿಂಹ, ಅಶೋಕ, ಶಿವಾಜಿಗಳಾದರೆ, ನಮಗೆ ಜೂಲಿಯಸ್ ಸೀಜರ್, ನೆಪೋಲಿಯನ್ ಎಲಿಜಬೆತ್. ಆಗ ಅವನು ತನಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೆರೆಸಿದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಮೋಹದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೂ ನಮಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಹಿಂದೆಂದೂ ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ಮಾಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಏಳಿಗೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧಕಗಳಾದ ಕೆಚ್ಚು, ಆತ್ಮಗೌರವ, ನಮ್ಮದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅಭಿಮಾನ, ನಮ್ಮವರ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಂಬಿಕೆ, ನಮ್ಮ ಶೂರರು ಧೀರರು – ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ನಾವು ಬೇರೆ ರೈತನು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದೇವೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ರೈತ ಇಂದಿನವನಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದು ನಿತ್ಯನಾದವನು. ಅವನ ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅನೇಕ ಪರಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬಂದು ಅಪ್ಪಳಿಸಿದುದನ್ನು ಅವನು ಜೈಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಬಾಳನ್ನು ಬಾಳುವುದರಲ್ಲೂ, ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಕೆಚ್ಚೆದೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಸಹಿಸಿ ಜಯಿಸುವುದರಲ್ಲೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸವಿಯುವುದರಲ್ಲೂ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಅವನು ಯಾರಿಗೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಸ್ನೇಹ, ವಾತಾವರಣ ಬೇಕು. ಈಗ ನಮಗೆ ರೈತನೂ ಮನುಷ್ಯ. ಅವನಿಗೂ ಕಷ್ಟ ಸುಖ ಆಸೆ ಪ್ರೇಮ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಉಂಟು ಎಂಬುದೆ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವನನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ಬರಿಯ ಕೂರೆ ಚಿಂದಿಯ ದುಡಿಯುವವನ ಜ್ಞಾಪಕ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನಾದರೂ ಇವರು ಸಾಧಿಸ ಬಲ್ಲವರೆಂಬ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳಗಾರರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಬರಬೇಕು. ಆಡಳಿತ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ವ್ಯವಸಾಯ, ಧೈರ್ಯ ಸಾಹಸ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ನಮ್ಮವರು ಇತರರಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮುಖಂಡರಿಗೂ ಅರಮನೆ ಗುರುಮನೆಗಳಿಗೂ ಬರಬೇಕು. ಆಗ ನಮ್ಮ ರೈತನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ತೇಜಸ್ಸು ಪ್ರಕಾಶಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು. ಅವನು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾರಿಗೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಬಾಳಿ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಬಾಳಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವನು. ಈ ಪ್ರಕಟನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಹಾಡುಗಳು ರೈತನಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯೂ ನಚ್ಚೂ ಹೆಚ್ಚುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾದರೆ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ್ಯವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದೆಲ್ಲಾ ನಾವು ರೈತರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳೇ. ಆದರೆ ಈ ಹಾಡುಗಳು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿರಬಹುದಾದುದರಿಂದ, ಇತರರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ ಅವರ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದುದಕ್ಕೆ ಇವು ನಾಡಿನ ಸ್ವತ್ತೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ – ಅವರ ಕ್ಷಮೆಯನ್ನು ಯಾಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ, ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು 'ಜಯಕರ್ನಾಟಕ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೆವು.

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳು

ಡಾ. ತ್ರೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ

''ಅಜ್ಜಿ ನನಗೊಂದು ಕಥೆ ಹೇಳು'' ಎಂದು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸಲವಾದರೂ ಕಥೆ ಕೇಳಲು ತುಡಿಯದಿದ್ದ ಮಗುವೇ ಇದ್ದಿರಲಾರದು. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಥೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣ. ಅದನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಊಟ ನಿದ್ದೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಅವರು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ತೊರೆದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಷ್ಟೇ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಅವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಿಯವೂ ಆದ ಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಹೇಗೋ ಮರೆತು, ಕೈಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕುಳಿತು, ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುವ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಥೆಯ ಆಸೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಮಾತುಕೇಳದಿರುವ ಮಕ್ಕಳೇ ಇಲ್ಲ. ಕಥೆಯೇ ಶಿಶುವಶೀಕರಣಮಂತ್ರ.

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳಲು ಅಜ್ಜಿಯೇ ತಕ್ಕ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುದಿತಲೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೇ! ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಲಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕಥೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಜಿ, ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಜಿ, ತೊಡಕುಗಳೂ ಜಗಳಗಳೂ ಬಿದ್ದರೆ ಪರಿಹಾರಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಜಿ, ಹಿರಿಯರಾಗಲಿ ಹುಡುಗರಾಗಲಿ ಮಗುವಿನ ಚೇಷ್ಟೆಗೆ ಕೋಪಿಸಿ ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರೆ ಮರೆಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಜಿ! – ಅಜ್ಜಿಯಿಲ್ಲದ ಮನೆ ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲಿಗೆ ಮನೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ತಾಯಿಗೆ ಮಗುವಿನ ಮೇಲೆ ಅಮಿತ ಪ್ರೀತಿಯಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಗುವಿನ ಕಾಡು ಹರಟೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ವಿಚಿತ್ರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಉತ್ತರಕೊಡುವುದಕ್ಕೂ ಅವಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಡಿಮೆ, ಸಹನೆಯೂ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕೆಲಸ ಅಜ್ಜಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ; ಅವಳೂ ಅದನ್ನು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವಳೂ ಮಕ್ಕಳು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಾಗೆ, ಒಬ್ಬರ ಹೃದಯವನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ, ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗಾಗಲಿ ಅಜ್ಜಿಯೊಂದಿಗಾಗಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವುಂಟು. ವಯಸ್ಸು ಗತಿಸಿದಂತೆಲ್ಲ ಅಜ್ಜಿಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಮತ್ತೆ ಯಾರು? ಮಕ್ಕಳು ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆಯೇ ಅಜ್ಜಿಯೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸುತ್ತಲೂ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲಿ, ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲಿ ಅಜ್ಜಿಯರು ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಈ ಅಭ್ಯಾಸ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಪ್ಪುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದೆ; ಪಟ್ಟಣಗಳ ಗಲಿಬಿಲಿಯಲ್ಲಂತೂ ಅದು ಅಡಗಿಹೋದಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮಕ್ಕಳ ದುರದೃಷ್ಟದಿಂದ ಅಜ್ಜಿಯಿಲ್ಲದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೇನಾದರೂ

ಆಸೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಒಂದು ಕಥೆ ಹೇಳೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಗದರಿಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು, ಇದೇನು ಪೀಡೆ ಎಂದು ಜುಗುಪ್ಸೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಬತ್ತಿಸಿಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆ ದೊಡ್ಡವರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಆನಂದವನ್ನು ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಮರೆತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಖ ಸಂತೋಷಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥ ವಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಧನ ವೊಂದು ತುಕ್ಕುಹಿಡಿದು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಯೋಗ ವನ್ನು ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿತು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.

ಕಥೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟುಗುಣ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಬಂದಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವವರು ದೊರೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ಹುಟ್ಟುಗುಣವನ್ನು ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಕ್ಕಳ ಶಿಕ್ಷಣವು ಎಷ್ಟೋ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆ ಹೇಳುವುದು ಮಕ್ಕಳ ಚೇಷ್ಟೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧನವಲ್ಲ. ಕಥೆಗಳು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಂದೇನಾಯಿತು? ಮುಂದೇನಾಯಿತು? ಎಂದು ಕೇಳುವ ಈ ಕುತೂಹಲವೇ ಅವಧಾನದ ತವರುಮನೆ. ಈ ಕುತೂಹಲವು ಗಮನವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆ ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆಯೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆ ಮಕ್ಕಳ ಜ್ಞಾಪಕಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಬಲ್ಲುದು. ಹೇಳಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿನೋಡಿ. ಒಂದೆರಡು ಸಲ ಕೇಳುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿಮಗೇ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕಥೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಸುಲಭವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಕಥೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದ್ದರಂತೂ ಜೊತೆಯವರಿಗೆ ಹೇಳಿ ಹೇಳಿ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಕಂಠಪಾಠವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತಾವು ಕೇಳಿದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕುವರ್ಷದ, ಐದು ವರ್ಷದ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸರಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ದೊಡ್ಡವರಿಗೇ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಮೂಗಿನ ಮೇಲೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕೇಳಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ಜ್ಞಾಪಕಶಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯೂ ಕೊಂಚ ಕುದುರುತ್ತದೆ. ಸಂಭಾಷಣೆ, ನಡೆದ ಸಂಗತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊರತು ಅವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಮಕ್ಕಳು ಕಥೆಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಾರ ನೋಡಿದಂತೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಭಾಗಿಗಳಾದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಕೆಲವರಿಗೆ ನಂಬಲಾರದಷ್ಟು ಸೋಜಿಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಕಥೆ ಹೇಳಿಸುವ ಚಾತುರ್ಯ ಅಂಥವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ; ಸಂಕೋಚ ಮುರಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಾಠಶಾಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪಾಠಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ''ಕಥೆ'' ಯ ಪಾಠವನ್ನೂ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೂ ಇರಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಪಾಠವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರತಕ್ಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ರೀತಿ ಕೂಡ ಅಸಹ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಕಥೆಯ ಪಾಠವೆಂದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಪಾಠಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆದರಿಕೆ. ಏಕೆ? ಆ ಕಥೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದ ತುದಿಯ ನೀತಿಯವರೆಗೂ ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ತಪ್ಪದಂತೆ ಬಾಯಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಉಲ್ಲಾಸದಿಂದ ಕೇಳಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ಜೊತೆಯ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಸರಸವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೆಲ್ಲಿ, ಒಣ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ಎದುರಿಗೆ ಅಪರಾಧಿ ಯಂತೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿ ನಿಂತು ಮಂತ್ರ ಹೇಳಿದಂತೆ ಗೊಣಗುವುದೆಲ್ಲಿ? ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಹುಡುಗರ ವಾಚಾಲತೆಯೇ ಉಡುಗಿಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹುಡುಗನು ಪುಸ್ತಕದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಮನೆಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಮನೆಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಬಲಾತ್ಕಾರಿಸಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮಂಕು ಕವಿದುಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಕಥೆಯ ಜೀವವೇ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕೊಲೆಪಾತಕಪದ್ಧತಿ ಎಷ್ಟು ಬೇಗ ತಪ್ಪಿ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ವಿಧ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಕ್ಷೇಮ. ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಈ ವೇಳೆಗೆ ಅದು ನಿಂತುಹೋಗಿರಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಈ ಕಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳು ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಅವರಿಗೆ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಾದ ಕೆಲವು ಅಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೋತಿಯ ಕಥೆ' ಒಂದು :

''ಬಾಲ ಹೋಯ್ತು ಚಾಕು ಬಂತು ಡುಂಡುಂ
ಚಾಕು ಹೋಯ್ತು ಕಬ್ಬು ಬಂತು ಡುಂಡುಂ
ಕಬ್ಬು ಹೋಯ್ತು ಎತ್ತು ಬಂತು ಡುಂಡುಂ
ಎತ್ತು ಹೋಯ್ತು ಎಣ್ಣೆ ಬಂತು ಡುಂಡುಂ

ಎಣ್ಣೆ ಹೋಯ್ತು ದೋಸೆ ಬಂತು ಡುಂಡುಂ
ದೋಸೆ ಹೋಯ್ತು ತಮಟೆ ಬಂತು ಡುಂಡುಂ
ಡುಂಡುಂ ಡುಂಡುಂ ಡುಮಡುಮ ಡುಂಡುಂ''

ಎಂದು ಕೇಳಿ, ಹೇಳಿ, ಯಾವ ಮಗು ನಲಿದಾಡಿಲ್ಲ! ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯರು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯರಿಂದ ಕೇಳಿದ್ದರು; ನಮ್ಮ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಹೇಳುವರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ತಮಿಳು ಹಿಂದಿ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಯಾವುದು?

ಈ ಕಥೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ವೇಗವೂ ಸರಳತೆಯೂ ದೊಡ್ಡ ಕಾರಣವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಯಂತೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೋತಿಯಿತ್ತು. ಅದು ಬೇಲಿಯ ಮೇಲೆ ನೆಗೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಬಾಲಕ್ಕೆ ಮುಳ್ಳು ಚುಚ್ಚಿತು. ಚಾಕು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದ. ''ಮುಳ್ಳು ತೆಗೆಯುತ್ತೀಯೇನಯ್ಯ'' ಎಂದು ಕೋತಿ ಕೇಳಿತು. ಅವನು ''ಹುಂ'' ಎಂದು ಮುಳ್ಳು ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕೋತಿಯ ಬಾಲವನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಬಿಟ್ಟ, ಕೋತಿ ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತದೆಯೇ? ''ನನ್ನ ಬಾಲವನ್ನು ಮೊದಲಿನಂತೆ ಅಂಟಿಸುತ್ತಿಯೋ, ಇಲ್ಲ, ಚಾಕು ಕೊಡುತ್ತೀಯೊ?'' ಎಂದು ಕೇಳಿತು. ಅವನು ಚಾಕು ಕೊಟ್ಟ, ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದು ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಕಬ್ಬಿನ ಜಲ್ಲೆಯನ್ನು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಸಿಗಿಯುತ್ತಿದ್ದ. ''ಚಾಕು ಬೇಕೇ'' ಎಂದು ಕೇಳಿ ಕೋತಿ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವನು ಹೆರೆಯುವಾಗ ಚಾಕು-ಹಳೆಯದು- ಮುರಿದುಹೋಯಿತು. ಸರಿ, ''ನನ್ನ ಚಾಕು ಕೊಡು, ಇಲ್ಲ, ಕಬ್ಬಿನ ಜಲ್ಲೆ ಕೊಡು'' ಎಂದು ಹಠ ಹಿಡಿಯಿತು. ಹೀಗೆ ಕಥೆ ಕೂಡ ಕೋತಿಯಂತೆಯೇ ನಿಂತಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಾರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮನೋಧರ್ಮದ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲ, ಶುಷ್ಕ ಚರ್ಚೆಯಿಲ್ಲ, ತತ್ತ್ವವೇದಾಂತಗಳಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಯಾವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲವೋ ಅದೊಂದು ಇಲ್ಲ. ಇರತಕ್ಕ ವಿಷಯ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕೋತಿಯ ಚಪಲಸ್ವಭಾವದ ಚಿತ್ರ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಗತಿ. ಕೋತಿ ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಮಕ್ಕಳು ಹೊಟ್ಟೆಹುಣ್ಣಾಗುವಂತೆ ನಗುತ್ತಾರೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಂಟು. ಕಥೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ, ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಡುಂಡುಂ' ಪದ್ಯವೇ ಅದು, ಇದು ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ; ಕಥೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪದ್ಯಭಾಗ ಅನೇಕ ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಥೆಗೆ ಒಗ್ಗರಣೆಯ ಹಾಗೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶ ಮತ್ತೊಂದುಂಟು. ಕೋತಿ ಮಾತಾಡಿತೆಂದು ಕಥೆ ಹೇಳಿದರೆ ''ಅದೆಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ?'' ಎಂದು ಸಂಶಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕುವ ಮಗುವನ್ನು ನಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರಪಂಚ ಯಕ್ಷಿಣಿಯ (Fairy) ಪ್ರಪಂಚ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಸಂಭವವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಡೆದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೃಗಪಕ್ಷಿಗಳು ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ; ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಜನ ರಾಕ್ಷಸರು ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅವರನ್ನು ಪುಟ್ಟ ರಾಜಕುಮಾರರು ನಿಮಿಷ ಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಹರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನ ಪ್ರಾಣ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರದೆ, ದ್ವೀಪಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಂಜರದ ಪಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅದ್ಭುತಗಳೇ ಮಕ್ಕಳ ರಾಜ್ಯದ ದಿನಚರ್ಯೆ. ಯಾವ ನಿಜವಾದ ಮಗುವಿಗೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ, ಕೋತಿಯ ಕಥೆಯಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯ ಬಾಯಿಯಿಂದ ನಾನು ಕೇಳಲಿಲ್ಲ; ಐದು ವರ್ಷದ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗಿಯ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಿದೆನು. ಕಥೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಅವಳು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ.

ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿ ಇದ್ದಳು. ಅವಳ ಹತ್ತಿರ ಒಂದು ಬೆಕ್ಕು ಇತ್ತು. ಆ ಬೆಕ್ಕಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಅಕ್ಕ ಇನ್ನೊಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಬೆಕ್ಕಿಗೆ ಆಸೆಯಾಯಿತು. ಅಜ್ಜಿಗೆ ಹೇಳಿ ಈ ಬೆಕ್ಕು ಹೊರಟಿತು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕರಡಿ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಕರಡಿ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಅಡ್ಡಗಟ್ಟಿ ''ಬೆಕ್ಕುರಾಜ, ಬೆಕ್ಕುರಾಜ, ನಿನ್ನ ನಾನು ತಿನ್ನಬೇಕು'' ಎಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಕ್ಕು ''ಅಕ್ಕನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಪುಟ್ಟಗೋಡೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಆಗ ತಿನ್ನುವೆಯಂತೆ'' ಎಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕರಡಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಬೆಕ್ಕು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಹೋಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹುಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು; ಅದು ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಅಡ್ಡಗಟ್ಟಿ ''ಬೆಕ್ಕುರಾಜ, ಬೆಕ್ಕುರಾಜ, ನಿನ್ನ ನಾನು ತಿನ್ನಬೇಕು'' ಎಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಕ್ಕು ''ಅಕ್ಕನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಪುಟ್ಟಗೋಡೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಆಗ ತಿನ್ನುವೆಯಂತೆ'' ಎಂದಿತು. ಹುಲಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಬೆಕ್ಕು ಅಕ್ಕನ ಮನೆಗೆ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ಆರು ತಿಂಗಳು ಸುಖವಾಗಿತ್ತು. ತಿರುಗಿ ಊರಿಗೆ ಹೊರಡುವಾಗ ಒಂದು ಬುರುಡೆಯೊಳಗೆ ಕೂತುಕೊಂಡು ಅಕ್ಕನಿಗೆ 'ಉರುಡಿಸು' ಎಂದಿತು. ಅಕ್ಕ ಉರುಡಿಸಿದಳು. ಬುರುಡೆ ಉರುಡಿಕೊಂಡು ಮೂರುಗಾವುದ ಬಂತು. ಅಲ್ಲಿ

ಹುಲಿಯಿತ್ತು. ಅದು "ಬುರುಡೆರಾಜ, ಬುರುಡೆರಾಜ, ಬೆಕ್ಕುರಾಜನ್ನ ಕಾಣೆಯಾ" ಎಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಕ್ಕು "ಬೆಕ್ಕುರಾಜನನ್ನೂ ಕಾಣೆ, ಕುಕ್ಕರಾಜನನ್ನೂ ಕಾಣೆ, ಉರುಡಿಸು ಬುರುಡೆ ಮೂರು ಗಾವುದ" ಎಂದಿತು. ಹುಲಿ ಉರುಡಿಸಿತು. ಬುರುಡೆ ಕರಡಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂತು. ಕರಡಿ "ಬುರುಡೆರಾಜ, ಬುರುಡೆರಾಜ, ಬೆಕ್ಕುರಾಜನ್ನ ಕಾಣೆಯಾ" ಎಂದಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಕ್ಕು "ಬೆಕ್ಕು ರಾಜನನ್ನೂ ಕಾಣೆ, ಕುಕ್ಕರಾಜನನ್ನೂ ಕಾಣೆ, ಉರುಡಿಸು ಬುರುಡೆ ಮೂರು ಗಾವುದ" ಎಂದಿತು. ಕರಡಿ ಉರುಡಿಸಿತು. ಬುರುಡೆ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಊರಿನ ಕೋಟೆಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಬೆಕ್ಕು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬುರುಡೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿ ಊರೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಹತ್ತಿರ ಸುಖವಾಗಿತ್ತು.

ಇದೇ ಕಥೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶಗಳು ಒಂದೆರಡಿವೆ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಹೊಸದಾಗಿರಬಾರದು. ಪುನರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಿತವುಂಟು. ಈ ಕಥೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಲ್ಲಾ ಅದರ ಪುನರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕರಡಿ, ಹುಲಿ, ಎರಡೂ ಬೆಕ್ಕನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಸುತ್ತವೆ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಬೆಕ್ಕು ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶೆ ತೋರಿಸಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಮೋಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕರಡಿಯೋ ಹುಲಿಯೋ ಒಂದೇ ಸಾಲದೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಬಹುದು. ಮಿತಭಾಷಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಲಿಯನ್ನೋ ಕರಡಿಯನ್ನೋ ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿದರೆ ಕಥೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಒಂದೇ ಮಾತಾಗಲಿ ಸಂದರ್ಭವಾಗಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ಸಲ ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಅವು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಹೆಗ್ಗುರುತಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಕ್ಕಳ ಮಾತನ್ನು ಆಲಿಸಿರುವವರ ಅನುಭವದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ಕೋತಿಯ ಕಥೆಯೂ ಬೆಕ್ಕಿನ ಕಥೆಯೂ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಂವಾದ ರೂಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಕಥೆಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಡಿದ ಮಾತನ್ನು ಆಡಿದಂತೆಯೇ ಅನುವಾದಿಸಿ ಹೇಳಿದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅದೇ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲೇ ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಸಹಜವಾದ ಅನುಕರಣಶಕ್ತಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಂವಾದಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬೇಕು.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಕಥೆಗಳೂ ಚಿಕ್ಕವು. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಅನೇಕ ದೊಡ್ಡ ಕಥೆಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಈ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಯ ಎಷ್ಟೇ ಉದ್ದವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯ ಸರಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಕಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತೊಡಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಕ್ಷಸರು, ರಾಜಪುತ್ರರು, ರಾಜಪುತ್ರಿಯರು ಇವರ ವೃತ್ತಾಂತವೇ ಈ ಕಥೆಗಳ ತುಂಬ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವು ಈಗಿನವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದವುಗಳು. "ಒಂದಾನೊಂದು ಪಟ್ಟಣ. ಅದಕ್ಕೊಬ್ಬ ದೊರೆ. ಅವನಿಗೆ ರಾಣಿ, ಮಂತ್ರಿ, ಸೇನಾಪತಿ, ಎಲ್ಲರೂ ಇದ್ದರು... ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೇ ಕಥೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು, ಈಗಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ, ಎಲ್ಲೋ ನಿರ್ಜನಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಟಮಟ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಮೊದಲಾದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಕೊಂಚವಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಷ್ಟು ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಕಥೆಗಾರಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಖಿಲವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಶೋಚನೀಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ನಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಥೆಗಳೂ ಮಣ್ಣು ಪಾಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಷ್ಟು ಮನೋಹರವಾದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿಗಳು ಬೇಕೆಂದಾಗ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾರ್ಯವು ಈಗ ಎರಡು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಳಬರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಮಕ್ಕಳು ಒಪ್ಪುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದು, ಸುಂದರವಾದ ಪುಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ದಪ್ಪ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಗಳೊಡನೆ ಅಚ್ಚು ಹಾಕಿಸಿ ಹರಡಬೇಕಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಥಮ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೊದಲಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿಯೇ ಸೊಗಸಾದ ಕಥೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಹುಟ್ಟಿವೆ! ಆಗತಾನೆ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ಕೂಸು ಕೂಡ ಓದಬಹುದಾದ ಕಥೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಅಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯವರು ನಮ್ಮ ಹಾಗೆ ತಾತ್ಸಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಕೂಡಿಸಿದ, ಕಟ್ಟಿದ ಗ್ರಿಮ್, ಹ್ಯಾನ್ಸ್ ಆ್ಯನ್‌ಡರ್ಸನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಂತೆ ನಾವೂ ಈ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಗೌರವಕೊಡುವುದು ಎಂದಿಗೆ? ಅಂಥ ಕಥೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಸುಲಭ ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಹಾಗಾದರೆ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಬಲಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆಯೆ ಉಲ್ಲಾಸದಿಂದ ಓದುಗಲಿತಾರು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು "ಕಥೆ ಪುಸ್ತಕ ಕೊಡು, ಕಥೆ ಪುಸ್ತಕ ಕೊಡು" ಎಂದು

ಸುತ್ತಿ ಪೀಡಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಒದಗಿಸುವುದು? ಅವರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆದ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಲದು, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕಲೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪಾಲುಮಾಡಬಾರದು, ಜುಗುಪ್ಸೆ ಪಡಬಾರದು. ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳುವವರ ಮಾತಿರಲಿ; ಹೇಳುವವರಿಗೇ ಎಷ್ಟೋ ವಿನೋದವುಂಟು. ಹೊಸ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ''ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿತ್ತು. ಆ ಊರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಶಾನಭೋಗರಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಇಬ್ಬರು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಿರಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಒಬ್ಬಳು ತುಂಟ ಮಗಳಿದ್ದಳು. ಅವಳು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಕಥೆ ಹೇಳು, ಕಥೆ ಹೇಳು' ಎಂದು ಪೀಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅವಳ ಹೆಸರೇನು ನಿನಗೆ ಗೊತ್ತೇ?'' ಎಂದು ನಿಮ್ಮ ಶ್ರೋತೃವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಆ ಐದುವರ್ಷದ ಚದುರೆ ''ಲಲಿತ,– ಉಂ'' ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟು ಕೋಪಮಿಶ್ರವಾದ ನಾಚಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಾಗ ನೀವು ನಕ್ಕ ನಗುವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳೂ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹುಡುಗಿ ಕೂಡ ಎಷ್ಟೊಂದು ನಕ್ಕರು! ಈ ವಿನೋದ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವಿನೋದಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆ?

೧೯೩೧

ತ್ರಿಪದಿಯ ಹಿರಿಮೆ

ಡಾ. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

ದ್ವಿತೀಯಮಕ್ಷರಂ ಪಾದೇ ಪ್ರಾಣಾಕ್ಷರಮಿತಿ ಸ್ಮೃತಮ್
ಪಾದೇಷ್ವಾವರ್ತನತೇ ತತ್ರ ಸ್ವರಸ್ಯ ನಿಯಮೋ ನಹಿ ॥೧॥

ಆದ್ಯಂ ಪಾದದ್ವಯಂ ಗೀತ್ವಾ ಕಿಂಚಿಚ್ಛೇಷಂ ತೃತೀಯಕಮ್
ತೃತೀಯಂ ಪುನರಾವರ್ತ್ಯ ಚತುರ್ಥ ಪರಗೀಯತೇ ॥೨॥

ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ – ಸೋಮೇಶ್ವರ, (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೨೯)

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಅದು 'ಕನ್ನಡದ ಗಾಯತ್ರಿ'. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಂದಿ ಮಹಾಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂತ ಕವಿ ಸರ್ವಜ್ಞನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸಿದ. ಮಣ್ಣಿನ ಸಾರವನ್ನುಂಡು ಬೆಳೆದು ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಹೆಮ್ಮರವೊಂದು ಹೂ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು, ಹೊಸ ಕಂಪು ತಂಪು ಬೀರಿ, ತಾನು ಬೇರು ಬಿಟ್ಟು ನಿಂತ ನೆಲಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುವ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಸಾರವನ್ನೊದಗಿಸುವಂತೆ ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯ ನಿತ್ಯ ಬಳಕೆಯ ತ್ರಿಪದಿ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಕವಿಯೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಮೂರ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಜನಪದದ ಈ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಆಡುಮಾತುಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಒಗಟುಗಳನ್ನೂ ಜಾನಪದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಸಾರಿ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಆತನು ಜನತೆಗೆ ಸೂರೆಗೊಟ್ಟನು. ಕವಿಯ ನಾಮಾಂಕಿತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೇ ಬೇರೆ ಮಾಡಲಾಗದಂಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುಣದಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯ ಗುಣದಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞ ಕವಿಯ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿಗೆ ಸಮಸಾಟಿಯಾಗಿರುವುದೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಆರಂಭದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮಿಳಿನ 'ಕುರಳ್'ನಂತೆ ಎರಡು ಪಾದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆ ಮೂರು ಪಾದಗಳಾಗಿ 'ತ್ರಿಪದಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು. ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಮೂರು

ಗುಣಗಳಷ್ಟನ್ನೇ ಆ ಪ್ರಾರಂಭ ಕಾಲದ ದ್ವಿಪದಿಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದವೆಂದೂ, ಒಟ್ಟು ಏಳು ಗಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿದ್ದ ಆ ದ್ವಿಪದಿಗಳನ್ನೇ 'ಏಳೆ' ಎಂದು ಕರೆದಿರಬಹುದೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೊದಲ ೭ ಗಣಗಳಷ್ಟನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುವ ನುಡಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಗೀತೆಗಳು ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

ತಂಗಿ :

ಸುವ್ವಿ ಕುಟ್ಟೆಂದರೆ ಸುವ್ವಂಗ ನಾಡೋಳು
ನೋಡಣ್ಣಾ ನಿನ್ನ ಮಡದೀಯಾ- ಸುವ್ವಿ
ಒಂದಿಬ್ಬೆ ಕುಟ್ಟುವಾಗಾ ಒಬ್ಬಣ್ಣ ನುಣ ಬಂದ
ಎಬ್ಬಿಸೋ ನಿನ್ನ ಮಡದೀಯಾ - ಸುವ್ವಿ

ಅಣ್ಣ

ಮಡದೀಯ ಎಬ್ಬಿದ್ರೇ ಅರನಿದ್ದೆ ಯಾದಾವು
ಎರಡಿಬ್ಬೇ ಮಾಡಿ ಹಣಿ ತಂಗೀ - ಸುವ್ವಿ
('ಸುವ್ವಿ' ಎನ್ನುವುದು ಪಲ್ಲವಿ)

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೭ ಗಣಗಳ ೨ ಸಾಲುಗನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಪದ್ಯ ೧೧ ಗಣಗಳ 'ತ್ರಿಪದಿ'ಯಾಗಲು ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು, ಅಂತೂ ೬-೭ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತ್ರಿಪದಿ ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಗಮಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ.

ತ್ರಿಪದಿಯೇ ಸಾಂಗತ್ಯ

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನೇ ಸಾಂಗತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು 'ಸಾಂಗತ್ಯ' ಹಾಡಿದಂತೆಯೇ ಹಾಡಬಹುದು. ತ್ರಿಪದಿಯ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಬದಲು ಹೊಸದಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಪಾದವೊಂದನ್ನ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತ್ರಿಪದಿಯೇ ಸಾಂಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೈದುನ ರಾಮಣ್ಣ ಎಂಬ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ನುಡಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದು ಶಿವನ ಸಾಂಗತ್ಯ - ಇದ ಕೇಳೆ ಗತಿ ಮುಕ್ತಿ
ಇದನಾವನೊಬ್ಬ ಜರಿದಾರೆ - ಅವನಿಗೆ
ಇದಿ ಬಂದು ಬೆನ್ನಿನಲಿ ನಿಲ್ಲುವಳು
ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲೇ ಹಾಡಬಹುದು.

ತ್ರಿಪದಿಯಂತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚೌಪದಿ:

ಮಾಸದಲುತ್ತ ಮವಾದ ಭಾದ್ರಪದ
ಮಾಸದಿ ಶುದ್ಧ ಚತುರ್ದಶಿಯಲಿ ಸಕ
ಲೇಶ ಪದ್ಮನಾಭನಾ ವ್ರತವನೂ
ವ್ರತವನು ಮಾಡಲು ರಾಜ್ಯದ ಸಿರಿ
ಕೈಸೇರುವುದೆಂದೂ ನುಡಿದಾರು
(ಅನಂತ ಪದ್ಮನಾಭನ ಹಾಡು, ನೆಲೆ ಎರಡು ೩೭೧)

ಆರತಿಯ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿ

ರುದ್ರನ್ನ ರಾಣಿಗೇ ಮುದ್ದನ್ನಪೂರ್ಣೆಗೇ
ಇದ್ದಲ್ಲಿ ವರವ ಕೊಡುವೋಳು - ಗೌರಮ್ಮಗೆ
ವಜ್ರಾದಾರುತಿಯಾ ಬೇಳಗಿರೇ.

ತ್ರಿಪದಿಯ ಗಣ ವಿಚಾರ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಂಶಗಣಗಳಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. "ಗಣದಲ್ಲಿ ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಪಾದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುರು (ಲಘುವಲ್ಲ). ಇದೇ ಗಣವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಪಾದಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಣಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದು (ಷಟ್ಪದಿಯ ಅರ್ಧದ ಕೊನೆಯಂತೆ) (ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ)

ಅಂಶಗಣಗಳು ೩ ರೀತಿ

ಬ್ರಹ್ಮ	:	ಎರಡು ಗುರು ಜ ಜ
ವಿಷ್ಣು	:	ಮೂರು ಗುರು ಜ ಜ ಜ
ರುದ್ರ	:	ನಾಲ್ಕು ಗುರು ಜ ಜ ಜ ಜ

ಬ್ರಹ್ಮಗಣ ೪ ವಿಧ

೧.	ಬ್ರಹ್ಮಂ	ಜ ಜ
೨.	ಸುರಪಂ	ಖಿ ಖಿ ಜ
೩.	ಧಾತ್ರ	ಖಿ ಜ
೪.	ಅಜನೆ	ಖಿ ಖಿ ಖಿ

ವಿಷ್ಣುಗಣ ೮ ವಿಧ

೧.	ಗೋವಿಂದಂ	ಜ ಜ ಜ

೨.	ಹೃದಯೇಶಂ	ಖಿ ಖಿ ಜ ಜ
೩.	ನಾಕಿಗಂ	ಜ ಖಿ ಜ
೪.	ಪರಹಿತಂ	ಖಿ ಖಿ ಖಿ ಜ
೫.	ಕಂಸಾರಿ	ಜ ಜ ಖಿ
೬.	ನರಕಾರಿ	ಖಿ ಖಿ ಜ ಖಿ
೭.	ಶ್ರೀಪತಿ	ಜ ಖಿ ಖಿ
೮.	ಮುರಹರ	ಖಿ ಖಿ ಖಿ ಖಿ

(ವಿ.ಸೂ : ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ರುದ್ರಗಣವಿಲ್ಲವೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಲ್ಲ.)

ತ್ರಿಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣ

ಬಿಸುರುಹೋದ್ಭವಗಣಂರಸದಶಸ್ಥಾನದೊಳ್
ಬಿಸರುಹನೇತ್ರ ಗಣಮೆ ಬರ್ಕುಳಿದುವು
ಬಿಸರುಹನೇತ್ರೇ ತ್ರಿಪದಿಗೆ (ನಾಗವರ್ಮ)

ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ತಲಾ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳೂ ೩ನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ೩ ಗಣಗಳೂ -- ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ೧೧ ಗಣಗಳಿವೆ. ಈ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ೬ ಮತ್ತು ೧೦ನೆಯ ಗಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಗಣಗಳು, ಉಳಿದುವೆಲ್ಲ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳು.

೧	೨	೩	೪
ವಿ	ವಿ	ವಿ	ವಿ
೫	೬	೭	೮
ವಿ	ಬ್ರ	ವಿ	ವಿ
೯	೧೦	೧೧	
ವಿ	ಬ್ರ	ವಿ	

ತ್ರಿಪದಿಯ ಅಕ್ಷರ ವಿಚಾರ

ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಅಂಶಗಣ ಅಥವಾ ಮಾತ್ರಾಗಣದಿಂದಲ್ಲದೆ ಅಕ್ಷರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಶೀಲಸಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮಗಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಯೂ ೩ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ವಿಷ್ಣುಗಣದಲ್ಲಿ ೩ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ೪ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅತಿ ಕಡಿಮೆ ಅಕ್ಷರದ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ.

೩	೩	೩	೩	೧೨
೩	೨	೩	೩	೧೧
೩	೨	೩		೮

ಹೀಗೆ ೩೧ ಅಕ್ಷರಗಳಿರುತ್ತೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಕ್ಷರವಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ

೪	೪	೪	೪	೧೬
೪	೩	೪	೪	೧೫
೪	೩	೪		೧೧

ಹೀಗೆ ೪೨ ಅಕ್ಷರಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ತ್ರಿಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೪೦ ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೦೦ರ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೩೭ ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ.

ಸಾಧುಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧುರ್ಯರ್ಂಗೆ ಮಾಧುರ್ಯಂ	೧೨
ಬಾಧಿಪ್ಪ ಕಲಿಗೆ ಕಲಿಯುಗ ವಿಪರೀತನ್	೧೫
ಮಾಧವನೀತನ್ ಪೆರನಲ್ಲ	೧೦

ಅಕ್ಷರದ ಹಿಗ್ಗು - ಕುಗ್ಗು

ಕೋಲಾಟದ ಈ ಪದವನ್ನು(೧೭೯) ನೋಡೋಣ

ತಂದನಾನು ತಂದನೋ - ತಾ
ನಂದನಾನು ತಂದನೋ - ॥ ಪಲ್ಲವಿ ॥
ಎತ್ತೆಲ್ಕಾದೋ ಬುತ್ತೆಲ್ಲುಂಡೋಲ
ಎತ್ತಿಗ್ನೀರ ಕುಡ್ಸಿದ್ಯೋ
ಎತ್ತಿಗ್ನೀರ ಕುಡ್ಸಿದ್ನನ್ನೈಲ
ಮುತ್ತಿನ್ನಾಗದ್ರೊಳ್ಗ್ಯಾಗೇ ೭ = ೨೩

ಹೀಗೆ ೩೭ ಅಕ್ಷರದ ತ್ರಿಪದಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೋಲಾಟದ ೨೩ ಅಕ್ಷರದ ತ್ರಿಪದಿ, ರಾಗಿ ಬೀಸುವಾಗ ೩೭ ಅಕ್ಷರದ ತ್ರಿಪದಿಯಾದಾಗ ಮೊದಲ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಕ್ಷರವಾದರೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಕೋಲಾಟವಾಡುವಾಗ ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿ ಪಲ್ಲವಿಯ ಧಾಟಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವೇಗವಾಗಿರುತ್ತದಾಗಿ, ಅದೇ ವೇಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಅಕ್ಷರಗಳ ಉಚ್ಚಾರ ಕುಗ್ಗಿದೆ, ಅದೇ ಪದವನ್ನು ಬೀಸುವ

ಕಲ್ಲಿನ ವಿಳಂಬದ ಧಾಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಾಡುವಾಗ ಅಕ್ಷರಗಳ ಉಚ್ಚಾರ ಹಿಗ್ಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ತ್ರಿಪದಿ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ''ಎತ್ತನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಕಾದೆ?'' 'ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಉಂಡೆ?', 'ಎತ್ತಿಗೆ ನೀರೆನ್ನೆಲ್ಲಿ ಕುಡಿಸಿದೆ?' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ 'ಮುತ್ತಿನ ಸಾಗರದ ಹೊಳೆಯಾಗೆ' ಎನ್ನುವುದು ಉತ್ತರ. 'ನನ್ನಯ್ಯಾ' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದವನ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಹೇಳಿದವನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದ.

'ಎತ್ತಿಗ್ನೀರಾ ಕುಡ್ಸಿದ್ಯೋ' ಎನ್ನುವಾಗ 'ಎತ್ತಿಗ್ನೀರೆಲ್ಕುಡ್ಸಿದ್ಯೋ' ಎಂದೇ ಭಾವ. 'ಎಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಸ್ಥಾನ ಸೂಚಕ ಪದ ಆಧ್ಯಾಹಾರವಾಗಿದೆ.

ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತ್ರಿಪದಿಯ ಇತಿ ೩೧ ಅಕ್ಷರ ಹಾಗೂ ಮಿತಿ ೪೨ ಅಕ್ಷರಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ೧೧ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಹಾಡಿನ ಓಟಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಅವಕಾಶವೇ ತ್ರಿಪದಿ ಸರ್ವಜ್ಞನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ. ಈ ಹಿಗ್ಗು-ಕುಗ್ಗಿನ ಒಗ್ಗು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ದನಿ ಅಥವಾ ಧಾಟಿ

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮಗೀತೆಗಳು ಅಂದರೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು. ಕುಟ್ಟುವುದು, ಬೀಸುವುದು, ನಾಟಿ ನೆಡುವುದು, ಕಳೆ ಕೀಳುವುದು, ಬಂಡಿ ಹೊಡೆಯುವುದು, ಕೋಲಾಟ, ತಾಳಮೇಳ, ಕುಣಿತ, ದೈವದ ಮೆರೆತ - ಹೀಗೆ ಹಲವು ಹನ್ನೊಂದು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಜನ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಆಯಾ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರ ಉಸುರಿನ ಗತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಾಡಿನ ದನಿ-ಧಾಟಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ ಹಾಡಿದಾಗ, ಹಾಗೆ ಹಾಡುವವರ ಉಸುರಿನ ಗತಿಯನ್ನೇ ತ್ರಿಪದಿಯ ಗತಿಯು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗು-ಕುಗ್ಗು ಗಳುಂಟಾಗಿ ಅಕ್ಷರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಯಮದ ಉಲ್ಲಂಘನೆ

ತ್ರಿಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುವ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಊನ ಬಂದಿರುವುದು ಉಂಟು.

ಉದಾ :

೧. **ಎತ್ತೆಲ್ಯಾದೋ ಬುತ್ತೆಲ್ಲುಂಡೊ**
ಎತ್ತಿಗ್ನೀರೆಲ್ಕುಡ್ಸಿದ್ಯೋ - (ಇತ್ಯಾದಿ ೨೩ ಅಕ್ಷರ ತ್ರಿಪದಿ)

೨. **ಶಿವನೇ ಗುರುವೆಂದು ಹಿಡಿದೆವು ರಾಗೀಕಲ್ಲಾ** ೧೫
ಶಿವನೇ ಕೊಡು ನಮಗೆಮತಿಗಽಳಾ
ಶಿವನೇ ಕೊಡು ನಮಗೆ ಮತಿಯ ಸಂಗನ ಬಸವಾ ೧೭
ಗುರುವೇ ಕೊಡು ನಮಗೆ ಸುಖಗಽಳಾ ೧೨

ಎಂಬ ೪೪ ಅಕ್ಷರದ ಬೀಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ತ್ರಿಪದಿ.

ಪುನರಾವರ್ತನೆ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಅದರ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ.

ಕಲ್ಲವ್ವಾ ಮಾತಾಯಿ ಮೆಲ್ಲವ್ವಾ ರಾಗೀಯಾ
ಜಲ್ಲಜಲ್ಲಾನೇ ಉದುರವ್ವಾ - ನಾ ನಿನಗೇ
ಬೆಲ್ಲದಾರತಿಯಾ ಬೆಳಗೇನು

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮೊದಲು

ಕಲ್ಲವ್ವಾ ಮಾತಾಯಿ ಮೆಲ್ಲವ್ವಾ ರಾಗೀಯಾ
ಜಲ್ಲಜಲ್ಲಾನೇ ಉದುರವ್ವಾ

ಎಂದು ತ್ರಿಪದಿಯ ೭ ಗಣಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಮೊದಲು, ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ 'ಜಲ್ಲ ಜಲ್ಲಾನೇ ಉದುರವ್ವಾ' ಎನ್ನುವ ೩ ಗಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಹೇಳಿಕೊಂಡು, ೮ನೆಯ ಗಣ 'ನಾ ನಿನಗೇ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ೩ನೆಯ ಪಾದ 'ಬೆಲ್ಲದಾರತಿಯಾ ಬೆಳಗೇನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಡಲಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ ಪ್ರಾರಂಭದ ೩ ಗಣಗಳನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡಿ ಹಾಡುವಂತೆಯೇ ಬರೆದಾಗ ಈ ತ್ರಿಪದಿ

ಕಲ್ಲವ್ವಾ ಮಾತಾಯಿ ಮೆಲ್ಲವ್ವಾ ರಾಗೀಯಾ
ಜಲ್ಲ ಜಲ್ಲಾನೇ ಉದುರವ್ವಾ
ಜಲ್ಲ ಜಲ್ಲಾನೇ ಉದುರವ್ವಾ ನಾ ನಿನಗೇ
ಬೆಲ್ಲದಾರತಿಯಾ ಬೆಳಗೇನು

ಎಂಬ ೪ ಸಾಲಿನ ಪದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಬಗೆಗಳು

೧. ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

೨. ತ್ರಿಪದಿಯ ೭ನೆಯ ಗಣದಿಂದ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಉಂಟು.

ಉದಾ:

ಹೊನ್ನಾರಥ ಶೃಂಗರಿಸಿ ಕನ್ನಡಿಯು ಬಿಗಿದಾವೂ
ಅಮ್ಮಾ ನಿಮ್ಮ ಪೈಯ್ಯಾ ತsಳುವಾಲಿ
(ಪುನರಾವರ್ತನೆ) ತಳುವಾs ಬೇಕೆನುತಾಲೇ
ಚಿನ್ನಾದ್ದೆಗ್ಗಾಳೇ ಹಿsಡಿsದಾವೇ

ಈ ಕ್ರಮ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. (೩೦೨ ಮತ್ತು ೩೭೧ – ನೆಲೆ ಎರಡು

ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವ ಕ್ರಮ

ಹಳೆಯಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಾದಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ, ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ, ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹು ಪುರಾತನ ಕ್ರಮವಾಗಿರಬಹುದು.

ಉದಾ:

ಹೊಲತಿ ಪತಿಭಕ್ತಿಯಲಿ ಕುಲವಂತೆ ಎನಿಸಿದಳು
ಕುಲವಂತೆಯಾಗಿ ಪತಿಭಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರೆ
ಹೊಲೆಹೀನೆಗಿಂತ ಕಡುಕಷ್ಟ (ಅರುಂಧತಿ ೩೮೨)

ತ್ರಿಪದಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ 'ಸೊಲ್ಲು' ಅರೆಸೊಲ್ಲು' ಸವಿಸೊಲ್ಲು ಮತ್ತು ತನಿಸೊಲ್ಲು, ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

ಸೊಲ್ಲು

ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಧಾಟಿಯ ಓಟವನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸೊಲ್ಲು' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು 'ಯತಿ' ಎಂದಿರುವರು. (ಯತಿ ಎಂಬುದು ಉಸಿರ್ನಿಲುವ ತಾಣಂ).

ರಾಗಿ ಬೀಸೋ ಕಲ್ಲೆ ರಾಜಾಣಾ ಒಡಿಗಲ್ಲೇ
ರಾಯ ಅಣ್ಣಯ್ಯಾ ಅರಮಾನೇ
ರಾಯ ಅಣ್ಣಯ್ಯಾ ಅರಮನೆ ರಾಗೀಕಲ್ಲೇ
ರಾಜ ಬೀದೀಗೆ ದನಿದೋರೇ

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ೭ನೆಯ ಗಣಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹಾಡಿನ ಓಟ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೂ 'ಸೊಲ್ಲು' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸೊಲ್ಲಿನ ಈ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ॥ ಗೀಟು ಹಾಕಿ ಗುರುತಿಸುವ ವಾಡಿಕೆ ಇದೆ. ಮೊದಲ ಅಂದರೆ ೭ನೆಯ ಗಣದ ನಂತರ ಬರುವ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಡ್ಡಗೀಟಿನಿಂದ (ಐ) ಗುರುತಿಸಿ, ೧೧ನೆಯ ಗಣದ ನಂತರದ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಪೂರ್ಣವಿರಾಮ ಹಾಕಿಯೋ ಅಥವಾ ॥ ಹೀಗೆ ಗೀಟು ಹಾಕಿಯೋ ತೋರಿಸುವುದೂ ಉಂಟು.

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ನೋಡಿ :

ನೈವೇದ್ಯಕ್ಕಿರಿಸೋ ಮೊದಲೇ ವೈಶ್ವೇದೇವಕ್ಕೆ ತೋಡಿ
ಗೋಗ್ರಾಸಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು ಎಡೆಮಾಡಿ ನಾ ಮುನ್ನ
ಸ್ವಾಮಿ ಶ್ರೀಹರಿಗೆ ಶರಣೆಂಬೆ (ಮನೆವಾರ್ತೆ)

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆಹಾಡು ಮುಂದುವರಿಯುವುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೊಲ್ಲು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಅರೆಸೊಲ್ಲು ಮತ್ತು ಸವಿಸೊಲ್ಲು

ಸೊಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ತ್ರಿಪದಿಯ ೪ನೆಯ ಮತ್ತು ೮ನೆಯ ಗಣಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಎರಡು ಪಾದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ) ಓಟ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳೂ 'ಅರೆಸೊಲ್ಲು'ಗಳು.

ಸೊಲ್ಲು ಅರೆಸೊಲ್ಲುಗಳ ಜೊತೆಗೇ ತ್ರಿಪದಿಯ ಕೆಲವು ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರಿಯಬಹುದು. (ಪ್ರಬುದ್ಧತ್ರಿಪದಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ.)

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಅರೆಸೊಲ್ಲು' 'ಸವಿಸೊಲ್ಲು'ಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು 'I' ಹೀಗೆ ಒಂದು ಗೀಟು ಹಾಕಿ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅರೆಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಉದಾ :

ರಾಗಿ ಬೀಸೋ ಕಲ್ಲೆ ರಾಜಾನಾ ಒಡಿಗಲ್ಲೇ ।
ರಾಯ ಅಣ್ಣಯ್ನ ಅರಮಾನೇ ॥
ರಾಯ ಅಣ್ಣಯ್ನ ಅರಮನೆ ರಾಗಿsಕಲ್ಲೇ ।
ರಾಜ ಬೀದೀಗೆ ದನಿದೋರ್ದೇ ॥

ಸವಿಸೊಲ್ಲಿಗೆ ಉದಾ :

ಗಂಗೇಯಾ ದಡದಾಗೇ । ತುಂಬೇ ಹೂವೆತ್ತೋಳೇ ।
ಲಿಂಗsಕೊಂಡ್ಹೂವ ದಯಮಾಡೇ ॥
ಲಿಂಗಾಕೇ ಒಂದ್ಹೂವಾ । ದಯಮಾಡಿದ್ದಾದsರೇ ।
ನಮ್ಮೋರು ನಮ್ಮ ಬಯುದಾರೇ । (೩೯೬)

ತನಿಸೊಲ್ಲು

ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬರುವ ೮ನೆಯ ಗಣಕ್ಕೆ 'ತನಿಸೊಲ್ಲು' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆ ಪಾದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಬಂಗಾರದ ಕೊಂಡಿಯಂತಿದೆ.

ಕಲ್ಹೂಡಿ ನೆನೆದೇವೆ ಕಲ್ಯಾಣದಯ್ಯಾನಾ
ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಾದ ಬಿದಿರೇ (ಯಾ) - ರಂಗಯ್ಯಾನಾ
ಸೊಲ್ಲು ಸೊಲ್ಲೀಗೆ ನೆನೆದೇವೇ.

ಬೀಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ಈ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಸೊಲ್ಲಿನ ತನಕ ಹೇಳಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದು. ಅನಂತರ ಹಾಡನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವಾಗ ೮ನೆಯ ಗಣ 'ರಂಗಯ್ಯಾನಾ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು "ಸೊಲ್ಲುಸೊಲ್ಲೀಗೆ ನೆನೆದೇವೇ" ಎಂದು ಹಾಡನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದವು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. (ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲನ್ನು ಹೂಡಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ಅಯ್ಯನವರನ್ನು ಅಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತೇವೆ.) ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ "ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಾದ ಬಿದಿರೇಯಾ" ಎಂದು ಹಾಡಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ ಅರ್ಥ ಅಪೂರ್ಣ. ಉಳಿದಿರುವ ೪ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು 'ಸೊಲ್ಲು ಸೊಲ್ಲೀಗೆ ನೆನೆದೇವೆ' ಎಂಬ ಕಡೆಯ ಪಾದದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದು 'ರಂಗಯ್ಯಾನಾ' ಎಂಬ ಪದ. ಈ ಪದ ಸ್ಥಾನವಾದ ೮ನೆಯ ಗಣವೇ 'ತನಿಸೊಲ್ಲು'.

ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ

ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ (೮ನೆಯ ಗಣದ) ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ಸ್ವಲ್ಪವೇ. ಅದು ಎರಡನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೂ ಮೂರನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕೊಂಡಿ : ಭಾವನೆಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸುವ ಸಂಬಂಧಿ. ಇದೇ ತ್ರಿಪದಿಯ ಜೀವಾಳ; ದೇಹಕ್ಕೆ ಉಸಿರಿದ್ದಂತೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೆಳಕಿದ್ದಂತೆ.

ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ, ಈ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳು ೧೧ ಗಣಗಳು ಸಾಲದೆ ಬಂದಾಗ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ನೆರವಿನಿಂದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು.

ಉದಾ :

೧. **ಏಳಯ್ಯ ಏಳು ಏಳು ಚಿನ್ನದ ಗಿರಿ**
ಏಳಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ ಬೆಳಗಾದೋ - ಮೂಡಲಿಂದ
ಸ್ವಾಮಿ ರಥವೇರಿ ಬರುತಾನೇ - ಮೂಡಲಿಂದ
ಹಾಸಮ್ಮೊಬ್ಬುರದ ಹಲಗೇಯ - ತುಳಸಮ್ಮ
ಬೀಸಮ್ಮ ಬೆಳ್ಳಿ ಚವುಲಾವ (ಕೋಲಾಟದ ಪದ ೨೮)

೨. **ಅಕ್ಕನ ಊರ್ಹಾದ ತೋರೇನೊ ಭಾವಯ್ಯ**
ಗೋರಿ ಕಲ್ಲೊಡೆದು ಮರಳೆ (ದ್ದು) - ದ್ದದರಾಚೀಕೆ
ಹಾಗsಲು ಹಬ್ಬಿಕುಡಿ ಹಬ್ಬಿ - ಅದರಾಚೀಕೆ
ಅರವತ್ತಂಕಣದ ಅರಮನೆ - ಒಳಗಿರುವ
ಗಾಜಿsನವೆರಡು ಸೆಳೆಮಂಚ - ದಾ ಒಳಗೆ
ಚಿನ್ನಾದವೆರಡು ತಲೆದಿಂ(ಬು) - ಬಿನಾ ಮೇಲೆ
ಬಾಣಂತಕ್ಕಯ್ಯಿಗ್ಗಿ ಸುಖನಿದ್ದೆ. (ಬೀಸುವ ಹಾಡು ೨೧೩)

ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಅಕ್ಷರಗಳು

ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಹಾಡಿನ ದನಿ ಧಾಟಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಕುಗ್ಗಿಸಿ ಹಾಡಲು ಇರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೌಕಾರ್ಯವೇ ಅದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗಲು ಕಾರಣವೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಅಕ್ಷರಗಳು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಲು ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳ ಪಲ್ಲಟವಾಗಲು 'ತನಿಸೊಲ್ಲು' ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಉದಾ : ೧

ಕಲ್ಲೂಡಿ ನೆನೆದೇವೆ ಕಲ್ಯಾಣದಯ್ಯಾನS
ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಾದಾ ಬಿದಿರೇಯS

ಬೀಸುತ್ತ ಈ ತ್ರಿಪದಿ ಹೇಳುವಾಗ, ಧಾಟಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಎಳೆದೆಳೆದು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಗಣ 'ಬಿದಿರೆಯ' ಎಂಬುದು 'ಬಿದಿರೇಯಾ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.
ಇದಕ್ಕೆ ತನಿಸೊಲ್ಲು ಸೇರಿಸಿ ಹಾಡಿದಾಗ –

''ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಾದಾ ಬಿದಿರೇಯಾ ರಂಗಯ್ಯಾನಾ''

ಎಂದು ಹಾಡದೆ, ''ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಾದಾ ಬಿದಿರೇ ರಂಗಯ್ಯಾನಾ'' ಎಂದು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಅಕ್ಷರ 'ಯಾ' ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ.
ಉದಾ : ೨

ಅಣ್ಣಾನು ತಮ್ಮಾನು ಹಾಲು ಬಾನಾ ಉಂಡು
ಹೊನ್ನಿನುಳಿಬಾಚಿ ಹೆಗಲೇರಿ – ಗುಡ್ಡಾಕ್ಹೋಗಿ
ಹೊನ್ನೆಯ ಮರವ ಕಡಿದರೆ
ಹೊನ್ನೆಯ ಮರವ ಕಡಿದು ಒನಕೇ ಮಾಡಿ
ಕನ್ನೇರೊರಳಕ್ಕಿ ತೊಳಿಸ್ಯಾರೇ (ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಾಡು)

೧ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ 'ಯಾ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾದರೆ ೨ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೊನ್ನೆಯ ಮರವ ಕಡಿದರೆ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಕಡೆಯ ಗಣದ 'ಕಡಿದರೆ' ಎನ್ನುವುದು ತನಿಸೊಲ್ಲು ಸೇರಿಸಿ ಹಾಡಿದಾಗ, ಹೊನ್ನೆಯ ಮರವ ಕಡಿದು' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ರೆ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರ ಮರೆಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ, 'ದ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರ 'ದು' ಆಗಿದೆ.

ತ್ರಿಪದಿಯ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲನ್ನು ತನಿಸೊಲ್ಲಿನೊಂದಿಗೆ ಹಾಡುವಾಗ, ಹಾಡುವ ಧಾಟಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿಯಾಗಿ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನಸೂಚಿ :

ತನಿಸೊಲ್ಲನ್ನು ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ತನಿಸೊಲ್ಲು ಬರುವ ಜಾಗವನ್ನು 'ಜ' ರೀತಿ ಅಥವಾ '।' ಗುರುತು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಈ ಗುರುತನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ತನಿಸೊಲ್ಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಗಣದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗಲಾರದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಸೊಲ್ಲಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಹಾಗೂ ಬದಲಾಗುವ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು (   ) ಈರೀತಿ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ತನಿಸೊಲ್ಲನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸೌಕರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೊಸ ಅಕ್ಷರ

ಆಕಾಶೆಂಬೋದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಾಣೋದಿಲ್ಲ
ನರರಿಲ್ಲ ನರರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲ – ದ ಕೋಟೆಗೆ
ಮಗಳೇ ಸಿರಿಗೌರೀ ಮನಸಾದಾ

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಗಣ 'ಸುಳಿವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿತಿಸೂಚಕ ಕ್ರಿಯಾಪದ ತನಿಸೊಲ್ಲು 'ಕೋಟೆಗೆ' ಎಂದಿದೆ. 'ಮಗಳೇ ಸಿರಿಗೌರೀ ಮನಸಾದಾ' ಎನ್ನುವುದು ೩ನೆಯ ಸಾಲು. ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಸುಳಿವಿಲ್ಲ ಕೋಟೆಗೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ನರರಿಲ್ಲ ನರರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಗುಣವಾಚಕ. ನರರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದ ಕೋಟೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮಗಳ ಮನಸ್ಸು ಹರಿದದ್ದು ಗೌರಿಯ ತಂದೆತಾಯಿಯರಿಗೆ ಆತಂಕಕಾರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವಂತೆ –

'ನರರಿಲ್ಲ ನರರ ಸುಳುವಿಲ್ಲದ ಕೋಟೆಗೆ' ಎಂದು 'ದ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಅರ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀದೆ, ತನಿಸೊಲ್ಲಿನೊಡನೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಗಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದ ಅಕ್ಷರ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಉಂಟು.

ಬಾಗಿಲ ಬಿಟ್ಟಳಿದಾಳು ತಾ ತಿರುಗಿ ನೋಡಿದೋ
ರಾಯ ತಮ್ಮಯ್ಯಾ, ಪೊಡವಂ (ಟ)
ಪೊಡವೊಂಟೊಡ್ಡರಸಿದಳು
ಭಾಳಾ ಸೌಭಾಗ್ಯ ನಿನಗೆಂದು

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ ಗಣದ ಕಡೆಯ ಅಕ್ಷರ 'ಟ' ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಟೊಡೆ' ಎಂಬ ಅಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕವಾಗಿದೆ.

ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟ

ಬೇಲೂರು ಚನ್ನಯ್ನ ತೇರೆಂಟು ದಿನದಾಗೆ

ಬೀರೂರಿಗೆ ವಾಲೆ ಬರೆದರೆ

ಬೀರೂರಿಗೆ ವಾಲೆ ಏನಂತ ಬರೆದರೆ

ದೂರಲ ಫರಿಸೆ ಬರಲೆಂದು

ಇಲ್ಲಿ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಗಣ 'ಬರೆದರೆ' ಎನ್ನುವುದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜಾಗವನ್ನು 'ಏನಂತ' ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ತಾನು ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ–

ಬೀರೂರಿಗ್ವಾಲೆ ಬರೆದರೆ ಏನಂತ

ದೂರಲ ಪರಿಸೆ ಬರಲೆಂದು

ಎಂದು ಭಾಷೆಯ ಸೊಬಗಿಗೆ ಕುಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವ ಧಾಟಿ

ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ, ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ರಾಗಿ ಬೀಸುತ್ತ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಹಚ್ಚೆ ಕುಕ್ಕುತ್ತ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಒನಕೆ ಹಿಡಿದು ಕುಟ್ಟುತ್ತ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಕಳೆ ಕೀಳುತ್ತ ನೇಜಿ ನೆಡುತ್ತ ಹಂತಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಅರೆ ತಮ್ಮಟೆ ಡೋಲು ತಾಳ ಗಂಟೆ ಮೊದಲಾದ ವಾದ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ಮೆರೆಸುತ್ತ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಮದುವೆಮುಂಜಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಸಗೆ ಸೋಬಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಕೋಲಾಟ ಆಡುವಾಗ, ಬಂಡಿ ಹೊಡೆಯುವಾಗ, ಸುಗ್ಗಿ ಕುಣಿತ ಕುಣಿಯುವಾಗ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಗೂ, ಕುಳಿತು ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಿನ ಧಾಟಿಗೂ ಎಷ್ಟೋ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ರಾಗಿ ಬೀಸುವಾಗ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲಿನ ಶ್ರುತಿಗೆ ದನಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಉಸುರಿನ ಏರಿಳಿತಕ್ಕೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಒನಕೆಯ ತಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆಯೂ, ಹಚ್ಚೆ ಕುಕ್ಕುವಾಗ ಸೂಜಿಯ ಗತಿಯಂತೆಯೂ ಹಾಡಿನ ತಾನ, ಗತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾರಿಯನ್ನೋ ಚೋಮನನ್ನೋ ಮೆರೆಸುವಾಗ ಅರೆ ತಮ್ಮಟೆಗಳ ಬಡಿತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಧಾಟಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಸಗೆ ಮತ್ತು ಸೋಬಾನೇ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಗಾಯನದ ಹಿಮ್ಮೇಳಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಧಾಟಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಾರಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ, ಕುಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ಇರುವ ಅವಕಾಶದಿಂದ ಹಲವಾರು ಧಾಟಿಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಶುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿ

ತ್ರಿಪದಿಯ ಒಟ್ಟು ೧೧ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ೬ ಮತ್ತು ೧೦ನೆಯ ಗಣಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಗಣಗಳಾಗಿ, ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಗಣಗಳೂ ವಿಷ್ಣುಗಳಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದು ಶುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿ ಎನಿಸುವುದು.

ಉದಾ:

೧. **ಎಂಟೆಲೆ ಮಾವಿನ ದಂಟಾಗೇ ಇರುವೋಳೇ**
ಗಂಟೆ ಸದ್ದೀಗೇ ಒದಗೋಳೇ – ಸರಸತಿ
ಗಂಟಲಾ ತೊಡರ ಬಿಡಿಸಮ್ಮಾ

ಶುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದನಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವಾಗ ತ್ರಿಪದಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

೨. **ಮಿತ್ರೆ ಗೌರಮ್ಮಾನ ಅತ್ತೇ ಮನೆಗೇ ಕಳುಹಿ**
ಮತ್ತ್ಯಾಗೇ ಒಳಗೇ ಇರಲಮ್ಮಾ
ಇರಲಮ್ಮ ಗೌರಮ್ಮಾನಾ
ಕೊಪ್ಪಿನಾ ಬೆಳಕೂ ಮನೇ ತುಂಬಾ

೩. **ನಂಜಪ್ಪ ಬೆಳೆದಾನೆ ನಂಜಬಟ್ಟಲದ್ಹೂವ**
ಮಲ್ಲಯ್ಯೆಳೆದಾನೆ ಮರುಗಾವಾ – ಮಽರುಗಾವಾ
ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಬೆಳೆದಾನೆ ಮರುಗವ ಮೇಲುಕೋಟೆ
ಚೆಲುವಯ್ಯೆಳದಾನೆ ದವುನಾವಾ – ದಽವುನಾವಾ

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ೨ ಮತ್ತು ೩ ನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಮೊದಲು ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಹಿಂದಿನ ಗಣವನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಹೇಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಸಲ 'ಮರುಗಾವ', 'ದವನಾವ' ಎಂದೂ, ಎರಡನೆಯ ಸಲ ಮಾಽರುಗಾವಾ', 'ದಽವುನಾವಾ' ಎಂದು ಗಣದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಬುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿ

ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ೨ನೆಯ ಸಾಲಿನ ೨ನೆಯ ಗಣಕ್ಕೆ ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ, ೩ನೆಯ ಸಾಲಿನ ಕಡೆಯ ಗಣಾಂತ್ಯ

ದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಹೊಸ ಶಬ್ದ (ಪದ) ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿಗೆ ಹೊಸ ಶಬ್ದ ಅಥಾ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿದಾಗ ಅಂಥ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ''ಪ್ರಬುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿ'' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದ್ದೇನೆ.

ಹೊಸ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೊಲ್ಲು ಸೊಲ್ಲಿಗೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿದಾಗ ತ್ರಿಪದಿಯ ರಾಗ, ಧಾಟಿ, ಓಟದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಉದಾ : ೧ ನಾರಿ

ನೀರೀಗ್ಹೋಗನ ಬಾರೇ ನಿಜಗಲ್ಲಾದುರುಗಕ್ಕೇ
ತಡವಾದರತ್ತೇ ಬಯುದಾ (ಳೇ) - ಳ್ಕೂಡಲ ಸೀಮೆ
ಗಿಳಿ ಬಂದು ನೀರ ಕಲಕ್ಯಾವೇ

ಇದೊಂದು ಶುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿ. ಇದಕ್ಕೆ 'ನಾರಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಿದರೆ -

ನೀರೀಗ್ಹೋಗನ ಬಾರೇ ನಿಜಗಲ್ಲಾದುರುಗಕ್ಕೇ
ತಡವಾದರತ್ತೇ ಬಯುದಾಳೇ ನಾರೀ
ತಡವಾದರತ್ತೇ ಬಯುದಾಳ್ಕೂಡಲ ಸೀಮೇ
ಗಿಳಿ ಬಂದು ನೀರಾ ಕಲಕ್ಯಾವೇ ನಾರೀ (ಹಚ್ಚೆ ಪದ)

೨. **ಸುವ್ವಿ :**

ಅಪ್ಪ ಇದ್ದರೆ ಎನ್ನ ಒಪ್ಪದಿ ಕರೆದೊಯ್ವ
ಅಪ್ಪ ಇಲ್ಲದ ಮನೆಯೊಲ್ಲೇ ಸುವ್ವಿ
ಅಮ್ಮ ಇದ್ದರೆ ಎನ್ನ ಸುಮ್ಮನೆ ಕಳುವೋಳೇ
ಅಮ್ಮ ಇಲ್ಲದ ಮನೆಯೊಲ್ಲೇ ಸುವ್ವಿ. (ಸುವ್ವಿ ಹಾಡು)

(ತನಿಸೊಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವುವಿ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಒಂದು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಗಣ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುವುದೂ ಉಂಟು.)

೩. **ಸುಯ್ಯೋ :**

ಅತ್ತೇಗೂ ಸೊಸೆಗೂ ಹಿತ್ಲಾಗೆ ಏಕಾಂತ
ಉತ್ತು ಬಂದಾ ಮಗ್ಗೆ ಉಣಲಿಕ್ಕೀ ಸುಯ್ಯೋ
ಉತ್ತು ಬಂದಾ ಮಗ್ಗೆ ಉಣಲಿಕ್ಕು ತೇನಂದಾಳೇ
ಉತ್ತಾಜಿನೆಂದೋ ಸೊಸೆಬೇಡಾ ಸುಯ್ಯೋ
(ಉತ್ತರದೇವಿ ಹಾಡು)

೪. ಏ ಗಿಣಿಯೇ ಗಿಣಿಯೇ :

ಊರಮೇಲೇ ಊರು ದೂರವೇನೋ ತಮ್ಮಯ್ಯ
ಏ ಗಿಣಿಯೇ ಗಿಣಿಯೇ
ಗ್ಯಾನಿಲ್ಲವೇನೋ ನನ್ನಾಮೇಲೆ ಏ ಗಿಣಿಯೇ ಗಿಣಿಯೇ
ಕಾಯ್‌ಹ್ಯಾಗೆ ಒಡೆದೋ ಕಡುಽಜಾಣ ಏ ಗಿಣಿಯೇ ಗಿಣಿಯೇ

೫. **ಯಾರ ಮಗನಮ್ಮಾ :**

ಅಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಾ ಹತ್ತೀ ಅಕ್ಕೀ ತೆಗೆಯೋ ಹೊತ್ಗೇ
ಹಾಸಽನ ದಾಟೀ ಹೋಳೆ ದಾಟಿ ಯಾರ ಮಗನಮ್ಮಾ
ಹಾಸನ ದಾಟೀ ಹೊಳೆ ದಾಟ್ಯಣ್ಣಯ್ನ ದಂಡೂ
ಮೈಸೂರಿಗ್ಹೋಗಿ ತಳುಗ್ಯಾವೇ ಯಾರ ಮಗನಮ್ಮಾ.

ಹೀಗೆ - ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ಪಲ್ಲವಿಗಳು

ಪ್ರಬುದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವ ಹೊಸ ಪದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪದ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಪಲ್ಲವಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಬೀಸುವಾಗ, ಕೋಲಾಟವಾಡುವಾಗ, ಒಸಗೆ ಸೋಬಾನೆ ಪದ ಹೇಳುವಾಗ, ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ಹಚ್ಚೆ ಹುಯ್ಯುವಾಗ, ಕಥೆ ಹೇಳುವಾಗ, ನೇಜಿ ನೆಡುವಾಗ, ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗ ತ್ರಿಪದಿಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಪಲ್ಲವಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹಾಡಿನ ದನಿ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಲ್ಲವಿಯ ಧಾಟಿಯೇ ತ್ರಿಪದಿಯ ಧಾಟಿಯಾಗಿದ್ದು, ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವಿಯೂ ತ್ರಿಪದಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಛಂದಸ್ಸು

ಡಾ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗಿಮಠ

ಛಂದಸ್ಸು ಪದ್ಯ ರಚನಾ ಗಣ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಯಾವುದೇ ಪದ್ಯವಾಗಲಿ ಅದು ಛಂದವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು. ವ್ಯಾಕರಣ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಬಂಧವಾದ ಗದ್ಯವನ್ನು ಪದ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಛಂದದಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಎರಡು ಛಂದಗಳು ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಅನುಕರಣ ಮಾಡಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಂದಸ್ಸು ಒಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳ ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತೊಂದು. ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಛಂದಸ್ಸೆಂದೂ, ಲೌಕಿಕಛಂದಸ್ಸೆಂದೂ ಎರಡು ಛಂದಗಳಿರುವುವು. ವೈದಿಕ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಯಾವ ಕನ್ನಡಕವಿಯೂ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾಳದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಮೆಚ್ಚಿದ್ದು ಲೌಕಿಕ ಛಂದಸ್ಸು. ಅದನ್ನೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಂಪೂಶೈಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಕನ್ನಡಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಛಂದಸ್ಸು 'ವರ್ಣ ಛಂದಸ್ಸು' ಅಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳ ಎಣಿಕೆಯೊಡನೆ ವೃತ್ತಗಳ ಬಂಧ.

ಸಂಗೀತ ತಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಕಲೆ ದ್ರಾವಿಡರದು. ಐದು ಜಾತಿಯ ಸಪ್ತ ತಾಳಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ಮೂವತ್ತೈದು ಪ್ರಕಾರದ ತಾಳಗಳನ್ನೂ, ಅನೇಕ ರಾಗ-ರಾಗಿಣಿಗಳನ್ನೂ, ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತದ ಮಹತಿ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರ ತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಹೋಗಿತ್ತು. ಅದರ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಘವಾಂಕನ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಷಟ್ಪದಿ, ಅಕ್ಕರ, ಚೌಪದಿ, ತ್ರಿಪದಿ ಮುಂತಾದ ಛಂದಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸು ತ್ತಿದ್ದಂತಹ ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಛಂದೋಂಬುಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಮಾತ್ರಾಗಣ ಬಂಧಗಳು ಪ್ರಾಕೃತ ಛಂದಸ್ಸಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದು ಪಂಡಿತರ ಮತ. ಸ್ವರ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಸರಿಮಾತ್ರೆಗಳ ಚರಣಗಳೂ, ಗೇಯವಾದ ಲಯವೂ, ತಾಳವೂ ಮಾತ್ರಾ ಗಣಬಂಧಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ತಾಳದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ದ್ರಾವಿಡ ಛಾಯೆ ಬಿದ್ದಿರಬಹುದು. ತಾಳಲಯಗಳ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನತೆಯು ಕನ್ನಡ ಛಂದಗಳಿಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರಾಗಣ ಬಂಧಗಳು ಕನ್ನಡ ಛಂದಗಳಾಗಿರಬಹುದೇ?

ಅಲ್ಲದೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಛಂದಗಳೆಂದು ಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ಷಟ್ಪದಿ, ರಗಳೆ, ಅಕ್ಕರ, ತ್ರಿಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅಂಶಗಣ ಬಂಧಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಮಾತ್ರಾಗಣ ಬಂಧಗಳಾಗಿ ತಿರುಗಿವೆ. ಈ ಬಂಧಗಳು ೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳ ಕಾಲದಿಂದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಅಂಶಗಣ ಬಂಧಗಳೇ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಛಂದ. ಇವು ಅಕ್ಷರ ಹಾಗೂ ಮಾತ್ರಾಗಣ ಬಂಧಗಳಿಂದ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಈ ಕ್ರಮವು ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಛಂದ. ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳ ಎಣಿಕೆಗಾಗಲಿ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಎಣಿಕೆಗಾಗಲಿ, ಪ್ರಧ್ಯಾನತೆಯಿಲ್ಲ ತಾಳಲಯದೊಡನೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಿಯೋ ಕುಗ್ಗಿಸಿಯೋ ಹಾಡುವ ರೀತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗುರು ಒಮ್ಮೆ ಕುಗ್ಗಬಹುದು, ಲಘು ಒಮ್ಮೆ ಹಿಗ್ಗಬಹುದು. ಹಿಗ್ಗಿದಾಗ ಅದರ ಮಾತ್ರೆಗಳು ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗದು. ಅದು ಅದನ್ನು ಕೋ ಹಾಡುವುದರ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ಣ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾತ್ರೆಗಳು ಸೇರುವುದರಿಂದ ಈ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಬೇರೆ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರ ಗಣಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ವಾಯಿತು. ಈ ತ್ರೀಮೂರ್ತಿಗಣಗಳೇ ಕನ್ನಡ ಛಂದದ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿವೆ. ಈವರೆಗೆ ತಿಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ತ್ರೀಮೂರ್ತಿ ಗಣಗಳ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ನಾಗವರ್ಮನಿಗೆ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದು. ಅವನು ತನ್ನ ಛಂದೋಂಬುಧಿಯನ್ನು ಪಂಚಮಾಶ್ವಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ - 'ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಷೆಯಂದಮಂ ಕೇಳ್‌ಪೇಳ್ವೆಂ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿ, ಎರಡುಂ, ಮೂರುಂ ನಾಲ್ಕುಂ

ಗುರುವಿಂ ಪ್ರಸ್ತರಿಸಲಂಬುನಿಧಿಗಜಧರಣೀ।
ಶ್ವರ ಗಣ ಮೊಗೆಗುಮವರ್ಕಂ
ಸರಸಿಜಭವ, ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಕ್ಕುಂ ॥

ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರಗಣಗಳ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳ ನಾಮನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಛಂದಸ್ಸನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರಬಹುದು. ಭಾವದಂತೆ - ಹಾಡಿರಿ ಎಂಬುದೇ ಅಂಶಗಣ ಛಂದಸ್ಸು. ಛಂದಸ್ಸು ಸ್ವಚ್ಛಂದ ವೃತ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವುದು ಛಂದಸ್ಸಿನ ಡೌಲು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಛಂದದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುವ, ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಯೋಜನೆಯಿಂದ ಲಘು ಗುರುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೋಗಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವವಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಲಯ ದೊಂದಿಗೆ ತಾಳ.

ನಾಗವರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಛಂದಃ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು 'ದುಂದುಭಿ' ಹಾಗೂ 'ದುಂದುಲು'ಗಳ ಮಾತನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಎತ್ತಿಲ್ಲ. ಇವು ಕೇವಲ ಜಾನಪದ ಛಂದಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. 'ದುಂದುಭಿಗಳು' ಚೌಪದಿ, ರಗಳೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜೋಡಣೆಯಿದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಹಾಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾಳ ಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಗಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ಹಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಜನರ ಚಿತ್ತವನ್ನಾಕರ್ಷಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಮೇಳದ ವಾದ್ಯಗಳು ಮೋಡಿ, ಮಂತ್ರಗಳಾಗಿ ಜನರನ್ನು ಮೂಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುವು. ಇಷ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ಹಾಡುಗಾರರು ಜನರನ್ನು ತಣಿಸುವುದರಲ್ಲೇನು ಸಾಧ್ಯ? ದುಂದುಮಿಯ ಈಗ ದೊರೆಯುವ ಹಾಡುಗಬ್ಬವಾದುದರಿಂದ ನಾಗವರ್ಮನು 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ 'ಹಾಡುಗಬ್ಬವು' ಇದೇ ಇರಬಹುದೇ? ದುಂದುಭಿ, ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದುಂದುಮಿಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಕಿತ್ತೂರ 'ಮಲ್ಲಸರ್ಜ ಪ್ರತಾಪ ರಾವ್' ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಕಿತ್ತೂರ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು 'ದುಂದುಭಿ' ಹಾಗೂ 'ದುಂದುಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕರು, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಶ್ರೀಗೆ ರಗಳೆ, ಷಟ್ಪದಿಗಳ ಉಡುಪನ್ನುಡಿಸಿದಂತೆ ಕಿತ್ತೂರ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳು ದುಂದುಭಿ ಹಾಗೂ ದುಂದುಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೇವಿಗೆ ಜಾನಪದದ ಬೆಡಗು ಮಾಡಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹಕ್ಕು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದೇವಿಯು ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಮೈತುಂಬಿದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ದುಂದುಭಿ-ದುಂದುಮಿಗಳ ಕಿತ್ತೂರ ನಾಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳು, ಅಂಶಗಣ ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾರವನ್ನು ತಾಳದೊಂದಿಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಹಾಕಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ (ರಚಿಸಿ) ಹಾಡುವ ಹಳ್ಳಿಗನಿಗೆ ಛಂದದ ಯಾವ ಅಂಕೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಗೀತದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಲಟಕಿ'ಯೊಡನೆ - 'ಹುಸಿಪೆಟ್ಟು'ಗಳ ಗತ್ತು ಹಾಗೂ ತಾಳಗಳು ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ತನ್ಸತನದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರುವುವು. ಈ ಹುಸಿ-ಪೆಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಅಂಶಗಣಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗರು ಹಾಡುವಾಗ ಉಸಿರಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಾಳವಿಲ್ಲ. ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಾಳ ಬಿದ್ದೇ ತೀರುವುದು. ಆ ತಾಳ ಬಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಅಂಶಗಣವಾಗುವುದು.

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ಓಂ ಎಂದು । ಕುಟ್ಟೋಣ । ಸೋಂ ಎಂದು । ಬೀಸೋಣ ।

ಬ್ರ ಬ್ರ ರು ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ

ಓಂ ಸೋಂ । ಎರಡು। ತಿಳಿಯಬೇಕ । ನಾಂ । ಹಾಕವ್ವ । ಏರಿ ॥ ಪ ॥

ಬ್ರ ಬ್ರ ವಿ ವಿ

ಓಂ ಸೋಂ । ಎರಡು । ಅಕ್ಷರ । ತಿಳಿದರ ।

ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ

ಗುರುಮನೆ । ಕೀಲ । ದೊರಕಿತ । ನಾಂ । ॥ ೧ ॥ ಜಾ. ಸಂ-

ಇಲ್ಲಿ ಹಾಡುವಾಗ ತಾಳಬಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾರ ಹಾಕಿ ಅಂಶಗಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತಿಯು ಅಂಶಗಣಗಳನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ನಾಗವರ್ಮನ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಅಂಶಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುಲಘುಗಳ ಗಣನೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪಗಳಾಗುವುವು. ಅಂಶಗಣದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೂರಾಂಶವು ಒಂದು 'ಗುರು'. ಆ ಮೂಲಾಂಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು, ಎರಡು, ಮೂರು ಗುರುಗಳನ್ನು (ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು) ಸೇರಿಸಿದರೆ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಗಣಗಳ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂಲಾಂಶದ ಗುರುವಿನ ಬದಲಾಗಿ ಎರಡು ಲಘುಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಲಘುಗಳಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಶದಂತೆ ಎರಡು ಲಘುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆಯಲಾರವು. ಹೀಗೆ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗುರುಲಘುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಆ ಗಣದ ಅಕ್ಷರಗಳೂ, ಮಾತ್ರೆಗಳೂ ತಿಳಿಯಬಿಡುವುವು. ಇದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಗಣದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು, ವಿಷ್ಣುಗಣದಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಮತ್ತು ರುದ್ರಗಣದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ.

ಜಾನಪದಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಅನ್ನುವುದರ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ಛಂದವನ್ನರಿಯಬೇಕು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ತಾಳಲಯಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಹಾಡೇ ಅಪಸ್ವರವಾಗುವುದು. ಹಲಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು 'ಜಾನಪದ ಸಂಭಾರ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಿಂದೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತಾರ ಹಾಕಿ – ಕೆಳಗೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರು ವಿ

ಯಾಕ ಬುದ್ಧಿ । ಬಾರದ ।

ರು ರು ರು ವಿ

ಹರಿಹರನ । ಮಾ ದೇವಗ । ಯಾಕ ನಿದ್ರಿ । ತೋರದ । ॥ಪ ॥

ಗು ವಿ ವಿ ಗು ವಿ ಬ್ರ ವಿ

ಓ । ರಂಗದ । ಲ್ಲಿದ್ದಾರ । ಪೂ । ರಾತರ । ಮನೆಯ । ಕದ್ವಾರ ।

ವಿ ರು ರು ರು

ನಾರೀಗೊ । ಬ್ಬಳಿಗೆಮೆಚ್ಚಿ । ಒಳಗೆ ಬಾರ । ದಿದ್ದಾರಮ್ಮ ॥ ೧ ॥ಜಾ-ಸಂ -

ಇಲ್ಲಿ 'ಓ' ಮತ್ತು 'ಪೂ' ಇವು ರಾಗಾಲಾಪದ ವಿರಾಮಗಳಿದ್ದಂತಿವೆ. ಇದೇ ಹಾಡಿನ ಮುಂದಿನ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತಾಳಲಯಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದು ಗಣಗಳನ್ನೂ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ರು ವಿ ಗು ರು ವಿ

ಕಟ್ಟೆಗಮಣ್ಣ । ಹೊತ್ತಾರ । ತಾ । ಹುಟ್ಲೆ ತಿಪ್ಸಿ । ಕೊಂಡಾರ ।

ರು ವಿ ಬ್ರ ವಿ ರು

ಗಟ್ಟಾಳ್ಹರ । ಳರ ಮುಂದ । ಹೊಟ್ಟೆ । ಹೊರ ಕೊಂಡ । ಜಂಗ್ಮರಮ್ಮ । ।೧।

ಜಾ-ಸಂ-

ಹಾಡಿನ ಪದ್ಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾರವು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅಕ್ರಮಗಳು (Irregularities) ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕಂಡುಬರಲೇ ಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಛಂದಃಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಾಡು ಕಟ್ಟಿದವರು ಹಳ್ಳಿಗರಲ್ಲಿ, ತಾಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಹಳ್ಳಿಗರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ರಮಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾವಿರಾರು.

ರು ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಬನ್ನಿಮುಡಿ । ಯೊಣಬಾರ । ಕೋಲು । ಕೋಲ ।

ರು ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಚಿನ್ನ ತರ । ವೊಣ ಬಾರ । ಕೋಲು । ಕೋಲ । ॥ಪ॥

ರು ವಿ ರು ವಿ

ನಾವುಕುಣಿ । ಯೊಣಬನ್ನಿ । ಹ್ಯಾಂವ ಮರೆ । ಯೊಣ ಬನ್ನಿ ।

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಜೀವ ಒಂ । ದಾಗಿ । ಇರ । ಬನ್ನಿ । ॥ ಕೋ ॥ - ಜಾ.- ಸಂ-

ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಂತೆ ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ದ್ವಿಪದಿ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಘುಗಳು (UU) ಬ್ರಹ್ಮಗಣದ ಬದಲಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಿಪದಿಯ ಪ್ರತಿಚರಣದಲ್ಲಿ ೫ । ೫ । ೫ । ೩ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಅಂಶಗಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಹದಿನೆಂಟು ಮಾತ್ರೆಗಳಿರುವುವು. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮೂರುಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಬದಲಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆ ಗಣವೂ ಬರುವುದು –

ರು ವಿ ರು ಬ್ರ

ಹಿರಿಯತನ । ಬಂದಾಗ । ಧಿಕ್ಕರಿಸ । ಬೇಡ ।

ವಿ ರು ರು ಬ್ರ

ಸಿರಿಬಂದ । ಕಾಲ ದೊಳು । ನೀಮೆರೆಯ । ಬೇಡ । – ದ್ಯಾಸರ ಪದ –

ಅಲ್ಲದೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಜಾನಪದ ದ್ವಿಪದಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸುಕಾರರು ಹೇಳುವ 'ತ್ರಿಪುಡೆ'ಯನ್ನು ಹೋಲಲಾರವು. ಈ 'ತ್ರಿಪುಡೆಗೆ' ಎರಡು ಚರಣಗಳಿದ್ದು ಪ್ರತಿಚರಣದಲ್ಲಿ ೩–೪–೩–೪–೩–೪–೩ + ಗುರು । ಮಾತ್ರೆಗಳ ಅಂಶಗಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ – ಇಪ್ಪತ್ತಾರು ಮಾತ್ರೆಗಳಿರುವುವು.

ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ಗು

ಒಂದು । ಜೇಡವು । ತನ್ನ । ಬೀಡನು । ಕಟ್ಟ । ಲೋಸುಗ । ಗೆಳೆಯ । ನೇ ।

ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ಗು

ಚಂದ । ವಾದೀ । ಸ್ಥಳವ । ನೊಂದನು । ಹುಡುಕಿ । ಕೊಂಡಿತು । ಗೆಳೆಯ । ನೇ

ಹೀಗೆ ಈ ಜಾನಪದ ದ್ವಿಪದಿಗಳು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ತಾಳಲಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡೀ ಹಾಡುಗಳು ಹಳ್ಳಿಗರ – 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತ' ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ಬೀರದಿರವೇ?

ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಚ್ಚತ್ರಿಪದಿಗಳಾಗಿವೆ. ಬೇರೆ ಕೆಲವು 'ಸಾಂಗತ್ಯ'ಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅಂಶಗಣ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ತ್ರಿಪದಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡೋಣ.

ಬ್ರ ವಿ ವಿ

ಗಣಲಂ । ದಾವಲ್ಲ । ಮುತ್ತಿನಾ ।

ಬ್ರ ಬ್ರ ವಿ ಗು

ಭರಣ । ಸುಳಿ । ದಿಂಬನಿ । ಲ್ಲ । ॥ಪ॥

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ಹಂದಹಂ । ದರದಾಗ । ಚೆಂದ ಚೆಂ । ದೊಲಿಹೂಡಿ ।

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ಬ್ರ ರು

ಗಂಧದ । ಚಿಕ್ಕಿ । ಪುಟು । ಮಾಡಿ । ಮದುಮಗನ ।

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಅಕ್ಕಮಾ । ಡ್ಯಾಳೊಂ । ದಡ । ಗಿಯ । ಜಾ – ಸಂ–

ಈ ಜಾನಪದ ಹಾಡಿನ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಘುಗಳು (UU) ಬ್ರಹ್ಮಗಣದ ಬದಲಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ನಿಯಮಬದ್ಧ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಎರಡು ಲಘುವಿನ ಗಣಗಳು ಕಡಿಮೆ.

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ಬಾಲಮ್ಮೆ । ನೆರೆದಾಳ । ಬಾಲಗೇ । ನೊಯ್ಯಾಲೆ ।

ವಿ ಬ್ರ ವಿ

ಬಾಗೀಣ । ತುಂಬ । ಉಡಿಮುತ್ತ । ।ಸೋ। –

ಗು ವಿ

ಸೋ । ಅನ್ನಿರೆ । ॥ಪ॥ ಜಾ – ಸಂ –

ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಾದಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದಮೇಲೆ 'ಸೋ ಅನ್ನಿರೆ' ಎಂದು ದನಿಗೂಡಿಸುವ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯಗಳು ತ್ರಿಪದಿಗಳಾದರೂ, ತಾಳಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ, ತಾಳಬಿಟ್ಟು ಎಳೆದೆಳೆದು ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ 'ಲಯ'(Rhythm) ಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹಾಡುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಈ ರೂಢಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವಿ ಬ್ರ

ಒಂದೊಂದು । ತೆರನ ।

ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಗು

ನಂದನ । ಬನವೊಂ । ದೈಸಿರಿ । ಯ ।ಪ।

ರು ವಿ ರು ರು

ಕಾಡಿನಲಿ । ಗೊಲ್ಲಾಳ । ಬೇಡುವನು । ಲಿಂಗನಿಗೆ ।

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ಬ್ರ ವಿ

ನಾಡು ಚೆಂ । ದಲ್ಲ । ಶಿವ । ಲಿಂಗ । ನೋಡಲ್ಲಿ ।

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಬೀಡ ಬಿ । ಟ್ಟಿಹುದು । ಬನ । ಸಿರಿಯು । **- ಗೊಲ್ಲಾಳ -**

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಗಣದ ಬದಲಾಗಿ ಎರಡು ಲಘು 'UU'ವುಳ್ಳ ಒಂದು ಗಣವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿ ವಿ

ಹರಲೀಯ । ಕೊಡಲಾರೆ ।

ವಿ ವಿ

ಕರುನಾಡ । ಕಂದಗ । ।ಪ।

ವಿ ರು ವಿ ರು

ಕಥೆಯ ಕೇ । ಳಂ ಜನರೆ । ಮತಿಯಿಟ್ಟು । ಯ ತೂಗುತಲಿ ।

ರು ಬ್ರ ರು ವಿ

ಸುತಗ ಮನ । ಸಿಟ್ಟ । ಕಲಿಯುಗದ । ಮಲತಾಯಿ ।

ವಿ ಬ್ರ ರು

ಬತವ ಹಾ । ಡೇವ । ನಿಜಗತೆಯ । **- ಜಾ. ಸಂ-**

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳ ಬದಲಾಗಿ ರುದ್ರಗಣಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ತಾಳದೊಡನೆ ಮೇಳವಮಾಡಿ ಹಾಡುವ ಧಾಟಿಯು 'ಮೂಡಲಪಾಯ'ದ ಗತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ತ್ರಿಪದಿಗಳೆಂದರೆ, ಸರ್ವಜ್ಞರ ತ್ರಿಪದಿಗಳೆನ್ನುವಷ್ಟು ಅವು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಾರಾಗಿವೆ.

೫ ವಿ ೫ರು ೫ ವಿ ೫ವಿ

ಒಬ್ಬನ । ಲ್ಲಿದೆ ಜಗಕೆ । ಇಬ್ಬರುಂ । ಟೇ ಮತ್ತೆ ।

೫ ವಿ ೩+೧ಬ್ರ ೪+೧ವಿ ೫ವಿ

ಒಬ್ಬ ಸ । ರ್ವಜ್ಞ । ಕರ್ತನು । ಜಗಕೆಲ್ಲ ।

೫ ವಿ ೩+೧ ಬ್ರ ೫ ವಿ

ಒಬ್ಬನೇ । ದೈವ । ಸರ್ವಜ್ಞ ।

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಹಾಡುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಲಯಾಲಾಪ' ದ ಮೂಲಕ – ರುದ್ರಗಣಗಳೂ, ಬ್ರಹ್ಮಗಣಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರುವುವು. ಅದು ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ರುದ್ರಗಣ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವೈವಿಧ್ಯ ತೋರಿದ್ದಾನೆ.

ಸಾಂಗತ್ಯ

ಸಾಂಗತ್ಯವೂ ಒಂದು ಅಂಶಗಣ ಬಂಧ. ತ್ರಿಪದಿಯಂತೆ ಇದಾದರೂ ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಬ್ರ ಬ್ರ ಗು

ಬರಕೀ । ಕಾಡ್ಯಾ । ವ್ರೀ ।

ಬ್ರ ವಿ ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ಗು

ಇಂಥ । ಪಂಪಂ । ದಿನದಲ್ಲಿ । ಬಂರೇ । ಕಾಡ್ಯಾ । ವ್ರೀ । ।।ಪ।।

ವಿ ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ತೆಳ್ಳನ್ನ । ಎಂಟಟ್ಟತ್ತು । ರೊಟ್ಟೀಯ । ಮಾಡಿ ।

ವಿ ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ಬದನೀಕಾ । ಯೀ ಸುಟ್ಟು । ಬರ್ತವ । ಮಾಡಿ ।

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ಅಲ್ಲ ಮಾ । ಗಣ ಬೇರೆ । ಹಣ್ಣಗಂ । ಚೆಯ ಕಾಯಿ ।

ವಿ ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ಸಲಸಂದ । ರೊಂತುತ್ತು । ಸಲಿಸೇನೊ । ಶಿವನೆ । **ಜಾ - ಸಂ.**

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ೪ ವಿಷ್ಣುಗಣ, ಎರಡು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ೨ ವಿಷ್ಣು ಗಣ ಮತ್ತು ೧ ಬ್ರಹ್ಮಗಣ ಬರುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಾಂಗತ್ಯ ಪದದಲ್ಲಿ ಹಲಕೆಲವು ಅಕ್ರಮಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಗಣದ ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಬ್ರಹ್ಮ ಗಣ ಬಂದಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ೪ ವಿಷ್ಣು ಗಣಗಳಿವೆ. ಎರಡು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ೩ ವಿಷ್ಣು ಗಣ. ಮತ್ತು ೧ ಬ್ರಹ್ಮ ಗಣಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷ್ಣು ಗಣವು ಹೆಚ್ಚು ಬಂದಿದೆ.

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ತಿಲಕುಸು । ಮಾಗ್ರದಿ । ಬ್ಬನಿಜಲ । ಸುಳಿಗಾಳಿ ।

ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ಗಲುಗುವಂ । ತಳಿವೆಣ್ಣ । ಮೊಗದ ।

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ವಿಳಸಿತ । ಮೂಗಿನ । ಮುತ್ತು ಪ । ರತಿಯೊಳು ।

ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ಹೊಳೆದುದು । ಕಡು ಚೆಲ್ವ । ನಾಂತು ।

ಮೋಳಿಗೆಯ್ಯನ ಪುರಾಣ ಸಂಧಿಗೂ ಪದ್ಯ - ೭

ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ನಿಯಮವು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ಪೆಣ್ಣಲ್ಲ । ವೆ ತಮ್ಮ । ನೆಲ್ಲಪಡೆ । ದ ತಾಯಿ

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಪೆಣ್ಣಲ್ಲ । ವೆಪೊರೆ । ದವಳು ।

ವಿ ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ಪೆಣ್ಣುಪೆ । ಣ್ಣೆಂದೇತ । ಕೆ - ಬೀಳುಗ । ಳೆವರು ।

ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ

ಕಣ್ಣುಕಾ । ಣದಗಾ । ವಿಲರು । - ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ -

ಇಲ್ಲಿ ಕವಯತ್ರಿ ಸಂಚಿಯ ಹೊನ್ನಮ್ಮನೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮೋಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳ ಬದಲು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಗಣಗಳನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಹಳ್ಳಿಗರು ಈ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪಾಲಿಸಿದ್ದು ತಾಳಲಯಾವಾಯಿತು. ಅವರ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ವಿ ವಿ ವಿ ಬ್ರ

ಏಳೇಳ । ಬೀಗೂತಿ । ನಿಂದೆಷ್ಟ । ನಿದ್ರೆ । ।ಪ ।

ವಿ ರು ರು ವಿ

ಗುರುಲಿಂಗ । ಜಂಗಮದ । ಹೊರತು ಪರ । ದೈವದ ।

ವಿ ವಿ ವಿ ಗು

ಅರಿಯನು । ಸದ್ಭಕ್ತ । ಗುಣವಂತ । ನು

ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ

ಸರಿಯಾದ । ಹೆಂಡತಿ । ಅಲ್ಲಿನ । ಮ್ಮಣ್ಣಗ ।

ವಿ ವಿ ವಿ ಗು

ನಿಂಗೇಡಿ । ನೀನೆಲ್ಲಿ । ಕುಳತಿದ್ದೇ । ಳ । ಜಾ - ಸಂ.

ಇಲ್ಲಿ ರುದ್ರಗಣವೂ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಡುವುದೇ ಹಳ್ಳಿಗರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವಾದುದರಿಂದ ಅವರು ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಗಣನೆಮಾಡದೆ. ತಾಳಲಯಾಲಾಪಗಳ ಸರಾಗ ಧಾಟಿಯೊಡನೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿ ಹಾಡಿ ತಣಿದಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪದಿ ತ್ರಿಪದಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಮಾತನ್ನೇ ಎತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯವು, ಉಳಿದ ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಗಳಂತೆ ಜನತೆಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಿಯವಾದ 'ಪದ'ವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೇ?

ಜಾನಪದ ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಸಂಗೀತವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳನ್ನು ಹಾಕುವ ಗೋಜಿಗೆ ಯಾರೂ ಹೋಗಕೂಡದು. ಜಾತಿ-ತಾಳಗಳಲ್ಲಿ, ರಾಗ ರಾಗಿಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾಳರಾಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಒಳಿತು.

ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ

ಒಂದ । ಸುತ್ತಿನ । ಕ್ವಾಟಿ ।

ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ

ಆದರೊಳು । ಹೊಂದಿ । ನಿಂತಾನ । ಬಸವ ।

ವಿ ರು

ಬಸವಕ । ಬಸವನ್ನಿರೆ ।

ವಿ ವಿ ರು

ಬಸವನ । ಪಾದಕ । ಶರಣ ನ್ನಿರೆ । - ಜಾ - ಸಂ-

ಚತುರಸ್ರ ಜಾತಿ ಏಕತಾಳದಲ್ಲಿದೆ ಈ ಹಾಡು

ಬ್ರ ವಿ ವಿ ವಿ ಬ್ರ ವಿ ವಿ

ಗಂಡ । ಹೆಂಡರ । ಮನರ್ವೆರ । ಡಾದರೆ । ದಂಡಾ । ಕೊಡಿಸುವೆ । ಮಲ್ಲಯ್ಯ।

ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ವಿ

ಗಂಡ । ಹೆಂಡರ । ಮನಪೊಂ । ದಾದರೆ । ನಂದಾ । ದೀಪೋ । ಮಲ್ಲಯ್ಯ ।

- ಕಂ - ಹಾ

ಈ ಹಾಡು ಏಕತಾಳದಲ್ಲಿದ್ದು 'ಯಮಕ' ವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ತೃಪ್ತಿಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ತಾಳಲಯಗಳ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಅವರು ತಾಳದಲ್ಲಿಯೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗೀತ ಕಲಾಕೋವಿದನ ಕಲೆಯು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಆದರೂ ಕಲಾಪರಿಪೂರ್ಣ ನೈಪುಣ್ಯತೆ ಯುಳ್ಳವನು ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ.

ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ
ನಾನು । ತಿರುಕಾದ । ಮ್ಯಾಲೆ ।
ವಿ ರು ಬ್ರ
ಎನ್ನಾತ್ಮ । ತಿರುಕಾಗುವ । ದೇವ । ॥ಪ ॥
ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ರು ಬ್ರ
ಗುಡಿಯು । ಡೊಂಕಾದ । ಮ್ಯಾಲೆ । ಬಸವ । ಡೊಂಕಾಗುವ । ನೇನ ।
ರು ರು ಬ್ರ ವಿ ವಿ
ಬಸವ ನೆಂದ್ಱ । ಬಸವನಲ್ಲಿ । ಸಂಭ್ರ । ಸಂಭ್ರಮ । ಪೂಜೆಗೆ । ಜಾ - ಸಂ-

ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ತಾಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆ. ಪಲ್ಲವಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ತಾಳವು (ಏಕತಾಳ), ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾಳ, 'ಬಿಲಂದಿ ತಾಳ', ಹಾಡುವಾಗ, ಕೂಡಲೇ ತಾಳವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿ ಬೇರೆ ತಾಳಬರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಸಂಗೀತಕಾರನು ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಾದ್ಯ ನುಡಿಸುವದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮೇಲ್ಪಟ್ಟನು, ಮುಟ್ಟಿದೆ ತಾಳರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತ!

ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ ಬ್ರ ವಿ ಬ್ರ
ಸಾವು । ಮಧ್ಯನ । ದವ್ವ । ಸ್ವಾಮಿ । ಬಿನ್ನವ । ಏಳ ।
ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ ವಿ ರು
ತಣ್ಣೀರ । ಗಿಂಡ್ಯಾಗ । ಉದಕವ । ತಂದೀನಿ । ದೇವರ । ಏಳೆಂದಳ ।
ವಿ ಬ್ರ ವಿ ರು
ಗೌರಮ್ಮ । ನಿಂತು । ಬಿನ್ನವ । ಮಾಡತಾಳ । ಜಾ - ಸಂ-

ಈ ಹಾಡು ಏಕತಾಳದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಗತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹ ವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ 'ಗತಿಯ' ಮುರಕುವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಡುಗಳ ನಿಜವಾದ ಛಂದವನ್ನರಿಯದೆ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳ ಗಣನೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ' ಎಂಬ ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನದ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಗಳಲ್ಲಿ ರಗಳೆಗೊ, ಷಟ್ಪದಿಗೊ, ತ್ರಿಪದಿಗೊ, ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೊ ಸಮೀಪವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಂಕಲನಕಾರರು ಅರಭರವಸೆಯನ್ನೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂಶಗಣ ಛಂದವೇ ಈ ಹಾಡುಗಳ ಬಂಧ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನರಿಯ ಲೆತ್ನಿಸುವುದು ಒಳಿತು.

ಹೆಜ್ಜೆ

ಎರಡು

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು

ಡಾ. ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ

೧

ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊರಳಿ ಇತರ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಕಥೆಗಳ ಕಡೆ ಸಂಗ್ರಾಹಕರ ವಿಶೇಷ ಒಲವು ಹರಿದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೇ ನೂರಾರು ಸಂಕಲನಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು. ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶವೂ ತನ್ನ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಆಯಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಮ್‌ಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿತು.[೧] ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಜಾನಪದವನು ಉಳಿಸಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು.

ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಮೂಡಿಸಿದವರು ಜರ್ಮನಿಯ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು. ೧೮೧೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ Grimms' Fairy Tales ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿತವಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೂ ಅನುವಾದಿತವಾಯಿತು. 'Grimms House hold tales ಅಥವಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿತು.

ಮಾರ್‌ಬರ್ಗ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ತಾವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಜಾಕಬ್ ಮತ್ತು ವಿಲ್‌ಹೆಲ್ಮ್‌ಗ್ರಿಮ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. Dorothea Wild ಎಂಬ ಹದಿನಾರರ ಹರೆಯದ ಕನ್ಯೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಹೋದರರಿಗೆ ಹೇಳಿದರು. ಮುಂದೆ ವಿಲ್‌ಹೆಲ್ಮ್ ಅವಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾದ. ಜಾಕಬ್ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ.

ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಕತೆಗಳ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟ ೧೮೧೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ನಿಧಿ, ಸಂಶೋಧಕರ ಕಾಮಧೇನು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಲೆಹಾಕಿದರು. ಅವರ ಕತೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.[೨]

ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಜಾನಪದ ಮಾತ್ರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾಕಬ್ ಭಾಷಾಷಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆ ವಿಶೇಷ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹರಿಸಿದ; ವಿಲ್‌ಹೆಲ್ಮ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ದುಡಿದ. ೧೮೧೯ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅಪಾರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳೊಡನೆ, ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಬಂಧಗಳೊಡನೆ ಈ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಶಕೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇದೇ ವೇಳೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಸೆರ್ಬಿಯಾ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದವು. ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಸಾಮ್ಯ ಅನೇಕರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿತು. ೧೮೫೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಲ್‌ಹೆಲ್ಮ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ:

೧. ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆ ತೋರಿಬರುವ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಇಂಡೋಯುರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷಾಮೂಲದಿಂದ ಹರಡಿಕೊಂಡವು.
೨. ಕತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುರಾಣಗಳ ಒಡೆದ ಚೂರುಗಳು; ಅವುಗಳು ಬಂದ ಮೂಲಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಕತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಕಥಾಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬಹಳ ಸರಳವಾದುವು ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುವು. ಈ ಗುಣದಿಂದ ಅವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವು ಎಂಬ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವನೇ ಸಾರಿದರೂ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೆಲವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು.[೩]

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಡಿದ ಆಸಕ್ತಿ, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ತೌಲನಿಕ ಭಾಷಾಧ್ಯಯನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮುಂದೆ ವಿಶ್ವದ ಜನಪದ ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ನಾಂದಿಯಾದವು. ಇವರಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯುರೋಪಿನಾದ್ಯಂತ ತೀವ್ರ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು.

೨

ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕೇವಲ ಗ್ರೀಮ್ ಸಹೋದರರಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾದುದಲ್ಲ. ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ನೇರವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯುರೋಪಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು.[೪]

೧೬೩೪ ವೇಳೆಗೇ Neapolian ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ Pentamerone ಎಂಬ ಐವತ್ತು ಕತೆಗಳ ಸಂಕಲವೊಂದನ್ನು Basile ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ. ೧೪೭೧ರ Decameron ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು Boecameron ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಇವೆರಡೂ ಇಟಾಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲಗಳೇ[೫] ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ೧೬೯೭ರಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ 'Contes populaires ಎಂಬ ಎಂಟು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನವೊಂದು ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕಿನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿದ Charles perrault ತನ್ನ ಮಗನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರತಂದ.[೬]

ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಅನಂತರ Thomas Keightleys (೧೮೨೮) ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತೋರಿದವನು. ಯುರೋಪು ಮತ್ತು ಹೊರನಾಡಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಇವನು The Fairy Mythology ಎಂಬ ತನ್ನ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು.

ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ೧೮೪೬ ಸ್ಮರಣೀಯ ವರ್ಷವಾಗಿದೆ. W.J. Thoms ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹೆಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ವರ್ಷ ಅದು. Popular Antiquty, popular literature ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ Folklore ಪದವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದು ಎಂದು ಅಥೇನಿಯಂ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ತಾನು ಬರೆದ ಪತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ. ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಥಾಮ್ಸ್ Folklore ಪದದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಆ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ.[೭]

ಈ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಥಾಂಸ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ನಡೆವಳಿಗಳು, ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಹೀಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಇತರ ವಿಷಯಗಳು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನ ಪತ್ರದಲ್ಲೇ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.[೮]

ಥಾಂಸ್ 'Popular Mythology' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಜರ್ಮನಿಯ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗ್ರಿಮ್ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ರಕ್ಷಿಸುವವರೆಗೆ ಅಥೇನಿಯಂ ಪತ್ರಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಡಲಿ ಎಂದು ಬರೆದ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಆಗಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲೆ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಸಂಕಲನಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದವು ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಲಿಯಂ ಥಾಂಸನ ಹೊಸ ಪದದಿಂದಲೂ, ಪತ್ರದಿಂದಲೂ

ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಹೊಸಜೀವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿತೆಂದಲ್ಲ; ಅವನಿಗೂ ಮೊದಲೇ ಅನೇಕರು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು.[೯]

೩

ಅಪಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಮಾತೃ ಭೂಮಿಯ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೇ ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಟೊಂಕ ಕಟ್ಟಿನಿಂತು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ಯುರೋಪಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳು ಜಾನಪದದತ್ತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡ್ ಅಪೂರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಲೆಹ್ನ್, ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುವು.

೧೭೦೨ರ ವೇಳೆಗೇ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರಕನೊಬ್ಬ ಗಾದೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ. ೧೭೭೮ರ ವೇಳೆಗೆ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಒಗಟುಗಳ ಸಂಕಲನವೂ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ೧೭೮೯ರಲ್ಲಿ Mythologi Fennica ಹೊರ ಬಂದಿತು.

ಹೀಗೆ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡ್ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಮುಖ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ತೋರಿತು.

ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದದ ಇತಿಹಾಸದದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಷತ್ತು (Finnish Literary Society) ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಈ ಪರಿಷತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿತು. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಪ್ರಕಟಣೆ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೂ ಆಯಿತು. ೧೮೩೧ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು ಎಂಬ ಖ್ಯಾತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪರಿಷತ್ತಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಲು ೧೮೩೬ರಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಜನತೆಗೆ ಒಂದು ಮನವಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿತು. ವರ್ಷವರ್ಷವೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವೇತನಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತರುಣ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಗೂ ಕಳಿಸಿತು. ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ತಂಡಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿಗಳು ಅಪಾರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆರವಾದರು. 'ಕಲೆವಾಲ'ದಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಕಲೆಹಾಕಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ನೆರವಾಯಿತು.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಂತೂ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಕಾಣಿಕೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದುದು. ೧೮೫೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ರಷ್ಯಾದ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಫಿನ್‌ಲೆಂಡ್ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ೧೮೫೦ ರಿಂದ ೧೮೬೬ ಉತ್ತಮ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆದು ನಾಲ್ಕು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು.

೧೮೭೮ರ ವೇಳೆಗೆ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿಗೆ ಸರಕಾರದ ಮನ್ನಣೆ ದೊರೆತು ಸಾಕಷ್ಟು ಧನಸಹಾಯವೂ ಒದಗಿತು. ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಪಕ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಸಮಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಷತ್ತು ನೇಮಿಸಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕರು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದರು. ಶಾಲಾ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ವಿದ್ಯಾವಂತ ರೈತರು ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ನಾನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ನೆರವಾದರು.

ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ತೀವ್ರಗೊಂಡಂತೆ ಅಪಾರ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಭಂಡಾರವೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಾಳೆಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ವಿಭಜನೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಸಂಪಾದನೆ, ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ನಡೆದವು. ಅನೇಕ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಟವಾಗತೊಡಗಿತು. ೧೯೪೭ರ ವೇಳೆಗೆ ಈ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ೭೫,೦೦೦ ಪುರಾಣಗಳು, ೨೦,೦೦೦ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ೧೦,೦೦೦ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ೨೦,೦೦೦ ಸಂಗೀತ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು, ೧೦೦,೦೦೦ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಹೀಗೆ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಹಾಳೆಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದವು.

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡ್ ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರವೇ ಆಯಿತು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಫಿನ್ನಿಷ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ

(Historic Geographic Method) ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಇಲ್ಲಿ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ವಾಗತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಕತೆ ಜನ್ಮತಾಳಿದುದೆಲ್ಲಿ? ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ? ಅದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ- ಈ ಮೊದಲಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಇತರ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಲು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕ್ರಮ ತುಂಬ ನೆರವಾಯಿತು. Lonnrot Elias (೧೮೦೨ -೧೮೮೪) Julius Krohn (೧೮೩೫-೧೮೮೮) Kaarle Krohn (೧೮೬೩-೧೯೩೩), Aarne Antti (೧೮೬೭-೧೯೨೫) ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಂಡ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತ ಸಾಗಿತು. ಗುರು-ಶಿಷ್ಯ, ತಂದೆ-ಮಗ ಹೀಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸ್ಥಾನ ಇಂದಿಗೂ ವಿಶ್ವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಣನೀಯವಾದುದು. ೧೮೮೮ರ ವೇಳೆಗೆ ಹೆಲ್‌ಸಿಂಕಿ (Helsinki) ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೀಠವೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ, ಕಾರ್ಲ್‌ಕ್ರಾಹ್ನ್ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಯಾದ. ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಥಮ ಜಾನಪದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಪೀಠವೂ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನಲ್ಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು.[೧೦]

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಕ್ರಾಹ್ನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ತನ್ನ ತಂದೆ ಜೂಲಿಯಸ್ ಕ್ರಾಹ್ನ್ ಕಲೆವಾಲ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇವನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ. ಇವನ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳತ್ತ ಹರಿಯಿತು. ನರಿಯ ಮಾತನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯ ಬಿರುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೀನು ಹಿಡಿಯಲು ಹೋಗಿ ಬಾಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಕರಡಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಲ್‌ಕ್ರಾಹ್ನ್ ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೋರಿದ.[೧೧] ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಮೂಲ, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲು ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಇತ್ತ ಹೊರಳಿತು.

ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿ ಇತರ ಕಡೆಗೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಾಹ್ನ್ ಎರಡು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟ:

೧. ಪ್ರಶಾಂತ ಜಲವಿಸ್ತಾರದ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲೊಂದು ಬಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಅಲೆಯುಂಗುರಗಳು ಸುತ್ತಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸುವುವೋ ಹಾಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತವೆ.

೨. ಜನಪದ ಕಥೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ನೀರಿನ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ನುಗ್ಗಿ ದೂರಸಂಚಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಸುಂದರವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಲ್‌ಕಾಹ್ನ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಸರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ.[೧೨]

ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಂದೆ ಖಂಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. C.W. Vol Sydow ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದರ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಜಾನಪದ ಪ್ರಸರಣ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದವರೆಲ್ಲ ಕಥಾಪ್ರಸಾರಕರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತೀವ್ರವಾಹಕರು (Active bearers), ಮಂದವಾಹಕರು (Passive bearers) ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜನರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಹಕರು ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಉತ್ತಮ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ, ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ, ನಿರೂಪಣಾ ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರು ಮಾತ್ರ ತೀವ್ರವಾಹಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರು ಕತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವವರು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯವರು. ಹೇಳುವ ಆಸಕ್ತಿ, ಶಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಕತೆಯೊಂದು ದೇಶಾಂತರ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಕ್ರಾಹ್ನ್ ಸೂಚಿಸಿದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿಂತ, ಈ ತೀವ್ರವಾಹಕರು ಕಾರಣಕರ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸುವುದರಿಂದಲೋ ಇನ್ನಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಹೊಸ ನೆಲೆಗೆ ಅವರ ಸಂಪರ್ಕ ಒದಗಿದಾಗಲೋ ಕಥೆ ವ್ಯಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.[೧೩]

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೈಜವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿ ಕಾರ್ಲ್‌ಕ್ರಾಹ್ನ್ ಗೌರವಾರ್ಹಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ.[೧೪] ಇವನ ಸಾಹಸದ, ಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿ ಹೆಲಿಸಿಂಕಿ ತರುಣ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪವಿತ್ರ ಮೆಕ್ಕಾ ಆಯಿತು.[೧೫] ವಿಶ್ವದ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನವರೆಗೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಫಲವತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಇವನದು. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಉತ್ತಮ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿ ಇವನ ಪಾತ್ರ ಗಣ್ಯವಾದುದು.

ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಹೆಸರು ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿಯದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಇವನದು. ಒಂದೊಂದು ಕತೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಹಸ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಜನಪದ ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಂದು ಧ್ರುವತಾರೆಯೆನಿಸಿದ ಘನ ವಿದ್ವಾಂಸನೀತ. ತನ್ನ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆರ್ನೆ, ಅನೇಕ ಬಾರಿ

ವಿಶ್ವಪರ್ಯಟನ ಮಾಡಿದ, ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರಗಳ, ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದ. ಜಗತ್ತಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದ. ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸತೊಡಗಿದ. ಯುರೋಪಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕತೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಇವನು ತೀರಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಸ್ಟಿತ್‌ಥಾಂಸನ್ ಅವರು ಈ ವರ್ಗಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಜನಪದ ಕಥೆಯನ್ನಷ್ಟನ್ನೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲವನ್ನು ಸಾರುವ ಬೆನ್ಫೆಯ ವಾದ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಆರ್ನೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ.

ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಬದುಕಿನ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದವನು. ಬದುಕಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕನ ಹುದ್ದೆ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾದರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಯವಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು.[೧೬]

೪

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ತೌರುಮನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೂವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. H.Gaidoz (೧೮೪೨-೧೯೩೨) ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದ. Melusine ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕನಾಗಿ Gaidoz ಜನಪದಪುರಾಣ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ.

ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದವನು Paul Sebillot (೧೮೪೩-೧೯೧೮)- Revue des traditions Populaires ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕನಾಗಿ ಸುಮಾರು ಮೂರುದಶಕಗಳವರೆಗೆ ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಗ್ರಹಿತನಾಗಿ ಬಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನು. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೂ ತನ್ನ ಜೊತೆಗಾರರೂ ಬರೆದ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನಗಳೂ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಕಾಸ್ಕಿನ್ (Cosquin) ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಪ್ರತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. Sebillotನ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಅನೇಕ ಸಂಪುಟಗಳು ಹೊರಬಂದವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳೂ ನೇರವಾಗಿ ಜನತೆಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.

Emmanuel Cosquin ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು, ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇವನ ಪಾತ್ರ ಬಹುದೊಡ್ಡದು. ಗ್ರಿಮ್-ಸಹೋದರರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಇವನು ಅವರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಪುರಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ವಿಶೇಷ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ೧೮೮೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇವನ Contes Populaires de Lorraine ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಜನಪದ ಕಥಾಸಂಕಲನ. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ದೊರೆತ ಸ್ಥಾನ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ Cosquinನ ಕೃತಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು.[೧೭]

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಬೆನ್ಫೆಯ ವಾದವನ್ನು Cosquin ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು ಮತ್ತಷ್ಟು ಶ್ರಮಿಸಿದ. ಭಾರತೀಯ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡಿ ಬೆನ್ಫೆಯ ಸಿದ್ಧಾತವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ. ಈ ಎರಡೂ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ.

೫

ಗ್ರಿಮ್ - ಸಹೋದರರ ಕಥಾಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಎರಡನೆ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಹೊರತಂದ ಕೀರ್ತಿ ನಾರ್ವೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. Peten Christen Asbjornsen ಹಾಗೂ Jorgen Moe ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ನಾರ್ವೆ ದೇಶದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಇಂಥ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವೆನಿಸುತ್ತವೆ.

೧೮೧೪ರ ವೇಳೆಗೆ ನಾರ್ವೆ ಡೆನ್ಮಾರ್ಕಿನಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಕತೆ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ನಾರ್ವೆಜಿಯನ್ನರು ಸಂಗ್ರಹಿಸತೊಡಗಿದರು. ೧೮೩೩ರಲ್ಲಿ Andres Faya ನಾರ್ವೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಒಂದು ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು.

ನಾರ್ವೆಯ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರೆನಿಸಿರುವ ಇಬ್ಬರು ಮಿತ್ರರು Christen Asbjornsen (೧೮೧೨-೮೫) Jorgen Moe (೧೮೧೩-೮೨) ನಾರ್ವೆಯ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತೋರಿದರು. ಬಾಲ್ಯಮಿತ್ರರಾದ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಶಾಲೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡರು. Asbjornsen

ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿ, Moe ಕವಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಾದರೂ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡರು.

೧೮೩೦-೪೦ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ೧೮೪೦ರಲ್ಲಿ Moe 'ಯಾವ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರ. ಅದು ಜನತೆಯ ಗುಣಶೀಲಗಳ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸಾರಿದ.[೧೮]

೧೮೪೧ರ ವೇಳೆಗೆ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಿಲ್ಲದ, ಮುನ್ನುಡಿ ಇಲ್ಲದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನವೊಂದು ಯಾರ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲದೆ ಹೊರಬಿದ್ದಿತು. ಮುಂದಿನ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಸಂಕಲನಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ನಾರ್ವೆಯ ಈ ಸಾಹಸಿ ಗೆಳೆಯರ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸಹಾಯಧನ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಗೆಳೆಯರಿಬ್ಬರೂ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರೊಡನೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಅದ್ಭುತ ಕಥೆಗಳ (Wonder tales) ಜೊತೆಗೆ ಜಲಪಿಶಾಚಿಗಳ (water spirits) ಒಂದು ಸಂಕಲನವನ್ನು Asbjornsen ೧೮೪೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಯಾರೋ ಅಜ್ಞಾನ ಗ್ರಾಮೀಣ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಏಕ ಸೂತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಹೊಸ ತಂತ್ರವೊಂದನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿದ.[೧೯] ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರಿಂದ ಈ ಮಿತ್ರರು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ಅವರ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಇವರು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.[೨೦]

ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು ಸಾರಿದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಆರ್ಯಮೂಲವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಲು ನಾರ್ವೆಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ನಿದರ್ಶನಗಳುಲಭ್ಯವಾದವು. ಆದರೆ ಸಂಗ್ರಹ ಬೆಳೆದಂತೆ ನಾರ್ವೆಯ ನೆಲ ಗಾಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ನಾರ್ವೆಯ ಆತ್ಮವೇ ಎಂಬಂತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ದೊರೆತಾಗ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೊದಗಿಸಲು Moe ಬಹಳ ಪೇಚಾಡಬೇಕಾಯಿತು.

೧೮೫೦ರ ವೇಳೆಗೆ ನಾರ್ವೆಯ ಕಥೆಗಳ ಕೀರ್ತಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತು. ೧೮೫೧ರಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರು ಮಿತ್ರರೂ ೧೧೫ ಪುಟಗಳ ಅನುಬಂಧದೊಡನೆ ನಾರ್ವೆ ಕತೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ಸಂಪುಟವೊಂದನ್ನು ಹೊರತಂದರು. Moe ಈ ಕೃತಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಬರೆದ. ತೌಲನಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ. ಈ ಕೃತಿ ೧೮೫೮ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಯಿತು.

ನಾರ್ವೆಯ ಕತೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಆ ಮೊದಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೇರು ಸಡಿಲವಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಡಾಸೆಂಟ್ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥೆಗಳ ಮೊತ್ತ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿದರು.

ಈ ಹಿರಿಯ ಪೀಳಿಗೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಾರ್ವೆಯ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕೃಷಿಮಾಡಿ ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗಣ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತರುಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ತೇರನ್ನು ಮುಂದೆ ನಡೆಸಿದರು. Moe ನ ಮಗ Moltke Moe (1859-1913) ತಂದೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಡೆದನು. ೧೮೭೬ರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತರ ಹರೆಯದ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ತರುಣ ಉತ್ಸಾಹಿ ಜಾನಪದ ಶೋಧನೆಗೆ ನಾರ್ವೆಯ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳನ್ನು ಅಲೆದ; ಇವನಿಗೆ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕತೆಗಳೂ, ಲಾವಣಿಗಳೂ ಲಭ್ಯವಾದುವು. ಇವನ ಕೆಲಸದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ೧೮೮೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಹುದ್ದೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡಲು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ Moltke ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪಾಠ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕೇಳಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಅಭಿರುಚಿಯ ವಿಷಯವಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪಾಠ ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶ ಕೇಳಿದ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು.

೧೮೯೯ರಲ್ಲಿ Moltke ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಎಂದು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಯಿತು. ನಾರ್ವೆಯ ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ Moltkeಗೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಸಂಗ್ರಹವೇ ಅಪಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಾರ್ವೆಯ ಸಮಗ್ರ ಜನತೆಯ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು Moltke ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನೇ ತೋರಿದ.

ಲಾವಣಿಗಳ ಕಥೆಗಳ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂಪುಟಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೊರ ಬಂದವು. Moltke ತನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸರಕಾರದ ನೆರವನ್ನು ಕೋರಿದ. ಅಪಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವನ ಮರಣಾನಂತರ ದೊಡ್ಡ ಭಂಡಾರವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು.

Moltkeಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ Knut Liestol ಮುಂದೆ ಸಂಗ್ರಹಿತ

ಜಾನಪದ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ. Moltkeಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ.

ನಾರ್ವೆಯ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ Reidar Christiansen ನ್ನನ ಹೆಸರು ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾದುದು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ Christiansen ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿಯ ಕಥಾವರ್ಗಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಾರ್ವೆ ಕತೆಗಳ ವರ್ಗಸೂಚಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ. ಮುಂದೆ ಸ್ಟಿತ್‌ಥಾಮ್ಸನ್ನರು ಆರ್ನೆಯ ವರ್ಗಸೂಚಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದಾಗ ನಾರ್ವೆಯ ಕಥಾವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಆರ್ನೆ ಯುರೋಪಿನ ಕಥಾವರ್ಗಗಳ ಸೂಚಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾದಂತೆಯೇ, Christiansen ಕೂಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವರ್ಗಸೂಚಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ. ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವರ್ಗಸೂಚಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವವರಿಗೆ ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು.[೨೧]

Christiansen ನ್ನನ ವಿದ್ವತ್ತು ಕೇವಲ ನಾರ್ವೆಗೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ, ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಾಂಡಿನೇವಿಯ, ಐರ್ಲೆಂಡ್, ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದ. ಅಮೆರಿಕೆಯತ್ತ ಸಂಚಾರ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಯುರೋಪಿನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸಿದ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ.

'Folktales of Norway', Reidar Christiansenನ್ನನ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿ. ಎಂಬತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಭಜಿಸಿ, ಸವಿವರವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಡನೆ ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಿಚರ್ಡ್ ಡಾರ್‌ಸನ್ನರ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಮುನ್ನುಡಿ ನಾರ್ವೆ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

೬

ಯುರೋಪಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವವರು ಸ್ಪೆಯಿನ್ ದೇಶದ ಕಡೆ ವಿಶೇಷ ಒಲವನ್ನು ಹರಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಲಾವಣಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಯುರೋಪಿನ ಲಾವಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಗೂಳಿ ಕಾಳಗ ಮುಂತಾದ ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳು ವಿಶ್ವವಿಖ್ಯಾತವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಂತೂ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಂಗ್ರಹ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ಪೆಯಿನ್ನಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕಡೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹೊರಳಿದುದು ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಭಾವ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಪ್ರೇರಣೆಯೊದಗಿದುದೇ ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿ, ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರ ಕಥಾವರ್ಗ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪೆಯಿನ್ನಿನ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಕಥೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಹುಶಃ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಆಗಬೇಕಾಗಬಹುದು' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ Aurelio M. Espinosa ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[೨೨]

ಎಸ್ಪಿನೋಸಾ ಅವರ Cuentos populares espainoles ೩೦೦ ಬಗೆಗಳನ್ನು, ಅವರ ಮಗನ Cuentos populaires de Castilla ೫೦೦ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬೃಹತ್ ಸಂಕಲನಗಳು. ಅನೇಕ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸಂಕಲನಗಳೂ ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಲನಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ 'ಸ್ಪೆಯಿನ್ ಕೂಡ ಯುರೋಪಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳಂತೆ ದೊಡ್ಡ ಜನಪದ ಕಥಾಭಂಡಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ; ಕೆಲವು ಅಲ್ಲಿಗೇ ಮೀಸಲಾದ ರೂಪಗಳು, ಕೆಲವು ಹೊರಗಿನ ರೂಪಗಳ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.[೨೩]

ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಸೇರಬಹುದಾದ ಕಥೆಗಳು ಸ್ಪೆಯಿನಿನಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು. ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಕಥೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನೀರು, ಬೆಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಕತೆಗಳು, ಒಗಟು ಕಥೆಗಳು, ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯದೊಡನೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಎಸ್ಪಿನೋಸ ಅವರು ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನೆರವಿನ ಮೇಲೆ ಸ್ಪೆಯಿನಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಸ್ಪಾನಿಷ್ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸರಕಾರ ಬಿರುದುಗಳನ್ನಿತ್ತು ಸನ್ಮಾನಿಸಿತು.

ಕೆಲ್ಟಿಕ್ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಐರ್ಲೆಂಡ್ ಸ್ಕಾಟಲೆಂಡ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಐರ್ಲೆಂಡ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ಸಾಗರವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳು Dublin and London Magazine (೧೮೨೫೨೮), Dublin University Magazine(೧೮೩೯೭೮) Folklore Journal, Folklore

Record ಮುಂತಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ Penny Journal Newry Magazine ಮುಂತಾದ ಐರಿಷ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ.[೨೪]

Croker, Lady Wilde, Sir William Wilde, Me Anallye, Patrik Kennedy ಮುಂತಾದವರ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಗಣನೀಯವಾದವು. ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖಕ ವಿಲಿಯಂ ಬಟ್ಲರ್ ಈಟ್ಸ್ ಅಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸ್ವತಃ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡನು. ಆ ಕತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಕಲನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು.

ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮೂರು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯ. Folklore of Irland Society, The Irish Folklore Institure ಮತ್ತು Irish Folklore, Commission ಈ ಮೂರು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಸಕ್ರಮವಾಗಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ಇತರ ಜಾನಪದ ಶಾಖೆಗಳಿಗಿಂತ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಅಪಾರವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ.[೨೫] ಐರಿಷ್ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಕಮೀಷನ್ ಒಂದರಲ್ಲೇ ೧೯೪೦ರ ವೇಳೆಗೆ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಐದುಲಕ್ಷ ಪುಟಗಳ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಲಾಗಿತ್ತು. Shanachie ಎಂಬ ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ವೃತ್ತಿಕಥೆಗಾರರಿಂದಲೂ (Professional Story Teller) ರೈತರಿಂದಲೂ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದಲೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕತೆಗಳವು. ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಥೆಗಾರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಐವತ್ತರಿಂದ ಇನ್ನೂರು ಕತೆಗಳವರೆಗೆ ತಾನು ಹೇಳಬಲ್ಲ.[೨೬] ಅಲ್ಲದೆ ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಗೌರವವೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ನ್‌ವಾಲಿನ ಕಡೆ 'Droll tellers' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗದ ಕತೆಗಾರರು ತಂತೀವಾದ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ, ಹೊಸ ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಜನರ ವಿಶೇಷ ಔದಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಅಗ್ರಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ವೃತ್ತಿಕಥೆಗಾರರು ಸಂಜೆಯಾದ ಕೂಡಲೇ ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರುವರು. ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಕತೆಗಾರನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಎಲ್ಲರ ಕಥೆಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.[೨೮]

ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯನ್ನು ಹಾಡಿದವರು ಜರ್ಮನರೇ ಆದರೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಗೆ ಪ್ರೇರಕರಾದವರು ಆಂಗ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿದವರೂ ಅವರೇ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾರ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಿಸಿದವು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಂತೂ ವಿಶ್ವಜಾನಪದದ ಸುವರ್ಣವೃಷ್ಟಿಯಾದುದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲೇ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಿಷಪ್ ಪೆರ್ಸಿಯ Reliques of Ancient English Poetry ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಜಾನಪದದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿ, ಅನೇಕ ಮಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ದುಡಿದು ಉತ್ತಮ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬಹುದು. ೧೭೭೫ರಲ್ಲಿ Francis Gross (೧೭೩೧-೯೧) ಆರಂಭಿಸಿದ The Antiquarian Reportory ಯಲ್ಲಿ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯಗಳು ಬೆಳಕುಕಂಡವು. Henry Burne ಯ 'Antiquities of the Common People' ಗ್ರಂಥ ೧೭೭೭ರಲ್ಲಿ John Brandನಿಂದ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾದ 'Observations of Popular Antiquities' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.[೨೯] Brand ತನ್ನ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೈಖರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಜಾನಪದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪಾತ್ರ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು Brand ಮೊದಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡನು.[೩೦] ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ ಅಥೇನಿಯಂ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಬರೆದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ W.J. Thoms ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ :

'ನಾನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶಿಶುಪ್ರಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೆಂಬುದು

ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೋನ್, ಬ್ರ್ಯಾಂಡ್ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಿಸ್ ನಮೂದಿಸಿಲ್ಲ.[೩೧]

ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡ್‌ಗಳ ಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೀರಿ ಬೆಳೆದ ಕವಿ ಸರ್ ವಾಲ್ಟರ್ ಸ್ಕಾಟ್ (೧೭೭೧-೧೮೩೨). ಕವಿಯಾಗಿ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರನಾಗಿ, ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕನಾಗಿ, ವಿಮರ್ಶಕನಾಗಿ, ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ ಸ್ಕಾಟ್ ಆಂಗ್ಲ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲಿ ಆದ್ಯಪುರುಷನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡ್‌ಗಳ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಲಾವಣಿಕಾರರನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಮೊದಲಿಗ ಇವನು. ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಳೆದ ಸ್ಕಾಟ್ 'ಜಾನಪದ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಂಗ್ರಾಹಕನೂ ತನ್ನ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಸಿರು ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ Brand ತನ್ನ ಗ್ರಂಥ ಹಾಗೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ಸಾರಿದ.[೩೨]

ಸ್ಕಾಟನ ಲಾವಣಿಗಳ ತೀವ್ರಾಸಕ್ತಿ ಅವನ ಕೃತಿ Minstrelsy of the Scotish Border (೧೮೦೨-೩) ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಶಿಖರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ಅವನು ಯುರೋಪಿನ ಆದ್ಯ ಲಾವಣಿ ವಿದ್ವಾಂಸನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ.[೩೩]

ಸ್ಕಾಟ್ಲೆಂಡಿನ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಹೋರಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ Hugh Millers (1802-57) ಬಹಳ ಮುಖ್ಯನಾದವನು. ವಿಲಕ್ಷಣ ತಲೆಯ Hugh ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವನೊಬ್ಬ ಮೂರ್ಖನಾಗಬಹುದು ಎಂದು ದಾದಿಯೊಬ್ಬಳು ಹೇಳಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಅವನು ಬೆಳೆದಂತೆ ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡಿನ ಮೇಧಾವಿಗಳಲ್ಲೊಬ್ಬನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತನಾದ. ಕಲ್ಲುಕುಟಿಕನಾಗಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಲೇಖಕನಾಗಿ, ಪತ್ರಿಕಾಕರ್ತನಾಗಿ, ಭೂಗರ್ಭಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿ ಅವನು ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದ. Hugh Millersನ Scenes and Legends of the North of Scotland (೧೮೩೫) ತುಂಬ ಗಣನೀಯ ಕೃತಿ.[೩೪]

೧೮೨೧ರಿಂದೀಚೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊರಳಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಪುರಾಣಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೊಡಗಿದರು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಆಸಕ್ತಿ ಕುದುರಿದುದು ೧೮೨೦ರ ಈಚೆಗೆ. Thomas Keightley (೧೭೮೯-೧೮೭೨) ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪುರಾಣಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಜನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪುರಾಣಗಳ ಕಡೆ ಸೆಳೆದನು. ಅವನ ಕೃತಿ 'Fairy Mythology' ೧೮೨೮ರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ನೆನಪಿನ ಕೆಲವು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು Keightley ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ವಿದೇಶಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅಂಥವೇ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸಲು ಹೊರಟ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳು ಸ್ವೀಕರಣದಿಂದ ಬಂದುವೋ ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದುವೋ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮುಂದೆ ಎತ್ತಿದ ಮೊದಲಿಗ Keightley. ೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವನ ಕೃತಿ Tales and Popular Fiction ಜನಪದದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಥಮ ಕೃತಿ.[೩೫]

೧೯೪೬ರ ವೇಳೆಗೆ ಲಂಡನ್ನಿನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದರ ಕಡೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊರಳತೊಡಗಿತು. William Honeನ Everyday bookನಲ್ಲಿನ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶದ ಸಜೀವ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಿಂದ, Brand ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ, ಹೊಸ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಗಾಳಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

೧೮೪೬ರ ಆಗಸ್ಟ್ ಹನ್ನೆರಡರಂದು 'Folklore' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ W.J. Thomas ಮುಂದೆ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಹೊಸ ಯೋಜನೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡಿದ ರೀತಿ ನೀತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವನಿಗಿದ್ದ ಕಲ್ಪನೆ, ಆ ಪದದ ಸೃಷ್ಟಿ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದವು. ಅಪಾರ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತಿಕೆಯೊಂದು ಥಾಂಸನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಥೇನಿಯಂ ಅವನ ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಲದಾಯಿತು. 'Notes and Queries' ಎಂಬ ಹೊಸ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನೇ ತಾನು ಆರಂಭಿಸಿದ. ೧೮೭೮ರಲ್ಲಿ ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲಿ 'Folklore Society' ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಿರ್ದೇಶಕನೂ ತಾನೇ ಆಗಿ ಮುಂದಿನ ಜಾನಪದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿಯೋಜಿಸಿದ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಉಗಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಜೀವ ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿತು. 'Notes and Queries' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಥಾಂಸ್ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಕಟಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ತಂಡ ವಿವಾದದ ಕಣಕ್ಕಿಳಿದವು. ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ತೌಲನಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಇಂಡೋಆರ್ಯನ್ ಪುರಾಣ ಮೂಲವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್, ಆಲ್ಬರ್ಟ್‌ಕೂಹ್ನ್, ಜಾರ್ಜ್ ಡಬ್ಲೂ. ಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕೆಯ ಇಬ್ಬರು ಬೆಂಬಲಿಗರಾದ ಡೇನಿಯಲ್ ಜಿ.ಬ್ರಿಂಟನ್ ಮತ್ತು ಜಾನ್‌ಫಿಸ್ಕೆ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಂಡ ಒಂದು ಕಡೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಲವಾಗಿ ಗಂಟುಬಿದ್ದರೆ, ೧೮೯೦ರ ಈಚೆಗೆ ಇ.ಬಿ.ಟೇಯಲರ್ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ದೊಡ್ಡ ತಂಡ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲಾಂಗ್, ಜಿ.ಎಲ್. ಗೊಮ್ಮೆ ಮುಂತಾದವರು ಈ ತಂಡದ ಪ್ರಮುಖರು. ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ವಿಷಯ ವೆಂದರೆ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಮತ್ತು ಆಂಡ್ರೂಲಾಂಗ್ ಇವರ ನಡುವೆ ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನೇರವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೂರ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ನಡೆದು ದೊಡ್ಡ ಜಾನಪದ ಭಂಡಾರವೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಮತ್ತು ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲಾಂಗರ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನಗಳ, ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಖರವನ್ನು ತಲುಪಿತು. ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ಸಂಘಟಿತರಾದರು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳಂತೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡವು. ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲಾಂಗನ ಜೊತೆಗೆ ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿ ಜಿ.ಎಲ್. ಗೊಮ್ಮೆ, ವಕೀಲ Edwin Sidney Hartland, ಪ್ರಕಾಶಕ Alfred Nutt, ಬ್ಯಾಂಕರ್ Edward Clodd ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೇರಿಕೊಂಡರು. Folklore Societyಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಗಾಗ ಸೇರತೊಡಗಿದರು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು, ಉತ್ತಮ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಗ್ರಂಥ ರಚನೆ ಮಾಡುವುದು – ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಮಟ್ಟದ ಸಂಶೋಧಕರೆನಿಸಿದರು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಸರದಿಯ ಮೇಲೆ Folklore Societyಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು.

Edwin Sidney Hartland ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಆದ್ಯಕೃತಿ 'The Science of Fairy Tale' ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಅನೇಕ ಉಪಯುಕ್ತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಜಿ.ಎಲ್. ಗೊಮ್ಮೆಯ 'The Hand Book of Floklore'[೩೬] ಲಂಡನ್ನಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಥೆಯ (Folklore Society) ಪ್ರಕಟಣೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ರೀತಿ, ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ರಮಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ಕೈಪಿಡಿಯಿದು. ಗೊಮ್ಮೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿ 'Ethnology in Folklore (೧೮೯೨) ಜನಾಂಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ ಯಾವ ರೀತಿ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

Marian Roalfe Cox ಅವರ 'An introduction to Folklore' (1895) ಜಾನಪದವನು ಕುರಿತ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಕೃತಿ. ಜೆ.ಜೆ. ಫ್ರೇಜರನ ಜಗತ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿ 'The Golden Bough' ೧೮೯೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ಜಾನಪದದ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರ ಮಥನ ಜಗತ್ತಿನ ಇನ್ನಾವ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು. ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳಂತೂ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ೧೮೯೧ರಲ್ಲಿ ಲಂಡನ್ನಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನ ವಿಶ್ವದ ಇತರ ಕಡೆಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಿಗೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. Folklore ಪತ್ರಿಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿಗೆ ಘನತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು.

ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲಾಂಗ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡದೆ ಅನೇಕ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ.[೩೭] ಜೋಸೆಫ್ ಜಾಕೆಟ್ಸ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವನು[೩೮]. ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಥಾಸಂಗ್ರಹಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ.

ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶಿಖರ ಮುಟ್ಟಿ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವು.

೭

ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಮೂಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಮೃದ್ಧ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಸ್ ಕೂಡ

ಒಂದು.[೪೦] ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ R.M. Dawkins ಮುಂತಾದವರು ಗ್ರೀಕ್ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ, ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವದ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಕಥೆಗಳ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಗ್ರೀಸಿನ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೪೧]

ಆಧುನಿಕ ಗ್ರೀಕ್ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ R.M. Dawkins ಗ್ರೀಕ್ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರೀಸಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಕಲಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ವಿಶ್ವದ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿನಂತೆಯೇ ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ಹೊರಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಭಾಷೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀವ್ರವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ Nikolaos Politis ಎಂಬ ಜಾನಪದ ಪ್ರೇಮಿ Laographea ಎಂಬ ಜಾನಪದದ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಜನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೆಳೆದನು. ೧೮೮೪ರಲ್ಲಿಯೇ E.M. Geldart ಅವರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂಬತ್ತು ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಸಂಕಲನ 'The Folklore of Modern Greece' ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು. ೧೮೯೬ರಲ್ಲಿ Luey M.J. Garnett ಎಂಬವರಿಂದ 'Greek Folk Poesy' ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಕಥೆಗಳಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯ ಸಂಕಲನ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಪಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಶಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. Laograpoea ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ, ಇತರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಹೋಗಿವೆ.

೮

ಯುರೋಪಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತ್ಯಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದು ಅಲ್ಲಿನ ಕಥಾಮಾದರಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೪೨] ಏಷ್ಯಾ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಿಗೆ, ಅಮೆರಿಕಾ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆಗಾರರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳು ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ೨೦೦ ಕಥಾವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ೫೦ ವರ್ಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲನೆಲೆ ಭಾರತವಲ್ಲ ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿಬಿಡಲು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಥೆಗಳ ಸಂಶೋಧನೆ ಇನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಕಥಾವರ್ಗಗಳ, ಆಶಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಯುರೋಪಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಐರ್ಲೆಂಡ್, ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥಾರೂಪಗಳು ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.[೪೩] ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ ರಷ್ಯಾ ತುಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಕಪ್ಪು ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಬಾಲ್ಟಿಕ್ ಸಮುದ್ರವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಾರೋದ್ಯಮದ ರಾಜಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದುರ್ಲಭವಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಕತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪ್ರಭಾವವಾಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಸ ಕತೆಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು ಹಳೆಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯಗೊಂಡು ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಬಹುದು.

ಯುರೋಪಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭಾಷೆಯಿಂದ ಆ ಕತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಯಾವುದಾದರೂ ಬೇರೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಮಾಡಿದರೆ ಆ ಕತೆ ಯುರೋಪಿನ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯ ಆ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ವಾಯುವ್ಯ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆಗಳು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, ಪಶ್ಚಿಮ ಜರ್ಮನಿ, ಇಟಲಿ, ಉತ್ತರ ಸ್ಪೆಯಿನ್‌ಗಳಿಗೆ ಸಾಗಿ ಹೋಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಸ್ಪೆಯಿನ್, ಇಟಲಿ, ಆಸ್ಟ್ರೀಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಪಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು. ಗ್ರೀಸ್, ಇಟಲಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಇದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಕಥೆಗಾರರು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕಥೋಪಜೀವಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ಗದ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ.

೯

ಪೂರ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಪಾನ್ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನ ಕಾರ್ಯ ಆರಂಭವಾದ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರೂ ಇಂದು ಜಪಾನ್ ತನ್ನ ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡ ಅದೃಷ್ಟಶಾಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಜಪಾನಿನತ್ತ ನೋಡದಿದ್ದರೂ ಜಾನಪದದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಶಾಖೆಯಾದ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎಂಬ ಒಂದು ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಥಮ ಸಂಕಲನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.[೪೪] ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಅದ್ಭುತಕಥೆಗಳು, ನೀತಿಕಥೆಗಳು, ವಿನೋಧ ಕಥೆಗಳು – ಹೀಗೆ ಮೂವತ್ತು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

Lord Redesdale ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಜಪಾನಿನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೃತಿ Tales of old Japan ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. Konjaku Monogatai ಜಪಾನಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ, ಭಾರತ, ಚೀನ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳ ಕತೆಗಳು ಜಪಾನಿಗೆ ಹರಿದುಬಂದ ಹಳೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ರೂಪಗಳನನು ತೋರುವ ಕೃತಿಯಾದರೆ 'Tales of old Japan.' ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮೊದಲು ದೊರೆತ ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಥಮ ಜನಪದ ಕಥಾ ಸಂಕಲನ. ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕತೆಗಳಿವಲ್ಲವಾದರೂ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಜಪಾನಿನ ತಾಯಿಯರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಕತೆಗಳು.[೪೫]

ಜಪಾನಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯನೆನಿಸಿ ಆಚಾರ್ಯ ಪುರುಷನೆನಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳು ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಲು ಪ್ರೇರಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ Kunio Yanagita. ಈತ ಜಪಾನಿನ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಚಿವಶಾಖೆಯ ಒಬ್ಬ ತನಿಖಾಧಿಕಾರಿ. ೧೯೧೦ರ ವೇಳೆಗೆ ತನ್ನ ೩೫ನೇ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಹೊನ್ಸುವಿನ ತೋನೋ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರೈತನಿಂದ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಸೊಸೈಟಿಯ 'ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ' (Hand Book of Folklore) ಯಾರಿಂದಲೋ ಜಪಾನಿ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡ ಯನಾಗಿಟ, ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದತ್ತ, ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಕೈಪಿಡಿಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವತ್ತ ಅಪಾರ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿದ.

ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶದ ರೈತರು, ಬೆಸ್ತರು ಮುಂತಾದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಯನಾಗಿಟ ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಕಥಾಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ. ಇವನಿಗೂ ಮುಂಚೆ ಜಪಾನಿನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ Igaya Sazanami ಕೆಲವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಜಪಾನಿನ ಗ್ರಿಮ್ ಎಂಬ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ. ಅವನ ಮೂಲ ಕೃತಿ ೧೯೧೪ರಲ್ಲೇ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಯಿತು. ಈ ಕೃತಿ ಆರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ೧೯೩೮ರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಿತು.[೪೬] ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯನಾಗಿಟ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಲಾಹಾಕಿ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಎಸಗಿದ ಆದ್ಯಪುರುಷ ಎನಿಸಿದ.

ಯನಾಗಿಟನಿಗೆ ನಾಡಿನ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತರು. ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತುಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದವು. ಹದಿಮೂರು ಮಹಾ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ೧೯೪೨–೪೪ರ ವೇಳೆಗೆ ಬೆಳಕು ಕಂಡವು.

ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ೧೯೩೬ರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಕೈಪಿಡಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ನೂರು ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ ಆ ಕತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡೆ ಮುದ್ರಿಸಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಬರಿಯ ಹಾಳೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅಂಥ ಕತೆಗಳು ದೊರೆತರೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಜಪಾನಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಹಂಚಲಾಯಿತು. ಕತೆಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಮನಸೋತ ಜನ ಆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸದೆ ಆ ಯೋಜನೆ ವಿಫಲಗೊಂಡಿತು.

ಜನಪದ ಕತೆಗಳಿಗೇ ಮೀಸಲಾದ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಯನಾಗಿಟ ಆರಂಭಿಸಿದ. ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಅಮೂಲ್ಯ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಪ್ರತಿಕೆಯಿಂದ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕುದುರಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ಪತ್ರಿಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ದಿನ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ.

೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿನ ಪ್ರಸಾರ ಕೇಂದ್ರವೊಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡರು. ದ್ವಿತೀಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ೧೯೪೮ರಲ್ಲಿ ಜಪಾನೀ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗಸೂಚಿ, ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಜಪಾನಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವರ್ಗಸೂಚಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಈ ವೇಳೆಗೆ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ೫೦,೦೦೦ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿತ್ತು. ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ

ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆದಮೇಲೆ ಯನಾಗಿಟ ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರೊಡನೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಎಂಟುನೂರು ಪ್ರತಿಗಳ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳೊಡನೆ ಜಪಾನಿನ ಸಮಗ್ರ ಕಥೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ.

ಯನಾಗಿಟನ ಶಿಷ್ಯ Keigo seki ಗುರುವಿನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿ ೧೯೫೦-೫೮ರ ವರೆಗಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ A Classification and Catalogue of Japanese Folktales ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿ ಮತ್ತು ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ನರ ಕಥಾವರ್ಗಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ 'Forms of the Japanese Folktales' ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ೪೭೦ ಕಥಾರೂಪಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ Keigo Seki ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಯನಾಗಿಟನ ಶಿಷ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳು ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ನರ ಕೈಕೆಳಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಜಪಾನಿ ಕತೆಗಳ ಆಶಯ ಸೂಚಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೫,೦೦೦ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ಭಂಡಾರವನ್ನೇ ಇಂದು ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವೃತ್ತಿ ಕಥೆಗಾರರೂ ಜಪಾನಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ Keigo Seki ಅವರು ಜಪಾನಿನ ಕತೆಗಳ ಶೇಕಡವಾರು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು	**ಶೇ. ೧೩**
ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಥೆಗಳು	**ಶೇ. ೫೦**
ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು	**ಶೇ. ೧೭**

ವಸ್ತು ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸುಮಾರು ೬೦೦ ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ವರ್ಗಗಳು:

ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು	**ಶೇ. ೧೩**
ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಥೆಗಳು	**ಶೇ. ೩೩**
ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು	**ಶೇ. ೫೪**

ಕೆಲವು ಕತೆಗಳಿಗೆ ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ರೂಪಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.[೪೭]

ತುಂಬ ತಡವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಆರಂಭವಾದರೂ ಜಪಾನ್ ಯನಾಗಿಟನ ಅದ್ಭುತ ಸಾಹಸ ಅಪಾರ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಅಮಿತ ಉತ್ಸಾಹಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತೋರಿತು.

೧೦

ಅಮೆರಿಕ ಇಂದು ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಉತ್ಸಾಹ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಕಾರ್ಯಾಸಕ್ತಿಗಳು ಇಂದು ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಈಗ ಅಮೆರಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಜಾನಪದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಪೀಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಶೋಧನೆ, ಪ್ರಕಟಣೆ, ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅಮೇರಿಕವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹಾಕುವ ಯಾವ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಈಗ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

'ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವಂಥ ದಟ್ಟವಾದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಾಗಲೀ, ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂಥ ರಭಸ ಪ್ರಚಾರವಾಗಲೀ ಕಂಡು ಬರದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಪಾರ ವ್ಯಾವಸಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಖನಿಜಸಂಪತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಅನಂತವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ'[೪೮] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೂ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿಂತೆಯೇ ಉದ್ಭವವಾದ ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಲೀ ಎಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕು. ಆದರೂ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಡೆ ನುಡಿ, ಜಾನಪದದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.[೪೯]

ಅಮೆರಿಕೆಯ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಜಾನಪದ ಭಂಡಾರವಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಹೋದ ವಲಸೆಗಾರರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನೆಲದ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಸಂಗಮದಿಂದ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಆರಂಭವನ್ನು ಮೆರೆದ ಸಾಹಸಿ ಹಾರ್ವರ್ಡಿನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ Francis J. Child. ವಿಶ್ವದ ಲಾವಣಿ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಹೆಸರು ಇವನದು. ೩೦೫ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳೊಡೆ ತೂಗಿನೋಡಿ ಚೈಲ್ಡ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ.[೫೦]

ಚೈಲ್ಡ್ ಲಾವಣಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವಧಿಯಲ್ಲೇ American Folklore Society ಯನ್ನು ಕೆಲವು ಹಾರ್‌ವಾರ್ಡಿನ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ೧೮೮೮ರಲ್ಲಿ 'Journal of Americal Folklore'ನ ಪ್ರಥಮ ಸಂಚಿಕೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು. ಈ ಜಾನಪದ ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರೊ. ಚೈಲ್ಡ್‌ನನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ತನ್ನ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಲಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಿಂದ ಅಮೆರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಭಜನೆ, ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆಯತೊಡಗಿವೆ. ೧೯೬೦ರ ವೇಳೆಗೆ 'The Journal of Americal Folklore' ತನ್ನ ಎಪ್ಪತ್ತೂರನೆಯ ಸಂಪುಟವನ್ನು ತಲುಪಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳ, ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಕೋಶವೇ ಆಯಿತು.[೫೧]

ಅಮೆರಿಕೆಯ ನಾನಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಕೆಲವು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವು. ೧೮೯೩ರಲ್ಲಿ Chicago Folklore Societyಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನವೂ ನಡೆದಿತ್ತು. ೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ಟೆಕ್ಸಾಸಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಥೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು. 'Southern Folklore Quartely', 'New York Folklore Quarterly', 'Midwest Folklore', 'North East Folklore' ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಕೆಗಳು ಇಂದು ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿವೆ.

ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ೧೯೦೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ N. Howard Thorpನ ದನಗಾಹಿಗಳ ಹಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ೧೯೧೬ರ ವೇಳೆಗೆ Cencil Sharp ಲಾವಣಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಸಾಹಸವನ್ನು ತೋರಿದ.[೫೨]

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ Edward S. Curtis ಅವರ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ೧೯೦೮ರ ವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕೆಯ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಕಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರ 'Tales of the North American Indian' ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಂಗ್ರಹ. ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕದ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನೂರಾರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಸಂಗ್ರಹದಂತೆಯೇ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಅವೆುರಿಕದಾದ್ಯಂತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೀವ್ರಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಲ್ಫ್ ಸ್ಟಿಲ್ ಬಾಗ್ಸ್ ಮತ್ತು ರಿಚರ್ಡ್ ಡಾರ್‌ಸನ್ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಪದವಿ ಹಾಗೂ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣಕರ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾನ ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಲಿಪೋರ್ನಿಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಗಳು ಇಂದು ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಉಚ್ಚಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಶೋಧನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಣಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿವೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. Wayland D.Hand ಅವರು ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಒಂದು ಪರಿಚಯ ಲೇಖನದ ಪ್ರಕಾರ ೨೩೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಉನ್ನತ ವ್ಯಾಸಂಗ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿವೆ.[53] ವಿಶ್ವದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರ ಕಾಣಿಕೆ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. Mr. Folklore ಎಂದು ಅಮೆರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'The Folktale' ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ಜನಪದ ಕಥೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ವಿಭಜನ ಕ್ರಮ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಾಧಕಬಾಧಕಗಳು ವಿಶ್ವದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸರೀತಿಯ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಈ ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರ 'The Types of Folktale' ಆರು ಸಂಪುಟಗಳ 'Motif index of Folk Literature' ಮುಂತಾದವು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿವೆ. ರಿಚರ್ಡ್ ಡಾರ್‌ಸನ್ ಅವರು ಕೂಡ ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗಣ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಉತ್ತಮ ಅಮೆರಿಕದ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿನೋದಾತ್ಮಕ ತಂತ್ರಿ ಕಥೆಗಳು, ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪುರಾಣಗಳು, ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಥೆಗಳು ಹೀಗೆ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅವುಗಳ ಮನರಂಜನೆಯಷ್ಟೇ ಬೋಧನಾತ್ಮಕ ಕಥೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ.[೫೪] ಮಾನವ ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು, ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವು ಆಯಾ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ನೀತಿಪ್ರಧಾನ ಕಥೆಗಳೆಂದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ವಿಧಿ

ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವರು ಎಂಥ ಕ್ರೂರ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕತೆಗಳು ಕೈಗನ್ನಡಿ.

ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಗುಂಪೊಂದಕ್ಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿದ ವೃದ್ಧರು ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ಮೂರುನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗಳವರೆಗೂ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬೇಟೆಯ ಯಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲೂ ಕತೆಗಳು ಬರಬಹುದು.[೫೫] ಚಳಿಗಾಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕತೆ ಹೇಳುವ ಕಾಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ನವೆಂಬರ್ ಮತ್ತು ಫೆಬ್ರವರಿ ಅಂತರಗಳ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಬೇರೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾವುಗಳು, ವಿಷಪೂರಿತ ಜಂತುಗಳು, ಸಿಡಿಲು, ಮಿಂಚು ಮುಂತಾದವು ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಕತೆಗಾರರನ್ನು, ಅವನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಬಹುದು ಅಲ್ಲದೆ ರಾತ್ರಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದೆ. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆ ಹೇಳಿದರೆ ಹಾವುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಪಂಗಡಗಳು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಕತೆ ಹೇಳುವಾಗ 'ಹ್ಲೂ' ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದೆ. ಕತೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಆಹಾರ, ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪು, ಸೌದೆಸೊಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ.[೫೬]

ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳ ಪಾತ್ರ ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳ, ಪುರಾಣಗಳ, ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಇನ್ನೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದರೂ, ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆ ಕತೆಗಳ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕತೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಾನವರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇತರ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವಾರಸ್ಯಪೂರ್ಣ ಕಥೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ದೊಡ್ಡದೇ. ಬೆಂಕಿಯ ಮೂಲ, ಉಪಯುಕ್ತ ಸಸ್ಯಗಳು ಮಾನವರ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಗೆ, ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ದೊರೆತ ಬಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಮಾನವರಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒದಗಿಸಿದರು - ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುವ ಕತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ತಂತ್ರಿ ನರಿ. ದುರಾಸೆಯ, ಕುಚೇಷ್ಟೆಯ ದುಷ್ಟ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿ ಇದು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರತವಾಗಿದೆ.

೧೧

ಆಫ್ರಿಕಾಖಂಡದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗವೆಲ್ಲ ನೀಗ್ರೋ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೊಡ್ಡ ಸಾಗರ. ಅಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ೧೯೩೫ರ ವೇಳೆಗೆ Klipple ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳಿಂದ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕ, ವೆಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಸ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ನೀಗ್ರೋಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೂ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ನೀಗ್ರೋ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಫ್ರಿಕಾದ ನೀಗ್ರೋ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಇನ್ನೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಫ್ರಿಕಾ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಿಯ ಪಾತ್ರ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದುದು. ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮೂಲದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜೇಡ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ರಾಕ್ಷಸ ಕಥೆಗಳ, ಅದ್ಭುತ ಕಥೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕನ್ನಡ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ನೀಗ್ರೊ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ಮಡಿಕೆಯೊಂದು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಹಾರ ಅದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರೊ ತಂತ್ರದಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಕೊನೆಗೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುವನು. ಆ ದೊಣ್ಣೆ ಮತ್ತೆ ಇವನಿಗೆ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವುದು.[೫೬]

ಆಫ್ರಿಕಾದಂಥ ಹಿಂದುಳಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಪಾತ್ರ ಬಹುದೊಡ್ಡದು. ಜನಾಂಗದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಕಲ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಜಾನಪದದಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಗಾದೆಗಳ ಪಾತ್ರವಂತೂ ನೀಗ್ರೋಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಗೋಲ್ಡ್ ಕೋಸ್ಟ್ ಮತ್ತು ನೈಜೀರಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಕಾಲೇಜು ಕನ್ಯೆಯರೂ ಸಹ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲೇ ಸಂಭಾಷಿಸುವರು. ಆದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು. ತುಂಟಾಟ ಮಾಡುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ರಾಕ್ಷಸ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವರು. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆದಂತೆ ನೀತಿಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತಾ ಸಾಗುವರು. ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಷ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಕತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಾದೆಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ದವಾದ ಕತೆಗಳು ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಕತೆಗಾರ ಅಭಿನಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಕತೆಗಾರ ಹಾಕುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನಡು ನಡುವೆ ಬರುವ

ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡಿಯೇ ಹಾಡುವರು. ಕತೆಯನ್ನು ಬೇಗ ಮುಗಿಸಲು ನಿರೂಪಕ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೊಟಕು ಮಾಡಿದರೆ ನೆರೆದ ಜನ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡೊಂದು ಬಂದಿತೆಂದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಹಾಡಿ ಮುಗಿಸುವವರೆಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸದೆ ನಿರೂಪಕ ಕಾಯಬೇಕು.

ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿಯೂ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ.

೧೨

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಯಾವ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈವರೆಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾರತೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರಗಳು, ಪ್ರಕರಣ ಮಂದಿರಗಳು, ಪರಿಷತ್ತುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಬಂಗಾಳ, ಅಸ್ಸಾಮ್, ಕಾಶ್ಮೀರ, ಒರಿಸ್ಸ, ಗುಜರಾತ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಕೆಲಸ ಅತ್ಯಲ್ಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದ ವೇಳೆಗೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯತೊಡಗಿತು. ಅನೇಕ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ಮಿಷನರಿಗಳೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆ, ಗಾದೆ, ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸತೊಡಗಿದರು. 'Hindu manners Customs and Ceremonies' (೧೮೧೬) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚಯ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕೃತಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನ. ೧೮೨೯ರಲ್ಲಿ ಟಾಡ್ ಅವರ 'The Annals and Antiquitea of Rajasthan' ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದು. ೧೮೩೨ರ ವೇಳೆಗೆ ರೆವರಂಡ್ ಮಾರ್ಟ್ವನ್ ಅವರು ಬಂಗಾಳದ ಗಾದೆಗಳ ಒಂದು ಸಂಕಲನವನ್ನು ಹೊರತಂದರು.

ಹೀಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮೇಣ ವೃದ್ಧಿಗೊಂಡು ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಕೃತಿಗಳತ್ತಲೇ ನೋಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. Todd, Anderson, Campbell, L.B.Day, E.M. Gordon, J.Jacob, J.H. Knowles, A. Jewis, Emmanual Cosguies, Natesha Sastry, W.H. D. Rouse, R.C.Temple, F.A. Steel, M. Stokes, C.Swynnerton, M. Thronbill ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಆಂಗ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನಗಳು ನೂರಾರು ಭಾರತೀಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು.

Theodor Benfey ಯವರು ಪಂಚತಂತ್ರವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ (೧೮೫೯) ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ವದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಇತ್ತ ಹೊರಳಿತು. ಬೆನ್ಫೆಯವರು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಭಾರತವೇ ತೌರು ಎಂದು ಸಾರಿದುದು, ಆ ಮೊದಲೆ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು ಪುರಾಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದುದ್ದು, ಮಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್, ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲಾಂಗ್ ಇವರ ನಡುವೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ದೊಡ್ಡ ವಾದ ವಿವಾದ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದತ್ತ ಬಹುಮಂದಿ ಪ್ರಮುಖ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬೆನ್ಫೆಯವರು 'ಭಾರತೀಯ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ತೀವ್ರಶೋಧಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಸಂಕಲನಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಸಾಕಷ್ಟು ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.[೫೯]

ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಿಂದಲೂ ಆಗಾಗ ಕಥಾಸಂಕಲನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ.[೬೦] ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಭಾಗದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯದ ಹೊರತು ಭಾರತೀಯ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಕಥಾವರ್ಗಸೂಚಿ[೬೧] ಆಶಯಸೂಚಿಗಳು ಪರಿಪೂರ್ಣವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಗ್ರಹ ಆರಂಭವಾದುದು ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಗೀತೆಗಳಿಗೆ, ಗಾದೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಕಳೆದ ಐದು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಇತರ

ಶಾಖೆಗಳತ್ತ ಹೊರಳಿದೆ. ಲಾವಣಿ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕತೆ, ಪುರಾಣ, ವೈದ್ಯ, ಕಲೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಜಾನಪದ ಶಾಖೆಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು, ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದವರು. ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ ಸಂಶೋಧನ ಶಾಖೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದೆ. 'ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು' ಸಂಕಲನ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು, ಸೊಗಸನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಉತ್ತಮ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದಿರುವುದು ಈ ದಶಕದ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಸಾಧನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳ ಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ, ಕೊಡಗು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಕೋಲಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ನಡೆದರೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ ಯಾವ ಶಾಖೆಗಳೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಹೋಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಇದೀಗ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನೆ, ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮುಂಬೆಳಗು ಹೊಂಬೆಳಕಾಗುವ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ.

೧೩

ವಿಶ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾದುವೇನೊ ಎಂಬುಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರೂ ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರದತ್ತಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷ ಒಲವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಾದ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಬಂಧವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ದೊಡ್ಡ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎನಿಸಿವೆ. ಜಾನಪದ ಮೂಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಸರಣ ಗುಣವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಇತರ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಕಥೆಗಳದೇ ಮೇಲುಗೈ ಆಗಿದೆ.[೬೨]

ಹೀಗೆ ಜಾನಪದದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವಾದ ಜನಪದ ಕಥಾಸಾಮಗ್ರಿಯತ್ತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಯಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅದರ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಗುಣ.[೬೩] ಶಿಷ್ಟ ಕಥೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು, ಅವುಗಳ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು, ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು, ಅವುಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು – ಹೀಗೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು, ವಿಭಜಿಸುವುದು, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತುಂಬ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಅಪಾರ ಮೂಲ ಸಾರ್ಥಕ ರೀತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ, ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ.[೬೪]

ಜಾನಪದವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗಗಳಾಗಿ Ralph Steel Boggs ಅವರು ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೬೫] ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬಗೆ , ಭಾಷಿಕ ಬಗೆ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆ, ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆಗಳೆಂದು ಜಾನಪದ ಚತುರ್ಮುಖವೆನಿಸುವ ಆ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬಗೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಗೀತೆ ಲಾವಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಕತೆಗಳೇ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ಮೊದಲ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ತಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸದ ಫಲವಾಗಿ Boggs ಅವರು ಮುಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದದ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿ 'ಜನಪದ ಗದ್ಯ ಕಥನಗಳು' (Prose Narratives) ಎಂದು ಕರೆದರು.[೬೬] ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪುರಾಣ (Myth) ಐತಿಹ್ಯ (Legend) ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳು (Marchen) ಬರುತ್ತವೆ. ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಚಂಪೂ ರೀತಿಯ ಕತೆಗಳೂ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಲಾವಣಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶ ಕತೆಯೇ ಆದರೂ ಅದು ಹಾಡಿನ ರೂಪದ ಕತೆಯಾದುದರಿಂದ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸೌಲಭ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು ತುಂಬ ಉಚಿತವಾದುದು.

೧೪

ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಸ್ಥೂಲ ವಿಭಜನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ, ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೋ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕತೆಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳು.[೬೭] ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳೇ ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಾವುದೋ ಅದ್ಭುತವನ್ನು

ವೈಚಿತ್ರ್ಯ ವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾ ಆ ಎಡೆಗೆ ಕತೆಗಳು ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊ ಅತಿಶಯದ ಘಟನೆ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಅಂತದೇ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಕತೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಆದರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ವಾಸ್ತವಿಕ ಘಟನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಕತೆಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಾವುದೋ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸ್ವರೂಪ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಚನ್ನಪಟ್ಟಣದ ಸಮೀಪದ 'ದೊಂಬನ ಕೊಡುಗೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯ. ದೊಂಬನೊಬ್ಬನು ಯಾವುದೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಸಾಹಸವನ್ನು ತೋರಿದ ಪ್ರಸಂಗ ಆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ರೆಕ್ಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಾನು ಎಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹಾರಬಹುದೋ ಅಷ್ಟು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತನಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವಂತೆ ಒಂದು ಷರತ್ತನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಅವನು ಹಾರಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭೂಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಪಾಳೆಯಗಾರನಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶ ಇಂದಿಗೂ ಬರಿದಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ದೊಂಬನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಸಾಯ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಹಾಳಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಈ ಕತೆ ಆ ಎಡೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.[೬೮] ಆದರೆ ಆ ಘಟನೆ ಎಂದು ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಆಧಾರಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ದೊಂಬನ ಕೊಡುಗೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಐತಿಹ್ಯ. ಈ ಕತೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಏಕೆ ಬರಿದಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕತೆಯೂ (Etiological tale) ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕತೆಗಳೇ ಆಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಬಂಡೆಯೊಂದರ ಮೇಲಿನ ವಿಚಿತ್ರ ಗುರುತು ಏಕಾಯಿತು. ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರ ಕೊಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪು ನೀರು ಬಂದು ತಂಗಿಯ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಸಿಹಿ ನೀರು ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಹೀಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕತೆಗಳೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.[೬೯] ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ಅದ್ಭುತ ಅಥವಾ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳ ಆರೋಪ ಅನಗತ್ಯ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗಲೂ ಅದು ಐತಿಹ್ಯವೇ.

ಹೊನಬಿಲ್ಲ ಚಿನಬಿಲ್ಲನ ಕತೆ, ಧರ್ಮಪುರಿಯ ನೀರಗಂಟಿ ಧರ್ಮನ ಕತೆ ಇವು ಯಾವುದೋ ಕೆರೆಯನ್ನು ತೋರಿ ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳು.[೭೦] ಆ ಕೆರೆಗಳು ಇರುವವರೆಗೆ ಆ ಕತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೆ ಆ ಕತೆಗಳೂ ಕರಗಿ ಹೋಗುವುದುಂಟು.[೭೧] ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಸ್ಥಿರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಕತೆಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕಟ್ಟಡಗಳಿಗೆ, ಮರಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಕತೆಗಳು ಆ ವಸ್ತು ನಾಶವಾದ ಕೂಡಲೇ ತಾವೂ ಬಹಳ ಬೇಗ ಮರೆತುಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅಸ್ಥಿರ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನದಿ-ಸಮುದ್ರ-ಸರೋವರಗಳಿಗೆ, ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಿಗೆ, ಹೊಲ ಬಯಲುಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳು ಬಹಳ ಕಾಲ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿರ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾಲನ ದವಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾರು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆಶಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಒಂದಲ್ಲೊಂದು ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರ. ಕೆಲವು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಸಮೀಪದ ಮೇದರ ಕಲ್ಲು ಮೇದನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ದುರಂತ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.[೭೨] ಇಂಥ ಕತೆ ಬೇರೆ ಇನ್ನೆಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಾಗದೆ ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು (Local Legends) ಕರೆಯಬಹುದು.ಆದರೆ ಕೆಲವು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಂಚಾರೀ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳು ಹಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಆಶಯ (Motif) ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಂಚಾರೀ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (Migratoy legends) ಯುರೋಪಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಡಗಳಿಗೆ ಶಿಶುಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಳೆಯ ದೈತ್ಯ ಸೌಧಗಳ ಅಸ್ತಿವಾರವನ್ನು ಅಗೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳೂ ದೊರೆತಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬಹಳ ಚಿಕ್ಕವು. ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ಆಶಯಗಳಷ್ಟೇ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ತಾವು ಹುಟ್ಟಿದ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ.[೭೩] ಅನೇಕ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಕೆರೆಗಳು ಸೇತುವೆಗಳು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳು ಕೆರೆ ಕಟ್ಟೆ ಬಾವಿ ಸರೋವರಗಳಿಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ದೃಷ್ಟಿಭ್ರಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಶ್ರವಣ ಭ್ರಮೆಗೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯುದ್ಧಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ, ಸ್ಮಾರಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೂ ಇರಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲವಾದರೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ, ಊರು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿಷ್ಪತ್ತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕತೆಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳು.[೨೪]

ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೇಶಾಂತರ ಖಂಡಾಂತರ ಸಂಚಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ Wandersage ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಇಂಥ ಸಂಚಾರೀ ಗುಣವನ್ನೇ ಪಡೆದರೂ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಲೀ, ಸ್ಥಳಕ್ಕಾಗಲೀ ಅವು ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೆಲವೇ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಳೀಯ' ಎನ್ನುವಂತೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಕ ಕಥೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[೨೫] ದೇವತೆಗಳನ್ನೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನೋ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೋ ತನ್ನ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕತೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು, ಪರಶುರಾಮ, ಪಾಂಡವರು ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಭಾರತದ ನಾನಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚುಂಚನಕಟ್ಟೆಯ ಸೀತೆಯ ಮಡು, ಮೇಲುಕೋಟೆಯ ಧನುಷ್ಕೋಟಿ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರಾಮತೀರ್ಥ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಸಂಬಂಧವಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪಾಂಡವಪುರದ ಕುಂತಿಬೆಟ್ಟ, ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಆಲತಿಗಿರಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸಂಬಂಧವಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯ ಬಳಿಯ ರಾಮತೀರ್ಥ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಇಂಥ ಕತೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.[೨೬]

ಸ್ಥಳ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸುಂದರ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವತೆಗಳು ಬಡವರ ಮದುವೆಗೆ ಒಡವೆಗಳನ್ನು ತಂದಿರಿಸಿ ಕಾರ್ಯಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಅವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಯಾರೋ ಹಂಗಿಸಿ ನುಡಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು–ಇಂಥ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಯಾರೋ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿದರೂ ಐತಿಹ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ ಅದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನೋ ದೇವಾಲಯವನ್ನೋ ತೋರಿ ಅಂಥ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪುರಾಣಗಳ ಗುಂಪಿಗಾದರೂ ಸೇರಿಸುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಗುಂಪಿಗಾದರೂ ಸೇರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

೧೫

'ಪುರಾಣ' ಎಂಬ ಮಾತು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪದ. ಬಹಳ ದಿನಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತು ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದಂತೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ, ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳೂ ಪುರಾಣಗಳೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾರುವ ಘಟನೆಗಳೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಪುರಾಣಗಳೇ. 'ಪುರಾಣಗಳು ಪೂರ್ವಯುಗದ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಸರ್. ಜಿ.ಎಲ್.ಗೊಮ್ಮೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೨೭] ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಪವಿತ್ರ ಆವರಣ ಪುರಾಣಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ನಿಸರ್ಗದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕತೆಯೋ ವೀರರ ಕತೆಯೋ ಆಗಿದ್ದು ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡು ಕ್ರಮೇಣ ಪುರಾಣಗಳಾಗಿರುವ ಕತೆಗಳು ಉಂಟು.[೨೮]

ಅನೇಕ ಜನಪದ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪುರಾಣದ ಒಡೆದ ಚೂರುಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರಾಣಗಳೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ. ಆರ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆಯೇ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳು ಸಾರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೨೯] ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗವೂ ಧರ್ಮವೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳು ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡು ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೂ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ವೀರರು ತಮ್ಮ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ ಅಥವಾ ಸಾಹಸಗಳಿಂದ ಆರಾಧ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆನಿಸಿ ಪುರಾಣಗಳ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿ

ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಗುಳಕಾಯಜ್ಜಿಗೂ ಜೈನದೇವತೆಯೊಂದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಭವ್ಯವಾಗಿ ಕಡೆಸಿದ ಮೇಲೆ ಚಾವುಂಡರಾಯನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಹಂಕಾರ ಮೂಡಿತು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಆ ಮಹಾಮೂರ್ತಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಅಭಿಷೇಕ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಯ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಜಿಯೊಬ್ಬಳು ಬಿಳಿಯ ಗುಳಕಾಯಿಯ ಹೋಳಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಷೇಕವನ್ನು ತಂದು ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಗೆ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಲು ತನಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಳು. ಚಾವುಂಡರಾಯ ಔದಾಸೀನ್ಯದಿಂದಲೇ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ. ಮುದುಕಿ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿದಾಗ ಮೂರ್ತಿಯ ದೇಹವೆಲ್ಲಾ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭಿಷೇಕದಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಯಿತು. ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿ, ಇಂದ್ರಗಿರಿ ತಪ್ಪಲಿನ ಊರು ಎಲ್ಲವೂ ಬೆಳ್ಳಗೆ ತೋರಿದುವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಬೆಳುಗೊಳವಾಯಿತು. ಬಿಳಿಯ ಗುಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಅಭಿಷೇಕವನ್ನು ತಂದಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಜಿಯ ರೂಪಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದವಳು ಪದ್ಮಾವತಿದೇವಿಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದಕ್ಕೆ ದೇವತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ಪುರಾಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೆ. ಹಾವು ಗೋವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸೋಮವಾರ ಏಕೆ ಆರುಕಟ್ಟಬಾರದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕತೆ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಹೌದು, ಪುರಾಣವೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅತ್ತೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಸೊಸೆ ಗೋವಿಗೆ ಶಾಪ ಹಾಕಿದಳು, ''ಸೋಮವಾರ ನಿನ್ನ ಸೊಲ್ಲಡಗ'' ಎಂದು. ಅಂದಿನಿಂದ ಗೋವುಗಳು ಮೂಕವಾದವು. ಆ ದುಃಖ ಸೂಚಕವಾಗಿಯೇ ಸೋಮವಾರ ಆರುಕಟ್ಟಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನೂ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರಾಣಗಳ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕತೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬಂದಾಗ ಅವು ಪುರಾಣಗಳೆನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಮೊದಲಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿರೂಪಿನಲ್ಲಿದ್ದನು ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ಸಹಜ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆರೋಪಿಸಿ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದಾಗ ದೈವಿಕ ಆವರಣ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಪುರಾಣ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ದೈವಿಕ ಆವರಣದಿಂದ ಕತೆ ಮುಕ್ತವಾದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪುರಾಣಕಥೆ.[೮೦] ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸೀಮಿತ, ಉದ್ದೇಶ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆವರಣ ಸ್ಪಷ್ಟ

ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (Fables) ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ನೀತಿಕಥೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳ ಗೌಣವಾದುದರಿಂದ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀತಿಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಮಾನವರಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಪಾತ್ರಗಳು ಯಾವುದೋ ನೀತಿಯ ಕಡೆ ಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಕಥಾಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆ.[೮೧] ಕಥನಕ್ರಿಯೆ ನೀತಿಯತ್ತ ಸಾಗುವುದು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯ ವಾಕ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಈ ಕತೆಗಳ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು. ನೀತಿಕಥೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಮೊದಲಿಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಮಾನವರಿಗೆ ನೀತಿಬೋಧಕ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.[೮೨]

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೀತಿಕಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸರ್ವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದು ಸಾಗುವುದು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ನೀಗ್ರೋಗಳಲ್ಲಿ, ಅಮೆರಿಕೆಯ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮಕ್ಕಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಗುರಿ ಕೇವಲ ನೀತಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುವ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮನರಂಜನೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಪೋಷಾಕನ್ನು ಹಾಕಿರುವುದು ನಿಜ. ಈಸೋಪನ ಕತೆಗಳು, ಜಾತಕ ಕತೆಗಳು ಪಂಚತಂತ್ರದ ಕತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಜಾನಪದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಆ ಕಥಾಕೋಶಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರುವ ಬಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ.[೮೩]

ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆ ತೀರ ವಿರಳ. ನೀತಿಕಥೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ನೀತಿಯೇ ಆದುದರಿಂದ ವಾಕ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕತೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಅಷ್ಟೇನೂ ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನೀತಿಯೇ ಪರಮೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಪಡುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.[೮೪]

ಉಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವನು ಒಬ್ಬನಾದರೆ ಬೆಳೆಸಿದವರು ಹಲವರು. ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಲವು ಪಾಠ ಭೇದಗಳೊಡನೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಅಡಿಗಲ್ಲಾದ ಆಶಯಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಕುಸಿದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದು ಕುಸಿಯದೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕತೆಗಳು ಒಂದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಕತೆ ಹಲವು ಕತೆಗಳಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆದಲೆದೂ ಆ ಕತೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಶುದ್ಧ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಇತಿಹಾಸದ ಗೋಜಿಲ್ಲ, ಸಮಾಜದ ಹಂಗಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಂದರಲ್ಲಿ ಅದು ನುಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನಾರಮ್ಯತೆ ಭಾಷಾಸಂಪತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದಾಗ ಉಜ್ವಲ ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಾಗಲೂ ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಮುಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಒದಗಿಸುವ ಕಟ್ಟುಕಥೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶ ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲ. ಮೂಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗಿರುವ ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ಕಲೆಹಾಕಿದ ಕತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದಕಥೆ ಕತೆಗಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕತೆಯಾದರೂ ಹಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವುದರಿಂದ ವಕ್ತೃ (Informent) ವಿನಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೧೭

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಅತ್ಯಂತ ತೊಡಕಾದುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಿತು. ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು Edwin Sidney Hartland ತನ್ನ 'Science of Folklore' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ Saga ಮತ್ತು Marchen ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. Saga ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ Marchen ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. Von der leyen ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸ Saga ಮತ್ತು Marchen ಎಂದು ಎರಡು ಗುಂಪಾಗಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ Saga ಸರಳವಾದುದು, Marchen ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ Stith Thompson ಅವರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಿವರವಾದ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಗಳು (Complex Tales) ಮತ್ತು ಸರಳ ಕಥೆಗಳು (Simple Tales) ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ Folklore Institute ಎರಡನೇ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ (೧೯೪೬) Thompson ಅವರು ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಭಜಿಸುವ ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ –

ಅ. ಐತಿಹ್ಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಸ ಕಥೆಗಳು

೧. ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು

೨. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು

೩. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕಥೆಗಳು

೪. ಕಿನ್ನರಿಯರು, ರಾಕ್ಷಸರು, ಮಾಟಗಾತಿಯರು ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳ (ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಾಸ್ತವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕತೆಗಳು)

೫. ಘಟನೆಗಳ ಐತಿಹ್ಯಗಳು (ಇವು ಪ್ರವಾಹ ವಾಸ್ತವಿಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳು)

ಆ. ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳು

೧. ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆ

೨. ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆ

೩. ವಿನೋದ ಕಥೆ

೪. ತಂತ್ರಿ ಕಥೆ

ಅವರ ಈ ವಿಭಜನೆ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಅಸಮಗ್ರ ಎನಿಸಿದರೂ ಅವರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ವಿಭಜನೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದು, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದುದು. ಅವರ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಭಜಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೬

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಗವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Fairy tale, ಜರ್ಮನಿಯ Marchen, ನಾರ್ವೆಯ Eventyr, ಫ್ರಾನ್ಸಿನ Contre Populair, ಸ್ವಿಡ್ಸರ್ಲೆಂಡಿನ Saga, ರಷ್ಯಾದ Skazka ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಾ.ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕರು 'ಕಟ್ಟುಕಥೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.[೮೫] Folktale ಎಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಗದ್ಯಕಥನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರು ಬಳಸಿದ Hausmarchen (House holdtales)[೮೬] ಕೂಡ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಜ್ಜಿಯ ಕತೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. Marchen ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ವರ್ಗದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ Fairy Tale ಎಂಬ ಹೆಸರು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. The Science of Fairy Tale, The Fairy Mythology ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು.[೮೭] ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, ಸ್ಕಾಟ್ಲೆಂಡ್, ಐರ್ಲೆಂಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ Fairy Tales[೮೮] ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯುಂಟಾಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ಆ ಹೆಸರು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. Fairy Tale ಗಳಲ್ಲಿ Fairy ಯ ಪಾತ್ರ ತುಂಬ ವಿರಳ. Fairy ಯರು ಅಥವಾ ಕಿನ್ನರಿಯರು ಬರುವ ಕತೆಗಳೇ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಧಾನವರ್ಗ ಅಲ್ಲ. ಆ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ Cinderlla, Blach and White, Snow White ಮುಂತಾದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವಷ್ಟೇ ಕತೆಗಳು ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಿನ್ನರ ಕತೆಗಳು Fairy Tale ಆಕರ್ಷಕ ಕತೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಬಂದರೂ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೂ ಈ ಹೆಸರನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿರುವುದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[೮೯]

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರೆ Marchen ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಬಳಸಿದ್ದರೂ ಆ ಪದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಪದದ ಕಡೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. Stith Thompson ಅವರು Marchen ಎಂಬ ಪದದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದ Chimerat ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಳಕೆಗಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೯೦] ಈ ಪದವೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಈ Chimerat ಮತ್ತು Marchenಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಎಂದೆಂದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ದೈನ್ಯ ಜನಪದ ನಾಯಕರು ಅನೇಕ ಅಡ್ಡಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಜಧಾನಿಗಳಿಗೆ ಆಗಮಿಸಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಅಪೂರ್ವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. Chimera ಪದದಿಂದ Chimerat ಪದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಬಹುಶಃ ಸಿಂಹದ ತಲೆಯೂ ಆಡಿನ ಒಡಲೂ ಹಾವಿನ ಬಾಲವೂ ಉಳ್ಳ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಅಸಂಭವ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಅಸಂಭಾವ್ಯತೆಯೇ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಜೀವಾಳ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಆ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನೈಜತೆ ಬರುತ್ತದೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿದ್ದು Marchen ಅಥವಾ Chimerat ಗಳ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಏಕಮಾತ್ರ ಪದವಾಗಿದೆ, ಈ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆಗಳು, ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು, ತಂತ್ರಿಕಥೆಗಳು, ಸೂತ್ರಕಥೆಗಳು, ರಮ್ಯಕಥೆಗಳು, ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಥೆಗಳು, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಅದ್ಭುತಕಥೆಗಳು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ತರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾದುದು. ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಕರ್ಣಾಕರ್ಣಿಯಾಗಿ ಬಂದುದು. ತಾನು ಕೇಳಿದ್ದ ಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಕ ಹೇಳುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಆಶಯ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೀರ್ಘತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಈ ಕಥೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಅವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕತೆಗಳ ನಾಯಕ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪಿ ಸಂತೋಷವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಕಡೆಗೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಾಲಿರುತ್ತದೆ. ಸುಖಾಂತವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕತೆಗಳು ಲಾವಣಿಯ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಕಟ್ಟುಕಥೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ. ತನ್ನ ಜನ್ಮವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಸಹಸ್ರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಂತಸ್ಸತ್ವದಿಂದ ಅದು

ಅ. ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥಾರೂಪಗಳು

೧. ಅತಿಮಾನುಷ ವಿರೋಧಿಗಳು (Supernatural Adversaries)

೨. ಅತಿಮಾನುಷ ಸಹಾಯಕರು (Supernatural helpers)

೩. ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದ್ಭುತಗಳು (Magic and marvels)

೪. ಪ್ರೇಮಿಗಳು ಮತ್ತು ದಂಪತಿಗಳು (Lovers and married couples)

೫. ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಶೋಧನೆಗಳು (Tasks and Quests)

೬. ವಿಧೇಯತೆ (Faithfulness)

೭. ಒಳ್ಳೆಯ ಹಾಗೂ ಕೆಟ್ಟ ಬಂಧುಗಳು (Good and Bad relatives)

೮. ಉನ್ನತ ಶಕ್ತಿಗಳು (The higher powers)

೯. ಮೂರು ಲೋಕಗಳು (The Three worlds)

ಕತೆಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ Stith Thompson ಅವರು ಎರಡನೇ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು (Realistic tales) ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾಣತನದ ಕತೆಗಳು ಮೋಸ ವಂಚನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಸವನ್ನೇ ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಯಾ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕತೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಪ್ರಸರಣ, ಅವುಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

೧೮

ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಮೀಸಲಾದುದು. ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಅತಿಮಾನುಷ ವಿರೋಧಿಗಳು ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು ರಾಕ್ಷಸರಾಗಿರ ಬಹುದು, ಯಾವುದೇ ದುಷ್ಟ ಜಂತುಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ದೆವ್ವಗಳಾಗಿರ ಬಹುದು, ದೇವತೆಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಗುರುತಿಸಲಾಗದಂಥ ಯಾವುದೋ ದುಷ್ಟ ಜಂತುಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ದೆವ್ವಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ದೇವತೆಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಮಾಟಗಾತಿಯರೂ ಈ ಗುಂಪಿಗೇ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿ ಈ ವಿರೋಧಿಗಳ ನೆಲೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅವರಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೇ ಅಪೂರ್ವ ವಸ್ತುವನ್ನು ತರಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ, ಪಕ್ಷಿಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕನ ಪಾಲಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯ ಸಾಕುಮಗಳೋ ನಿಜವಾದ ಮಗಳೋ ತಾನೇ ನೆರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಯ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ವಿರಳ. ಆದರೆ ತಂತ್ರದಿಂದಲೋ ಇತರ ಸಹಾಯಕರ ನೆರವಿನಿಂದಲೋ ಅವನು ಗೆದ್ದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರೆದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅತಿಮಾನುಷ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಂದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಂದಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನೇ ವಿರೋಧಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ತಾನೆಸಗಿದ ಉಪಕಾರದಿಂದಲೋ ಪಡೆದ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೋ ತಾನು ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಪಡೆದ ಪ್ರಾಣಿ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೋ ಅನೇಕ ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಅತಿಮಾನುಷ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಗಳಂತೆಯೇ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಹಾಯಕರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿಯ ಕಷ್ಟ ಸಂಧರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಯೋ ದೇವಕನ್ಯೆ ಯರೋ ತೀರಿಕೊಂಡ ಕೃತಜ್ಞ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೋ ಆತಿಶಯದ ಜೊತೆಗಾರರೋ ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳೋ ರಾಕ್ಷಸರೋ ದೆವ್ವಗಳೋ ನೆರವಾಗಬಹುದು. C.W.Von Sydow ಅವರು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರುವ ಅದ್ಭುತ ನೇಯ್ಗೆಯವನ ಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ನಾಯಕಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ದುಡುಕು ನುಡಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಪಾರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಪತಿ ಸೂಚಿಸಿದ ನೂಲುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ಜೀವಿಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆಕೆಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಯಕಿಗೆ ನೂಲುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾನು ನೆರವಾದರೂ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅವಳು ತನ್ನನ್ನೇ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಯಕಿ ಉಪಾಯಾಂತರದಿಂದ ಆ ಜೀವಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬೇಕಾದಷ್ಟು ನೂಲುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅದರಿಂದ ಮಾಡಿಸಿ ತನ್ನ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ.

ಅದ್ಭುತ ಕತೆಗಳು ಮಾಯಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತವೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ನಾಯಕ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ದೊಡ್ಡ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನೇ ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗುವ ಇಂಥ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಯಕನು ಹೇಗೋ ತಾನು ಪಡೆದ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುತಂತ್ರಿಯೊಬ್ಬ

ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕ ಅನೇಕ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತನ್ನ ಮಡದಿಯನ್ನೂ, ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಪುನಃ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಇಂಥ ಕತೆಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನನ ಅದ್ಭುತ ದೀಪದಂಥ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ನಾಯಕ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ರೋಮಾಂಚಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಈ ಕಥಾಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರೇಮಿಗಳು ಮತ್ತು ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಭಾಗವಾಗಿ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ನಾಯಕ ಅತಿಮಾನುಷ ಸುಂದರಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಯಕಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಪತಿಗಳನ್ನು ವರಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪತಿ ಪತ್ನಿಯರು ಪರಸ್ಪರ ಅಗಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಜೊತೆಗೂಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಈ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಜಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕತೆಗಳು ಸಾಹಸ ಕಥೆಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ನಿಶ್ಚಿತಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸಾಹಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬಹುದು. ತನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿನ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೊಂದೇ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಭಯ ಎಂದರೇನು ಎಂದು ಅರಿಯಲು ಹೊರಟ ಯುವಕನೊಬ್ಬ ಕೆಲವು ಭಯಂಕರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಕತೆ (ವರ್ಗ ೩೨೬) ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ನಾಯಕ ಭಯ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಯದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅದನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡೇ ಅವನು ಹೊರಟ. ಅನೇಕ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ವಿಚಿತ್ರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದ. ದೆವ್ವದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇಸ್ಪೀಟು ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೆವ್ವದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನೂ ಕದಿಯುತ್ತಾನೆ. ಗಲ್ಲುಮರದ ಕೆಳಗೆ ಒಂದು ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ತವರ ಕೈ ಬೆರಳು ಚಿಮಣಿಯಿಂದ ಬೀಳುವ ದೈತ್ಯ ಸೌಧವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಕ್ಷೌರಿಕನ ರೂಪದ ದೆವ್ವವೊಂದರಿಂದ ಕ್ಷೌರಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಭಯವೆಂದರೇನೆಂಬ ಅನುಭವ ಅವನಿಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ತಣ್ಣೀರನ್ನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಎರಚಿದಾಗ ಹೌಹಾರಿದವನು ಭಯ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗ ಅರಿತುಕೊಂಡ.[೧]

ಇಂಥ ಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಪ್ರಭಾವವಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ನಾಯಕ ನಾಯಕಿಯರು ಇತರರು ಒಡ್ಡುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ಗೆದ್ದು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ವಿಧೇಯ ಪತ್ನಿ, ಸೇವಕಿ, ಸೋದರಿ ಮುಂತಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕತೆಗಳು 'ವಿಧೇಯತೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಬಂಧಗಳು ಎಂಬ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವಿಧೇಯ ಹೆಂಡತಿ, ತಂಗಿ, ತಾಯಿ, ಪತ್ನಿ ಮುಂತಾದವರು ನಾಯಕ ಅಥವಾ ನಾಯಕಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಎಸಗುವ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕತೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಆಶಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದರೂ ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕತೆಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳಕಥೆಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಕಥಾಸಾಗರದಲ್ಲೂ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸರಳ ಕಥೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಆಶಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡೇ ಆಶಯದ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಕಥೆಗಳು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳು, ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಕಥೆಗಳು, ನೀತಿಕಥೆಗಳು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಮೋಸ ವಂಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಂಗಿಕ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳೂ ಸರಳಕಥೆಗಳ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದು.

ಈ ಸಂಕಲನದ 'ಕಾಗಕ್ಕ ಗುಬ್ಬಕ್ಕ'ನ ಕತೆ, 'ಹುಲಿಯನ್ನು ಹೆದರಿಸಿದ ಕತ್ತೆ', 'ಘಟ್ಟಕ್ಪೋತಾವು', 'ನಾಮದ ಮಹಿಮೆ', 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋಟ ದೂರ' ಕತೆಗಳು ಸರಳಕತೆಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಗುಳ್ಳೆನರಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸರಳ ಕತೆಗಳು ಬೆರೆತು ಒಂದೇ ಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಳ್ಳಿಯ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ನರಿ, ನಳ್ಳಿಗೆ, ಮೊಲದ ಬೇಟೆಗಾರನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಯೂ ಹೇಗೆ ಕೈಕೊಟ್ಟು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕತೆ. ತೋಟದ ಹುಡುಗನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ, ಅವನನ್ನು ಹೆದರಿಸಿ ತೋಟಗಾರನ ದಂಡನೆಗೆ ಈಡಾಗಿ, ಕಾಳಗಟ್ಟಮ್ಮನ ಪರವನ್ನು ಮಾಡಿ ನರಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೋಸಗೊಳಿಸಿದ ನರಿಯ ಕತೆ ಬಯಲುಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸುಂದರ ತಂತ್ರಿ ಕಥೆ. ಈ ಎರಡು ಕತೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಕತೆಗಾರ ಬೆಸೆದು ಒಂದು

ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಸರಳಕಥೆಗಳ ವಸ್ತು ಸರಳವಾದುದು, ವಿನೋದಾತ್ಮಕವಾದುದು, ತಂತ್ರ ನೇರವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳಕಥೆಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣಕಥೆಗೂ ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಮುಖವಾದ ಆಶಯಗಳು ಎಷ್ಟು ಉದ್ದಕ್ಕಾದರೂ ಬೆಳೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಡ್ಡರ ಕತೆಗಳು ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಯಾದರೂ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲಬಹುದು. ಇತರರನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸುವ, ಅಥವಾ ದಡ್ಡತನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದ ಶೂರರು, ಕೊಂಗನಹಳ್ಳಿ ದಾಸಯ್ಯ, ಅಳ್ಳಣ್ಣ ಸುಳ್ಳಣ್ಣ, ಮಂಜುಗಣ್ಣನ ಮಾಯಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ಕಥೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸರಳಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಥೆಗಳು (Formula tales) ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಥಾರೂಪ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ವಸ್ತು ಸರಳವಾಗಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕತೆಗಾರ ಮೆರೆಯುವ ಚಮತ್ಕಾರವೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನೋ, ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನೋ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೋ, ಪುನರುಕ್ತಿ ಗೊಳಿಸುತ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬದಲಿಸುತ್ತ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಕತೆ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಳವನ್ನೇ ಎಂದಿನಂತೆಯೇ ಬಂದು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಕನ್ನಡ 'ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು' ಸಂಕಲನದ 'ಗಿಣಿಯ ಮರಿ' ಹೊರಟ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಸೇರುವ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾದುದು.

ಸೂತ್ರಕಥೆಗಳಂತೆಯೇ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಕತೆಗಳ (Endless tales) ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವರ್ಗವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದುದು. ಕತೆಯನ್ನು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಗೊತ್ತಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಕೇಳುವವನು ಬೇಸತ್ತು ಕತೆ ಬೇಡ ಎಂದು ಎದ್ದು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

''ಒಂದೂರ್ನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುದುಕಮ್ಮ ಇದ್ಲು, ಅವಳ್ಹತ್ರ ಒಂದು ಸೂಜಿ ಇತ್ತು. ಅವಳೇನ್ ಮಾಡಿದ್ಲು, ಒಂದ್ ಸಲ ತೊರೆ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಕೂತ್ಕೊಂಡು ಬಟ್ಟೆ ಹೊಲಿತಿದ್ಲು. ಸೂಜಿ ಏನ್‌ಮಾಡ್ತು, ನೀರಿಗ್ ಬಿದ್ದೋಯ್ತು! ಆವಾಗ ಆ ಮುದ್ಕಿ ''ಅಯ್ಯೋ ನಾನು ಕೆಟ್ಟೆ ನನ್ನ ಸೂಜಿ ನೀರೀಗ್ ಬಿದ್ದೋಯ್ತಲ್ಲ, ಇನ್ನೇನ್‌ಗತಿ ಮಾಡ್ಲಿ?'' ಅಂತ ಅಳೂಕೆ ಸುರುಮಾಡಿದ್ಲು!''

''ಹ್ಞೂ''

''ಹ್ಞೂ ಅಂದ್ರೆ ಬತ್ತದ?''

''ಇಲ್ಲ''

''ಇಲ್ಲ ಅಂದ್ರೆ ಬತ್ತದ?''

''ಬರಾಕಿಲ್ಲ!''

''ಬರಾಕಿಲ್ಲ ಅಂದ್ರೆ ಬತ್ತದ?''

ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತಾದರೂ ಕೇಳುವವರೇ ಸೋತು ಮೇಲೇಳುವಂತೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ತಂದು, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಆ ಕತೆಗೆ ಅಂತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕತೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

೨೦

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರವಾದ ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯವಾದರೂ ವಿಶ್ವಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಹೆಚ್ಚು ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಮಧುಗಿರಿಯ ಕಡೆಯ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನವರು. ಕತೆ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಇವರು ಮೂವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಈ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತ ಕತೆಗಾರ್ತಿ ನಿರೂಪಣೆ ಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು, ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ, ನಾಟಕೀಯತೆಗಳು ಎಂಥವರನ್ನು ಮುಗ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. 'ಹೂಕೊಟ್ಟ ಚದುರೆ' ಈ ಕತೆಗಾರ್ತಿಯ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿಗೆ, ಕಲ್ಪನಾರಮ್ಯತೆಗೆ, ನಿರೂಪಣ ವೈಖರಿಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ರಮ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೊಂದು ಮನೋಜ್ಞ ಕಥೆ, ಕಥಾತಂತ್ರ, ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ, ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಲೋಕದಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಾಗುವ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಯಾತ್ರೆ, ಕತೆಯ ಆರಂಭ, ಅಂತ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಇದೊಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾಕೃತಿ. ಅಂತೆಯೇ ಜಟಿಲತಮವಾದ ವಸ್ತುವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿ ಪ್ರಕೃತ ಕಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಥೆಯ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

ತಿಮ್ಮಕ್ಕ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳೂ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಮುಖ ವೆನಿಸುತ್ತವೆ. 'ದೊಂಬರ ಹುಡುಗ', 'ನಾಗಮಾಣಿಕ್ಯ' ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳು ವಿಶ್ವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತ ವಾಗಿರುವ ಕತೆಗಳು. 'The Magician and his pupil' (ವರ್ಗ ೩೨೫)ಎಂಬ ಕತೆಯ ಕನ್ನಡ ಪಾಠ 'ದೊಂಬರ ಹುಡುಗ'. ಈ ಕತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಾದ್ಯಂತ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೆಳೆದ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ Theodor ಯವರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಶಿಷ್ಯ Emmanuel Cosquin ಈ ಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಈ ಕತೆ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ್ದೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿವಾದವೂ ಇಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ.[೨]

ಪ್ರಕೃತ ಕತೆಯ ವಿವರಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ದೊಡನೆ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿವೆ. ತಂದೆಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಲು ಮಂತ್ರವಾದಿಯೊಬ್ಬನ ಬಳಿಗೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವರ್ಷದ ಅನಂತರ ಮಂತ್ರವಾದಿ ಪ್ರಾಣಿರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಕಳಿಸಿದ ಮಗನನ್ನು ತಂದೆ ಗುರುತಿಸುವುದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಮಗನನ್ನು ಅವನು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಪಡೆಯುವ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತ ಮಗ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಅವನು ನಾಯಿ, ಎತ್ತು, ಕುದುರೆ – ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ತನ್ನ ತಂದೆ ಹಣಗಳಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕುದುರೆಯಾಗಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಗುರು ಮಂತ್ರವಾದಿಯ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಮಗನ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ತಂದೆ, ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕೊಂಡ ಮಂತ್ರವಾದಿಗೆ ಲಗಾಮನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಹುಡುಗ ನಿಜರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇದರಿಂದ ಅಡ್ಡಿಯಾಯಿತು. ಆದರೂ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಬಳಸಿ ಅವನು ತನ್ನ ಗುರುವಿನೊಡನೆ ರೂಪಾಂತರ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡುಗುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಧರಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಮಂತ್ರವಾದಿಯೂ ಧರಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಪಾಠಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪಾಠದ ಪ್ರಕಾರ ಹುಡುಗ (ನಾಯಕ) ಹಕ್ಕಿಯ ರೂಪಿನಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಹೋಗಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯೊಬ್ಬಳ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಆಕೆಯ ಕೈಬೆರಳ ಉಂಗುರವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕುಮಾರಿ ಉಂಗುರವನ್ನು ಎಸೆದಾಗ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕಾಳುಗಳಾಗಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಮಂತ್ರವಾದಿ ಕೋಳಿಯಾಗಿ ಇನ್ನೇನು ಆ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಇವನು ಬೆಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಕೋಳಿಯನ್ನು ತಿಂದುಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

'ದೊಂಬರ ಹುಡುಗ' ಮೇಲಿನ ಕತೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಪಾಠ ತಿಮ್ಮಕ್ಕ ಹೇಳಿದ ಈ ಕತೆ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸದೊಡನೆ ಎಲ್ಲಾ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೂ ಮೇಲಿನ ಕತೆಯನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಕತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇನ್ನೂ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಚಿನ್ನಕ್ಕನಂಥ ಮುಗ್ಧ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ವಂಚಿಸಲು ದೊಂಬರವನು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಚೂಟಿಯಾದ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗ ಅವನ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಯಲುಮಾಡಲು ಮಾಡಿದ ತಂತ್ರ, ಅಣ್ಣನ ಹೆಡ್ಡತನದಿಂದಾಗಿ ತಾನು ದೊಂಬನ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ರೂಪಾಂತರ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ತೊಡಗುವುದು, ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿಯಾಗಿ ಎತ್ತಿನ ಹೊಟ್ಟೆ ಸೇರುವುದು, ಎತ್ತನ್ನು ಕೊಯ್ದೊಡನೆ ಗಿಣಿಯಾಗಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಬಳಿಗೆ ಹಾರಿ ಬರುವುದು, ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಕೊರಳ ಮುತ್ತಿನ ಸರದ ಒಂದು ದಾರವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೊಂಬನ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಮೊದಲೇ ರಾಜಕುಮಾರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವುದು, ರಾಜನ ಮುಂದೆ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಕೊರಳ ಸರವನ್ನು ಬಯಸಿದ ದೊಂಬನ ಮುಂದೆ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ಸರವನ್ನು ಹರಿದು ಮುತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚೆಲ್ಲುವುದು, ಅತ್ತ ಮುತ್ತನ್ನು ತಿನ್ನಲು ದೊಂಬ ಹುಂಜವಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಹುಡುಗ ಬೆಕ್ಕಾಗಿ ಅದನು ಕಡಿದು ಹಾಕುವುದು – ಹೀಗೆ ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆ ಉತ್ತಮ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುತ್ತಿನ ಸರದ ದಾರವಾಗಿ ಸೇರುವುದು, ಮುತ್ತನ್ನು ಮಂತ್ರವಾದಿ ತಿನ್ನುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ದಾರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ನಾಯಕ ಬೆಕ್ಕಾಗುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಬೆಕ್ಕಾಗಿದ್ದವನು ಸುಂದರ ಯುವಕನಾಗಿ ನಿಂತಾಗ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಸಹಜ ಅಂತ್ಯದಂತೆ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಅವನನ್ನೇ ವರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಕನ್ನಡದ ಈ ಕತೆ ವಿಶ್ವದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪಾಠಗಳಿಗಿಂತ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಈ ಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾಠ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರ್ತಿಕೋಟೆ ಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆಯ ಶೋಧ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ತಿಮ್ಮಕ್ಕ ಹೇಳಿದ 'ನಾಗ ಮಾಣಿಕ್ಯ' ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳ ಸಾಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಕತೆ. The Magic Ring (Type 560) ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕತೆಯ ಕನ್ನಡದ ಈ ರೂಪ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಉಂಗುರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಮಾಣಿಕ್ಯ'ವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕತೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ದಡ್ಡಹುಡುಗ ನಾಗಮಾಣಿಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ

ಬಗೆಯೇ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದುದು, ಅದ್ಭುತವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ, ತನ್ನ ನಾಯಿ ಬೆಕ್ಕುಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯುವ ಸಾಹಸ, ತನಗೆ ಒದಗಿದ್ದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅಪಾರಾಧಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಕತೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಈ ಅದ್ಭುತಗಳಷ್ಟೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯಪೂರ್ಣವಾದವು ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಹಣದ ಅಪವ್ಯಯದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು.

The Magic Ring ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಿ, ಬೆಕ್ಕು, ಹಾವುಗಳೂ ಬಂದರೂ ನಾಯಕ ಯಾವುದೋ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಅವನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾವು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಶಿಲೆಯೊಂದನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ 'ನಾಗಮಾಣಿಕ್ಯ' ಕತೆಯ ಘಟನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾಯಕ ತನ್ನ ಮಡದಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೂಡಿ ಸಂತೋಷವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಆಚಾರಿ ಹುಡುಗನೊಡನೆ ಮೊದಲೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಇನಿಯನೊಡನೆ ತಾನೂ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾದುದು ತುಂಬ ಉಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ (Historic Geographic Method) ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಪ್ರಯೋಗ The Magic Ring ಕತೆಗೆ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿಯವರು ನೂರಾರು ಪಾಠಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮೇಲಿನಂತೆ ಈ ಕತೆಯ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಯುರೋಪಿನ ಪಾಠಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಿಲೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಉಂಗುರ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಸಹ ಭಾರತೀಯ ಕತೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[೯] ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ಯುರೋಪನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಈ ಕತೆ ಯುರೋಪಿನಾದ್ಯಂತ ಲಭ್ಯವಾದಂತೆಯೇ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಜಪಾನ್‌ಗಳಲ್ಲೂ ದೊರೆತಿದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಂದ ಅಮೆರಿಕೆಗೂ ಪ್ರಯಾಣವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಶ್ವವಿಖ್ಯಾತ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳಾಗಿರುವುದು ಸಂಶೋಧಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಒಡ್ಡರ ಹಳ್ಳಿಯ ಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ, ಕರಪಾಲದ ಸಿದ್ದಯ್ಯ, ಪುಟ್ಟಲಿಂಗಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳಿರುವ ಕತೆಗಳು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಕತೆಗಳ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಎಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

೨೧

ಇಲ್ಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ಕತೆಗಳ ಜಾಯಮಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅತಿಮಾನುಷ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಳ ವಿಭಾಗಗಳೇ 'ಅತಿಮಾನುಷ ಪತ್ನಿಯರು, ಅತಿಮಾನುಷ ಪತಿಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ಸಹಾಯಕರು, ಅತಿಮಾನುಷ ವಿರೋಧಿಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅತಿಮಾನುಷದ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವೆಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಜನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೌಲಭ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಪ್ರಭಾವ ಗೌಣ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ, ಕೋತಿಕೊಟ್ಟ ಭಾಗ್ಯ, ಮಂಚದಮ್ಮ, ಗುಳಕಾಯಿ ತಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯದೇವನ ಸಂಬಂಧ ಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವಲ್ಲ, ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನ ದಾರುಣ ಜೀವನವೇ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ. ಕತೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರ ಸ್ವಭಾವದ ಹಂದಿಯ ಮರಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕತೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಂದಿಯ ಮರಿ ರಾಜಕುಮಾರನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತಿಮಾನುಷತ್ವ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಹಂದಿಯ ಮರಿಗೆ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

'ಕೋತಿಕೊಟ್ಟ ಭಾಗ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಪ್ರಭಾವ ಸಮಗ್ರ ಕತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಬ್ಬಿ ನಿಂತಿದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿ ಮಾವ ಅಳಿಯನಿಂದ ಪಡೆದ 'ಭಾಗ್ಯ'ದತ್ತಲೇ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವುದರಿಂದ 'ಅತಿಮಾನುಷ ಪತಿ' ಎಂಬ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅತಿಮಾನುಷ ಸಹಾಯಕ' ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಈ ಕತೆ ಸೇರಬಹುದಾದರೂ ಕೋತಿಯೊಂದನ್ನು ಪತಿಯನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ, ಆ ಕೋತಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಂಚದಮ್ಮ' ಹಾಗೂ 'ಗುಳಕಾಯಿ' ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡೆ ಅದರ ಗೆರೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ರಮ್ಯ ಕತೆಗಳಿಗೂ ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿತ್ರಣದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪವಾಡ ಸದೃಶವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಜರುಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ರಮ್ಯಕತೆಗಳ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತಂದುಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕತೆಗಳಿಗೆ (Magic Tales) ಅದ್ಭುತ ಕತೆಗಳು (Wonder Tales) ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ದೊರೆತ ಕೆಲವು ಅದ್ಭುತ ವಸ್ತುವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಾದ ರೋಮಾಂಚಕಾರಕ ಘಟನೆಗಳು ಈ ಕತೆಗಳ ತಿರುಳು. 'ಅದೃಷ್ಟವಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತ', 'ನಾಗಮಾಣಿಕ್ಯ' 'ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು?' ಈ ಕತೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ದೊಂಬರ ಹುಡುಗ' ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕತೆ, ಮಂತ್ರ ವಿದ್ಯೆಯ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆಯೆ ಆ ಕತೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳ ಪರಂಪರೆ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ಹೇರಳವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಕತೆಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಸಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

'ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಕತೆಗಳು', 'ಹಾಸ್ಯ ಕತೆಗಳು' ಹಾಗೂ 'ಪ್ರಾಣಿ ಕತೆಗಳು' ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸರಳ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದರೂ ಕೆಲವು ಸಂಕೀರ್ಣ ಕತೆಗಳೂ ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ತಂದೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಮಗ' ಹತ್ತಾರು ಆಶಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಕತೆ. ಮಗನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನವೇ ಕತೆಯ ಹುರುಳು. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆಯ ರೂಪಾಂತರಕ್ಕಿಂತ, ಅದರ ಅಂತಃಸತ್ವದ ಕಡೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ'ಯ ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನು ಕೇವಲ ಸರಳ ಕತೆಗಳಿಗೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕತೆಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ 'ತಂದೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಮಗ' ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ.

'ಮಂಜಗಣ್ಣನ ಮಾಯಣ್ಣ', 'ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದ ಶೂರರು' ಮುಂತಾದ ಹಾಸ್ಯಕಥೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಪ್ರಾಣಿಕಥೆ ತುಂಬ ವಿರಳವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು ಮಾನವ ಪಾತ್ರಗಳೂ, ಪ್ರಾಣಿ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಬೆರೆತು ಬರುವುದೇ ಬಹುಪಾಲು ಕತೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಣಿಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಗಕ್ಕ ಗೂಬಕ್ಕ'ನ ಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದುದು. ಮಾನವ ಪಾತ್ರಗಳಾವುವೂ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕತೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಗಿದೆ.[೯೪]

ನೀತಿಕಥೆ, ಒಗಟು ಕಥೆ, ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕಥೆ, ಗಾದೆಕತೆಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಈ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಸೇರಬಹುದಾದ ಒಂದೊಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನಾದರೂ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಕಾಕಾ' ಎಂದು ಏಕೆ ಕಾಗೆ ಕೂಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಕಾಗಕ್ಕ ಗೂಬಕ್ಕ' ಕತೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಅತಿಯಾಸೆ ಗತಿಕೇಡು' ಎಂಬ ಗಾದೆಯ ಅನ್ವಯ 'ಮೂರು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ' ಕತೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಗುಟ್ಟು' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗಾದೆಗಳನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸೊಸೆಗೆ ತಕ್ಕ ಅತ್ತೆ, ತಂದೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಮಗ ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಗಟಿನ ರೂಪದ ಮಾತುಗಳು ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಗಟಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತ ಕಥೆಗಳವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ 'ಒಗಟು ಕತೆ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಲಾರದು.(೧೯೭೦)

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. Alan Dundes : The Study of Folklore. P.4
2. Richard M.Dorson : Folktales of Germany, P. vii
3. Stith Thompson : The Folktale, p.370
4. Kenneth and Mary Clarke - Introducting Folklore, p.8
5. Ibid, p.9
6. Ibid, p.9
7. Folklore ಪದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ,ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ
   ೧. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ; ಸುವರ್ಣ ಸಂಚಯ; ೧೯೬೬; ಪು.೨
   ೨. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ - ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ, ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ; ೧೯೬೭; ಪು. ೪೯೫
   ೩. ವಿಲಿಯಂ ಥಾಂಸ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಜಾನಪದ ಸಂ. ೧.ಸಂ.೧.೧೯೬೯ ಪು.೭೦
8. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ ; ಜಾನಪದ ; ಸಂ. ೧, ಸಂ. ೧ ಪು. ೨೧
9. (i) William Hone (1780-1842) 'The Everyday Book and Table Book', 3vols; (London 1831)
   (ii) John Brand (1744-1806) Observation on popular Antiquities (London 1777) ೧೭೨೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ Antiquities of the Common People ಎಂಬ Bourneಯ ಕೃತಿಯನ್ನು John Brand ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು Henry Ellis ೧೮೧೩ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. -Alan Dundes, The Dtudy of Folklore, p.6
10. Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend, p.383
11. Alan Dundes, The Study of Folklore, p. 330
12. Ibid,p.330
13. C.W.Von Sydow : Folktale Studies and Philology some

points of view : select papers on Folklore.Ed. Laurits Bodker pp. 189-219. Reprinted in The Study of Folklore Ed. Alan Dundes.

14. Stith Thompson and John Balys : Standard Dictionary of Folklore Finnish Folklore p.383
15. Ibid p. 383
16. Stith Thompson, Standard Dictionary of Folklore p.383
17. Stith Thompson, The Folktale p. 393
18. Quoted by Richard M. Dorson : The Folktales of Norway P.P.vi
19. ಐರ್ಲೆಂಡಿನ T. Crofton Croker ೧೮೨೫ ರಲ್ಲೇ Fairy Traditions of the South Ireland ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದ ಎಂಬ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.
20. ಗ್ರಿಮ್ ಸಹೋದರರ ಕತೆಗಳು ಸಂಗ್ರಾಹಕರ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ಶೈಲಿಗೆ ಅವು ಹತ್ತಿರವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಲಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.
21. Richard M. Dorson Folktales of Norway P. v-viii
22. Aurelio M. Espinosa, Standard Dictionary of Folklore p, 1061 : "But there are many new and important types, Indeed so many that the work Aarne - Thompson has to be completely revised if it is to be a true catalogues of the European type of the folktale"
23. Ibid p. 1067
24. W.B. Yeats : Irish Folk Stories and Fairy Stories P. 297
25. Ibid p. 297
26. Rogers Loomis - Standard Dictionary of Folklore p.200
27. Ibid p. 200
28. Ibid p. 200
29. Alan Dundes : The Study of Folklore, p.6
30. Richard Dorson : Peasant Customs and savage Myths, p.6
31. ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ : ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ, 'ಜಾನಪದ' ಸಂ. ೧. ಸಂ.೧
32. Richard M.Dorson : Peasant Customs and Savage Myths P.11
33. Standard Dictionary of Folklore, p. 978
34. Richard M. Dorson : Peasant Customs and Savage Myths, p.30
35. Alan Dundes : The Study of Folklore, P.4
36. ೧೯೧೪ರಲ್ಲಿ Alfred Nutt ಲಂಡನ್ನಿನ Folklore Societyಯ ಆಶಯದ ಮೇರೆಗೆ ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ Hand Book of Folkloreನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ.
37. Andrew Lang : The Blue Fairy Book, London 1889, The Red Fairy Book, London 1890.
38. Joseph Jacobs : English Fairy Tales, London 1890, More English Fairy Tales, London 1893
39. Stith Thompson : The Folktale, p.399
40. Svatava Pirkova Jakobson : Standard Dictionary of Folklore p. 1019
41. R.M. Dawkins : Modern Greek Folktales (1953) P.v.
42. Aarne Antti, Stith Thompson : The Folktale Types.
43. Alexander H. krappe, Standard Dictionary of Folklore, p. 355
44. Richard M.Dorson : Folktales of Japan, P.v
45. Richard M. Dorson : Folktales of Japan, P.vi
46. Coiger G : Japanese Fairy Tales
47. Keigo Seki : Folk Tales of Japan, xvii+xviii
48. Richard M, Dorson, American Folklore - p 2
49. Ibid P.1
50. ಚೈಲ್ಡನ ಲಾವಣಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ೧೮೮೨-೧೮೯೮ ರ ವರೆಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಐದು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ.
51. Kenneth and Mary Clark, Introducing Folklore, p.9
52. Richard M. Dorson , American Folklore, p. 248
53. Kenneth and Mary Clarke : Introducing Folklore, p. 18
54. Erminie W. Voegelin, Standard Dictionary of Folklore, p. 798
55. Ibid. p. 798
56. Ibid, p. 798
57. ಈ ಸಂಕಲನದ 'ಕೋತಿಕೊಟ್ಟ ಭಾಗ್ಯ' ಕತೆಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ
58. Frere ಯವರ 'Old Deccan Days' (1868) ನಟೇಶ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವರ 'Tales of the Sun of Folklore of Sounthern India' (1890) ಮುಂತಾದ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.
59. Shanker Sen Gupta : Folklore Research in India, p. xviii
60. ಈ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಲ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿದವರು ಡಾ. ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನಂ ಅವರು, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಅವರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಕ್ರೈಸ್ತಮತ ಪ್ರಸಾರಕ ರಾಗಿ. ಆದರೆ ಅವರು ಕೈಗೊಂಡ ಕಾರ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವೆ ಅವರಂತೆಯೇ ಬದುಕಿ, ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಲಗ್ನವಾಗಿ ಅಪಾರ ಸಾಹಸದಿಂದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕತೆಗಳನ್ನೂ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ, ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಪರಿಚಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳೊಡನೆ ಅನೇಕ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದರು. 'Folktales of Mahakoshala', 'Myths of Middle India', 'Tribal Legends of Orissa', 'Folksongs of the Maikal Hills', 'Folksongs of Chhattis Garh' ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮೇರು ಕೃತಿಗಳು.

ಎಲ್ವಿನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಕಥಾವಿಭಜನೆ, ಆಶಯಸೂಚಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನೂ ನೀಡಿರುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸಂಗ್ರಹಕರಿಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನಡೆಸಿದವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಲ್ಲ.

61. ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರು Warren Roberts ಅವರೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಭಾರತೀಯ ಕಥಾವರ್ಗಗಳ ವಿಭಜನೆಯನ್ನೂ, jonas Balys ಅವರೊಡನೆ ಕಲೆತು ಭಾರತೀಯ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊರತಂದಿರುವ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳು Indic Folktale - Type ಮತ್ತು Oral Tales of India ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.
62. Alan Dundes - The Study of Folklore, p. 53
63. Stith Thmpson - The Folktale, p. VII
64. Ibid - p. VII
65. R.S.Boggs : (i) Literary Type
    (ii) Linguistic Type
    (iii) Scientific Type
    (iv) Action Type
    - Standard Dictionary of Folklore , p. 690
    ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ, ನೋಡಿ : ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ, 'ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ, ಪು, ೪೯೭.
66. Ibid - Vol.II, p. 1138
67. Kenneth and Mary Clark - Introducing Folklore , p. 24
68. 'This form of tale purports to be an account of an extraordinary happening believed to have actuallu occurred'-
    - Stith Thompson, Folktale, p. 5
69. Ibid, p. .8
70. ಜೀ. ಶಂ. ಪರಶಿಮಯ್ಯ - ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪುಟ
71. Alexander H. Krappe - The Science of Folklore, p. 70
72. ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ - ಮೇದರಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಪು. ೧೩
73. Alexander H. Krappe - The Science of Folklore, p. 70
74. 'Local legends are short, Etiological, Etymological'
    - Standard Dictionary of Folklore, p. 640
75. Ibid, p. 612
76. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪುಟ ೧೭
77. Standard Dictionary of Folklore, p. 778
78. Stith Thompson - The Folktale - p. 15
79. ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : The Study of Folklore , p. 57, The Folktale, p.367
80. Stith Thompson - The Folktale, p.9
81. Standard Dictionary of Folklore, p. 361
82. Ibid, p. 361
83. Ibid, p. 361
84. 'ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎಷ್ಟೋ ನೀತಿಕಥೆಗಳು ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲ'
    ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ, ಸುವರ್ಣ ಸಂಚಯ, ಪು. ೨೬
85. ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ, ಸುವರ್ಣ ಸಂಚಯ, ಪು. ೨೪
86. The Brothers Grimm - Kinder Und Hausmarchen (1812)
87. Hart Land E.S. - The Science of Eairy Tale - London (1891) Thomas Keightleys-The Fairy Mythology (1878)
88. ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ, Fairy Tale ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರಕಥೆ ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಸಮುಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದಾರೆ.
89. '........ In many ways this is an unfortunate word since not more than the small number of such stories havw to do with fairies'.
    -Stith Thompson-Standard Dictionary Folklore, p. 365
90. Stith Thompson - The Folktale, p.8
91. Ibid, p. 105
92. Stith Thompson : The Folktale, p. 69
93. Stith Thompson : The Folktale, p. 71
94. Sarojini Babar : Folk Literature of Maharastra, P. 24.

ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು...

ವ.ನಂ. ಶಿವರಾಮು

ಒಡಪು ಎಂದರೇನು?

ಮದುವೆ, ಒಸಗೆ, ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನ ಮೊದಲಾದ ಮಂಗಳಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರೇಳುವವರು ಪತಿ-ಪತ್ನಿಯರ ಹೆಸರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿನೋದಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸುತ್ತಿಬಳಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ,

ಅಚ್ಚಕ್ಕಿ ನುಚ್ಚಕ್ಕಿ
ಜಾಜಿ ಹೂವು ಜೇನ್ತುಪ್ಪ
ಚಿನ್ನದ ಮಣೆ ಮೇಲೆ ಕೂತ್ಕೊಂಡು
ರನ್ನದ ತಟ್ಟೆ ಮಡಿಕೊಂಡು
ಬೆಳ್ಳಿ ರೂಪಾಯಿ ಲೆಕ್ಕ ಬಿಡ್ತಾರೆ...

ಎಂಬಂಥ ಚುಟುಕುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಖಾಲಿಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಸೇರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಸರಿಗೆ ಮೊದಲು ಉಪಮೆ, ವಿಶೇಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುವ ನುಡಿಗಳನ್ನು 'ಒಡಪು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಜನಪದ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮಂಡ್ಯ, ತುಮಕೂರು, ಹಾಸನ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ 'ತೊಡಕು' ಎಂದೂ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಬೆಡಗು' ಎಂದೂ, ಮೈಸೂರುಜಿಲ್ಲೆ, ಚಾಮರಾಜನಗರ, ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆ ಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅರ್ಥಮಾನ್' ಎಂದೂ, ಬೆಂಗಳೂರು ಮತ್ತಿತರ ಕಡೆಗೆ 'ಒಡಚು' ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಮಂಡ್ಯ, ತುಮಕೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ತೊಡಕು' ಪದವೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಒಡಪುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಜೋಡೆಸ್ರು' ಎಂತಲೂ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಒಂಟೆಸ್ರು' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ 'ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸೋದು' ಎಂಬ ಮಾತು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವ ನುಡಿಗಳನ್ನಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪರಿಸರದ ನಾಗರಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪುಗಳಿಗೆ 'ಒಗಟು' ಪದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ

ಗ್ರಾಮೀಣರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ 'ಒಡಪು' ಪದವೇ ಈ ಚುಟುಕುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. 'ಒಡಪು' ಎಂದರೆ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಪತಿ-ಪತ್ನಿಯರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಸರಿಗೆ ಮೊದಲು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೇಳುವ ನುಡಿಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ.

ಒಡಪು-ಒಗಟು ಗೊಂದಲ

ಜಾನಪದ ಗೀತೆ, ಕತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟುಗಳಂಥ ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೊರಟ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ವಿರಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಒಡಪುಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದು ತುಂಬಾ ತಡವಾಗಿ, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಂಥ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥ ರಚಿಸಿಕೊಟ್ಟ ದೇವುಡು ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿ, 'ಜನಾಂಗ ಜೀವಾಳ' ಗ್ರಂಥದ ಸಿಂಪಿಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರಂಥವರೂ ಒಡಪುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ.

ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಒಡಪುಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಡವಾಗಿಯಾದರೂ ಗಮನಹರಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಬಹಳ ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪುಗಳೆರಡೂ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರು "ನಮ್ಮ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಾಕುವ 'ಒಗಟೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಗನ್ನಡ ಸುರಿಮಳೆಯೇ ಸುರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ-೧೯೨೪, ಸಂ.೮/೪:೨೨೧). ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧಕ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ಮಕ್ಕಳ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೪೦) ಹೆಸರಿನ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಒಗಟುಗಳನ್ನು. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು ಹಳ್ಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬಳಸುವ ಭಾವಗದ್ಯವನ್ನು 'ಒಡಪುಗಳು' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರೂ ನಾಗರಿಕರು ಹೇಳುವ ಮರಾಠಿ ಮೂಲದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು 'ದಂಪತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಒಗಟುಗಳು' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಹೆಸರಹೇಳ್ತೀನಿ ಒಡಪಕಟ್ಟಿ-೧೯೭೧:vi.)

ಶ್ಯಾಮಲಾ ಶ್ಯಾಮರಾವ್ ಎಚ್. ಜೋಶಿ ಎಂಬುವವರು ಗ್ರಾಮೀಣ ಒಡಪುಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಕನ್ನಡ ಒಗಟುಗಳು' (೧೯೩೪) ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಒಡಪುಗಳ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ವರಚಿತ ಒಡಪುಗಳನ್ನು 'ವಿವಾಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಪದ್ಯರೂಪದ ಒಗಟುಗಳೆಂಬ ಹಾಡುಗಳು' ಎಂದು ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ-೧೯೭೪:೯೨). ಇಂಥ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಆವೃತ್ತಿಯ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ದಂಪತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಸೀತಾಬಾಯಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್ ದೇಶಪಾಂಡೆ ಅವರ 'ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಒಗಟುಗಳು' (೧೯೪೫), 'ದಂಪತಿಗಳು ಹಾಡುವ ಒಗಟುಗಳು' ಎನ್ನಲಾಗಿರುವ ಗಿರಿಜಾದೇವಿ ಇಚ್ಛಂಗಿಮಠ ಅವರ 'ದಂಪತಿಗಳ ಒಗಟುಗಳು' (೧೯೪೫), 'ದಂಪತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳು' ಎಂದಿರುವ ಬಿ.ಜೆ. ಜಾನಕಿ ಅವರ 'ದಂಪತಿ ಒಗಟುಗಳು' (೧೯೫೯), ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ರಚನೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ೨೦೧ ಒಗಟುಗಳು, ಉತ್ತರಗಳಿಲ್ಲ; ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹಿಂದೀ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕ ಎನ್ನಲಾಗಿರುವ ನಲವಡಿ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ 'ಒಗಟಿನ ಮಾಲೆ' (?), 'ಎರಡು ನೂರ ಆರು ದಂಪತಿ ಒಗಟುಗಳು' ಎಂದಿರುವ ಎಮ್.ಎಸ್. ಶಾಬಾದಿಮಠ ಅವರ 'ವಿನೋದ ಒಗಟಿನ ಮಾಲೆ' (?)- ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ 'ನೂತನ ಒಗಟುಗಳು' ಹಾಗೂ 'ಒಗಟುಗಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಇಂಥ ಒಡಪುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. (ಇಮ್ರಾಪುರ-೧೯೭೬:೧೯೬ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲೀಭಾಯಿ-೧೯೯೨:೮)

ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಹೆಸರುಹೇಳಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ ಯಾದರೂ ಆಗೆಲ್ಲ ಒಡಪಿನೊಂದಿಗೇ ಹೆಸರು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಒಡಪುಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತಾವೇ ರಚಿಸಿ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸಿ ದುಡ್ಡು ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಹಲವರು. ಅವನ್ನು 'ಒಗಟಿನ ಮಾಲೆ', 'ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಒಗಟುಗಳು', 'ದಂಪತಿಗಳ ಒಗಟುಗಳು' ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಹಾದಿತಪ್ಪಿಸಿದ ಇಂಥ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಹೋಗಿರಬಹುದು. 'ಜನಪ್ರಿಯ ಒಡಪು'ಗಳ ಇಂಥ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ಹೆಸರೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಪಾರಾದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಗ್ರಾಮೀಣರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವುದರಿಂದ ವಂಚಿತರಾದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಗಟು ಪದ ಅಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಶುದ್ಧರೂಪ, ಒಡಪು ಹಳ್ಳಿಗರ ಪದವಾಗಿದ್ದು ನಾಗರಿಕನೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಬಳಸಲು ಯೋಗ್ಯ ವಲ್ಲದ್ದು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಒಗಟುಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ.

ಒಡಪು ಪದವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ

ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಖಾತ್ರಿಯಾಗಿ ಹೇಳು, ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ನಿಘಂಟಾಗಿ ಹೇಳು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಯಾವುದನ್ನೂ ನಿಘಂಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಾ', 'ಆ ಹೆಣ್ಣೇ ನಿಘಂಟು ಅನ್ನು' ಮುಂತಾದ ಮಾತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಅದರಂತೆ ನಿಘಂಟು ಎಂದರೆ ಖಚಿತ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟು ಕೂಡಾ ನಿಘಂಟು ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಒಡಪು ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಗಂಟು, ಒಗಂಟೆ, ಒಗಟು, ಒಗಟೆ=ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಅಥವಾ ಬಿಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಾತು; ಗೂಢವಾದ ಮಾತು; ಪ್ರಹೇಳಿಕೆ; ಒಡಪು ಎಂದು ಬರೆದು 'ಒಡಪು' ಒಗಟಿನ ಸಂವಾದಿ ಪದ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಶ್ರೀರಂಗರ ವೈದ್ಯರಾಜ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ– 'ಒಗಟು ಹಾಕಿ ಹೆಸರು ಕೇಳುವ (ಹೇಳುವ?) ರೂಢಿ ನನಗೆ ಮರೆತಿದೆ' ಎಂಬ ಸಾಲನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಒಗಟು ಹಾಕು' ಎಂಬ ನುಡಿಗಟ್ಟಿಗೆ 'ಒಡಪು ಹೇಳು' ಎಂದು ತನಗೇ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಬರೆದಿದೆ ಯಾದರೂ (ಪು: ೧೧೯೦) ಇದೇ ನಿಘಂಟು ಒಡಪಾಟ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಡಪಿನ ಆಟ; ಒಗಟೆಯನ್ನು ಇಕ್ಕುವ ಹಾಗೂ ಬಿಡಿಸುವ ವಿನೋದ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. "ನಾಚಿದಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತ 'ಒಡಪು ಹಾಕಿ' ಪತಿಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿದಳು (ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿಂಗು ಮಾಧವ: ಕೆರೆಗೆಹಾರ ೧೯೫೧:೧೪)", "ಬಂದ ಐದೇರೆಲ್ಲ ಚಂದದಾರತಿ ಬೆಳಗಿ ಒಡಪಿಟ್ಟು ಮಂಗಳ ಪಾಡ್ಯಾರೆ" (ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗೀಮಠ: ಲೋಕಗೀತೆಗಳು – ೧೯೬೦:೮೫)–ಈ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವಾಗಿನ ಚುಟುಕುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಯೇ 'ಒಡಪು' ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದ್ದರೂ, ಒಡಪು ಹಾಕು = ಒಡಪಿಡು, ಒಡಪಿಡು = ಒಗಟು ಹಾಕು (ಪು:೧೨೦೬) ಎಂದು ಬರೆದು ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪುಗಳೆರಡೂ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳೆಂದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕವಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕನ್ನಡ–ಕನ್ನಡ ಕಸ್ತೂರೀ ಕೋಶ ದಲ್ಲಿ ಒಗಟಿಗೆ 'ಗಂಡ–ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ರೂಢಿ, ಪ್ರಹೇಳಿಕಾ (ಪು:೧೪೭) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಒಡಪುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿಘಂಟುಗಳೇ ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪು ಪದಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಾಗ ಒಡಪುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುವ, ಅದರಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಕಾರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದ್ದ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ಭಿನ್ನವಾಗೇನೂ ಯೋಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದೇ ಡಾ. ರಾಗೌ ಅವರು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Riddle ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಗಟು, ಒಂಟು, ಒಡಪು... ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಒಗೆ ಅಥವಾ ಎಸೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಗಟು, ವಡೆ–ಒಡೆಸು (ಬಿಡಿಸು) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ' ಎಂದಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಪ್ರಶ್ನೆರಹಿತ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿನ ಒಗಟುಗಳು, ಮದುವೆ ಒಗಟುಗಳೆಂಬ ಭಾಗಗಳುಂಟು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. (ನಮ್ಮ ಒಗಟುಗಳು – ೧೯೯೨ :೬, ೨೫). ಪ್ರೊ. ಸುಧಾಕರ ಅವರು ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನವೊಂದಿರುವ ಬಿ.ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಪರಿಶೀಲನ' (೧೯೮೦) ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ "...ಈ ಬೆಡಗಿನ ನುಡಿಗಳಿಗೆ ಒಡಪುಗಳು ಎಂದೂ ಒಗಟುಗಳು ಎಂದೂ, ಬೆಡಗುಗಳು ಎಂದೂ ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ದೇಜಗೌ ಅವರು ಒಗಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ "ಒಡಗತೆ ಮತ್ತು ಒಗಟುಗಳ ಜತೆಗೆ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ಒಡಪನ್ನೂ ಮುಂಡಿಗೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು" ಎಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, "ಭೇದಿಸು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಡೆ ಎಂಬ ಧಾತು ವಿನಿಂದ 'ಒಡಪು' ಪದ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾದರೂ ತೆಲುಗಿನ 'ಪೊಡಪು ಕಥಾಲು' ಎಂಬ ಪದ ಒಡಪು ಏಕಾಗಿರಬಾರದೆನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕಣ್ಣೆದುರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ(ಸಂ:೧:೧೨೦೬) ೧೪೩೩ರ ಹೊಸಕೋಟೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ 'ಪುರದಕೆರೆಯ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ರೂಪುಮಾಡಲಾಗಿ' ಎಂಬ ಸಾಲಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ 'ಒಡಪು' ಎನ್ನುವ ಪದ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಳೆಯದಾದರೂ (೧೪೩೩) ಒಗಟು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೆಲ್ಲಿಯೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಒಗಟು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಪದ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ (ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ– ೧೯೭೬:೨೫೪). ಒಟ್ಟಾರೆ ದೇಜಗೌ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪು ಪದಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಒಡಪು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗೆಗಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಪೊಡಪು ಕಥಾಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಕಥೆಗಳು, ಒಗಟು ಕಥೆಗಳು ಎಂದಾಗಿರಬಹುದೇ ವಿನಃ ಕಥೆ (ಕಥಾಲು) ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿ ಕೇವಲ ಒಡಪು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಗಟು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಡಾ। ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು 'ಒಡಪು ಎಂದರೆ ಒಗಟು

ಎಂದೂ, (ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು,ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಹೇಳಿಸುವ) ಚಮತ್ಕಾರದ- ಉಕ್ತಿ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗೊಂದಲಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಡಪು, ಒಗಟು ಹಾಗೂ ಹೆಸರೇಳುವಾಗಿನ ಚುಟುಕುಗಳೆರಡೂ ಹೌದು. ಮುಂದೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವವರು ಅಲಂಕಾರಿಕವಾದ ಭಾಷೆ ಬಳಸಿದರೆ ಅದು ಒಡಪು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರಾದರೂ ಒಡಪು ಪದವು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು Riddleಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಒಡಪು' ಪದ 'ಒಡೆ' (=ಸೀಳು, ಹೋಳು ಮಾಡು) ಪದದಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸೀಳಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಿಸಿನೋಡಬೇಕಾದ್ದು 'ಒಡಪು' (=Riddle) ಎಂಬ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.... Riddle ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಒಡಪು' ಪದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹು ಈಚೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಬಹುಶಃ ಅನ್ಯಭಾಷೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಪದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ... ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಪೊಡುಪು, ಪೊಡಚುಗಳಿರುವುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಡಪು, ಒಡಚು ಗಳಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ... 'ಪೊಡಪು' ಎಂಬುದು ತೆಲುಗಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದು Riddle ಎಂಬರ್ಥದ ಜೊತೆಗೆ (ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಒಡಪಿನಂತಹ) ಚಮತ್ಕಾರದ ಉಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥದ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಗ್ರಾಮೀಣ ೧೯೭೭:೧೭೬) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಡಪು ಪದ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರೂ ಒಡಪು ಒಗಟಿಗೆ ಸಂವಾದಿ ಪದವಲ್ಲದೆ, ಹೆಸರೇಳುವಾಗಿನ ನುಡಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ। ದೇಜಗೌ ಹಾಗೂ ಡಾ। ಚಿಮೂ ಅವರು ಒಡಪು ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಹಳ್ಳಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಒಡಪುಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ 'ಒಗಟಿನ ಮಾಲೆ'ಯಂತಹ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಇಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನೂ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎನ್.ವಿ. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಅವರು ಒಗಟು ಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೆಲುಗಿನ ಪೊಡಪು ಕನ್ನಡದ ಒಡಪು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರಾದರೂ (ಶ್ರೀಕಂಠತೀರ್ಥ - ೧೯೭೫:೨೬೭) ಇವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ Riddle ಪದವೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿರದು. ಒಡಪು ಪದ ಒಡೆ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ ಡಾ|| ಸಿಪಿಕೆ (ಜಾನಪದ ಪ್ರತಿಭೆ - ೧೯೬೯:೪) ಅವರು ಹತ್ತುವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು, 'ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪು ಸಮಾನಾರ್ಥ ಪದಗಳೆಂದೇ ಬಹುಮಂದಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಒಗಟಿನ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒಡಪು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವುದೆಂದು ಕೆಲವರ ವಾದ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಒಡಪು, ಒಗಟು ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ, ಅದು ಒಗಟಿನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ಒಗಟಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ತಿಳಿದವರನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ (ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ - ೧೯೮೬, ಸಂ : ೧ಯು೨ : ೧೪) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಒಡಪು ಮತ್ತು ಒಗಟು ಪದಗಳ ನಡುವಿನ ಗೊಂದಲ ನಿವಾರಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇಂತಿವೆ. ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಒಡಪು ಪದ ಕಿಟ್ಟಲ್ ಕೋಶದಲ್ಲಿರುವಂತೆ "ಒಡ=ಒಡೆ=Union, being together, together with ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಮಪದ. ಗಂಡನ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯ ಹೆಸರಿಗೆ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಒಡಗೂಡಿಯೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಇದು ಒಡಪು. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಾಗಲಿ, ಗೂಢತೆಗಾಗಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಒಗಟು ಇಲ್ಲವೆ ಒಗಟೆ ಮತ್ತು ಒಡಪು ಇವು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳಾಗಿರದೆ ಭಿನ್ನಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳಾಗಿವೆ (ಹೆಸರ ಹೇಳ್ತೀನಿ ಒಡಪ ಕಟ್ಟಿ-೧೯೭೧:೧೦) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ ಅವರು 'ಪೊಡರ್' ಮೂಲಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಪು' ಪ್ರತ್ಯೆಯ ಸೇರಿ 'ಪೊಡರ್ಪು' ಆಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಒಡಪು' ಬಂದಿರಬೇಕು. ಪೊಡರ್ಪು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಿಟ್ಟಲ್ ಕೋಶದಲ್ಲಿ Glitter, Shine, Luster, Brightness, Glory, Power ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಪೊಡರ್ಪು-ಪೊಡಪು-ಹೊಡಪು-ಒಡಪು ಎಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಸೌಲಭ್ಯಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಒಡಪು ಶಬ್ದ 'ಒಳ್ಪು-ಒಪ್ಪು' ಎಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂದಚಂದದ ಈ ಒಡಪುಗಳಿಗೆ 'ಒಪ್ಪಾ ಇಟ್ಟುಹೇಳು' ಎಂದೂ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಗುಣಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಸವತ್ತಾದ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ 'ಅರ್ಥ ಇಟ್ಟು ಹೇಳು' ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ (ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳು-೧೯೭೪:೧೨) ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ|| ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ ಅವರು 'ಒಡಪು' ಎಂದರೆ ಒಡವೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಗಂಡನ ಇಲ್ಲವೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ,

ಸ್ವಭಾವ, ಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ವಭಾವತಃ ಇಲ್ಲವೇ ವೈಭವೋಪೇತಗೊಳಿಸಿ ವರ್ಣಿಸುವುದೇ 'ಒಡಪು' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ಕಠಿಣವಾದರೂ ವೊಡಮೆಕ್>ಪೊಡಪು>ಒಡಪು ಆಗಿರಬಹುದು. ಪೊಡರ್ಪು ಎಂದರೆ Luster, Brightness, Glory, Power ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ ಇದರಿಂದಲೇ, ಒಡಪಿಗೆ ವಿಶೇಷಣ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹೆಸರನ್ನು 'ಒಡೆದು ಹೇಳು', 'ಒಡಪಿಟ್ಟು ಹೇಳು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಧ್ವನಿಯೂ ಇದೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ (ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ–ಸಂ: ಡಾ. ಜೀಶಂಪ–೧೯೮೯:೨೦೩) ಒಡಪು ಪದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಕುರಿತಂತೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಈ ಮೂರು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಡಪು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ

ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಬೆಡಗು

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ 'ತೊಡಕು' ಮತ್ತು 'ಬೆಡಗು' ಪದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು 'ತೊಡಕು' ಪದಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳು; ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳು; ಸಿಕ್ಕಾಗು; ಗೋಜಾಗು; ಗಂಟುಗಂಟಾಗು; ಹೆಣೆದುಕೊಳ್ಳು; ತಿರುಚಿಕೊಳ್ಳು; ಅಡ್ಡಿಮಾಡು; ಅಡಚಣೆಯೊಡ್ಡು; ತೊಡರು ; ತೊಡರಿಕೊಳ್ಳು; ಪ್ರಾರಂಭಿಸು; ಮೊದಲು ಮಾಡು; ಸಂದಿಗ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆ; ಸಮಸ್ಯೆ; ಒಗಟು ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದೆ. ದೇಸೀ ಪದವಾದ 'ತೊಡಕು' ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ತೊಡಗು' ಎಂದು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ತೊಟಕ್ಕು' ಎಂದೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಹೆಸರು ಹೇಳುವಾಗ ಬಳಸುವ ಚುಟುಕುಗಳು ಗಂಡ–ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರನ್ನು ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಸರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದಂತೆ ಅಡಚಣೆಯೊಡ್ಡಲು ಹೇಳುಗರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ನುಡಿಗಳತ್ತ ಕೇಳುಗರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೆಳೆದು ಹೆಸರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಗೋಜಲು ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಹೆಸರು ಈ ಚುಟುಕುಗಳೊಡನೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು, ತೊಡರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ''ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ತೊಡಕಾಗಿ ಅಂದರೆ ಅಡಚಣೆಯೊಡ್ಡಿ ಕೇಳುಗರ ಗಮನವನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ವಸ್ತು–ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರೂಪಕಗಳಾಗಿ ಹೆಣೆದು ಕಟ್ಟಿದ ನುಡಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಗೋಜಲು ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಹೆಸರು ಈ ಚುಟುಕುಗಳೊಡನೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು, ತೊಡರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ''ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ತೊಡಕಾಗಿ ಅಂದರೆ ಅಡಚಣೆಯೊಡ್ಡಿ ಕೇಳುಗರ ಗಮನವನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ವಸ್ತು – ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರೂಪಕಗಳಾಗಿ ಹೆಣೆದು ಕಟ್ಟಿದ ನುಡಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರನ್ನು ತೊಡರಿಸಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ 'ತೊಡಕು' ಪದ ಈ ಜಾನಪದಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಬೆಡಗು' ಪದಕ್ಕೆ ಅಂದ; ಸೊಬಗು; ಸೊಗಸು; ಒಯ್ಯಾರ; ಒನಪು; ನೈಪುಣ್ಯ; ಕೌಶಲ ; ಚಮತ್ಕಾರ; ಚಾತುರ್ಯ; ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ; ವಿಶಿಷ್ಟತೆ; ಒಗಟಿನ ಮಾತು; ಚಮತ್ಕಾರದ ನುಡಿ; ಒಡಪು; ಅಲಂಕಾರ; ಥಳಕು... ಮುಂತಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ಬೆಡಗು' ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ... ಬೆಡಗಿನ ನುಡಿ ನೋಟದ... ದಿಟ್ಟಿಯರಿರುತಿಹರಲ್ಲಿ' (ಇಂದ್ರಚಾಪ–೧೯೫೧: ೧೨೯–೩೫) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸ ಬಹುದು. 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯಂ', (ಸಂ: ಎನ್. ಬಸವಾರಾಧ್ಯ – ೧೯೫೫: ೧೦–೧೩)ನಲ್ಲಿಯ 'ಸಂಗರರದೋಳೀರೇಳು ಲೋಕದರಸುಗಳ ಸಪ್ತಾಂಗಮಂಕೊಂಬ ನಿನ್ನಂ ನುಡಿಯ ತೊಡಕಿನ ಬೆಡಂಗಿನಿಂ ಸೋಲಿಸಿ', ಎಂಬ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ, ತೊಡಕಿನ ಬೆಡಂಗು ಪದಗಳೆರಡೂ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಸೀಪದವಾದ 'ಬೆಡಗು' ತುಳು ಮತ್ತು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. (ಕ.ಸಾ.ಪ.ಕ.ನಿ. ೬೫೯)

ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಬೆಡಗು ಎಂದಾಗ ಚತುರನುಡಿ, ಚಮತ್ಕಾರದ ಮಾತು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ : ಕವಿಯ ಸೋಲು–೧೯೩೩: XII. ೨೦೪). ಬೆಡಗು ಎಂದರೆ ಒಳಗುಟ್ಟಿನ ಒಂದು ಮಾತಿನ ರೀತಿ–ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅನುಭವ ಸಮಯವೇ ಆಹಾರ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಸರಣಿ (ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ–೧೯೩೬.III). ಬುದ್ಧಿ ಚಾತುರ್ಯವುಳ್ಳವರು ಗಂಡ–ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವಾಗ ಬರೇ ಹೆಸರು ಹೇಳದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವರ ರೂಪಸೌಂದರ್ಯ, ಕೊರತೆ–ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ, ಗುಣ–ಸ್ವಭಾವ, ನಡೆ–ನುಡಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಾಗುವ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ–ಮುತ್ತಲಿನ ವಿಷಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಮೆಯಾಗಿ, ರೂಪಕವಾಗಿ, ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಭಾವತಃ ಇಲ್ಲವೇ ಹೊಗಳಿ ಅಥವಾ ತೆಗಳಿ ಅಂದ–ಚಂದದ ಚಮತ್ಕಾರದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕೌಶಲ್ಯ, ನೈಪುಣ್ಯತೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಚಮತ್ಕಾರದ ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಒನಪು, ಒಯ್ಯಾರಗಳಿಂದ ಹೆಸರನ್ನು ಥಳುಕು ಹಾಕಿ ಹೇಳಿದರೆ ಕೇಳುಗರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಸೊಗಸೇ ಬೇರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರೇಳುವಾಗಿನ ಚುಟುಕುಗಳಿಗೆ 'ಬೆಡಗು' ಪದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ 'ತೊಡಕು' ಪದಕ್ಕೆ ಒಗಟು ಎಂದೂ 'ಬೆಡಗು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಗಟಿನ ಮಾತು, ಒಡಪು ಎಂದೂ ಅರ್ಥ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಒಡಪು ಶಬ್ದದಂತೆ ಬೆಡಗು, ತೊಡಕುಗಳು ಕೂಡ ಒಗಟಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಡಪನ್ನು ಒಗಟಿನ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯಾದ 'ಬೆಡಗಿನ ವಚನ'ಗಳ ರಚನೆಗೆ ಒಗಟುಗಳೇ ಪ್ರೇರಕ ಎಂಬುದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವಚನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೆಸರಿನ ಪೂರ್ವ ಪದ 'ಬೆಡಗು' ಎಂದಿರುವುದು ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಇಂಬು ನೀಡಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಜನಪದ 'ಬೆಡಗಿನ ವಚನ'ಗಳು (ಸುಧಾಕರ: ೧೯೭೦) ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ಬೆಡಗಿನ ವಚನ'ಗಳು ಎಂದರೆ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಅನುಭಾವದ ತಿಳಿವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು, ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸಂಕೇತ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ರೂಪಕಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ರಚಿಸಿದ ವಚನ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಗಟು ಮತ್ತು ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಾಮ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ಕೀರ್ತನಕಾರರು ಹಾಗೂ ಜನಪದರು ಬಳಸಿರುವ 'ಬೆಡಗು' ಪದ ಆಯಾ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಒಗಟಿನ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆ, ರೂಪಕತೆ, ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ, ಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ಲಯ, ಶೈಲಿ, ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪದ್ಯಮಯತೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದಿರುವ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ರೂಪಕವಾಗಿಸಿ ಸುತ್ತಿ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಮೌಖಿಕ ಮೂಲದ ಬೆಡಗುಗಳಿಗೂ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಮೂಲದ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಿಗೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಒಗಟುಗಳು ಯಾರು, ಏನು, ಯಾವುದು ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ವಸ್ತು-ವಿಷಯಗಳ ಗುಣ-ಸ್ವಭಾವ, ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಸರತ್ತನ್ನು, ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಭಾವದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಜನರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಆ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ತಿದ್ದುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಬೆಡಗುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆ, ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ರೂಪಕಗಳೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಪತಿ-ಪತ್ನಿಯರ ಗುಣ- ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಜನರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಆ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತಿದ್ದುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಗಟು, ಬೆಡಗು, ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಭಿನ್ನರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಒಗಟು ಮತ್ತು ಒಡಪು ಪದಗಳ ನಡುವೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಈಚೆಗೆ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಒಡಪು, ಬೆಡಗು, ತೊಡಕುಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದೊರಕಿರುವ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಒಡಪು ಪದ ೧೪೩೩ರಷ್ಟು ಹಳೆಯದೆನಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಒಡೆದಿರುವಿಕೆ, ಒಡಕು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಒಗಟು ಅಥವಾ ಒಡಪು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯಲ್ಲ. ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತೆಲುಗು ಪ್ರಭಾವದ ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಪದ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವಂತಿದೆ. ಒಡಪು ಪದ ಪ್ರಯೋಗದ ಶಾಸನ ಕೂಡ ದೊರಕಿರುವುದು ತೆಲುಗು ಪ್ರಭಾವದ ಹೊಸಕೋಟೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಪು ತೆಲುಗು ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಪದವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ತೊಡಕು' ಪದದ ಬಗೆಗೆ ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಲಿಖಿತ ಆಧಾರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ (ಪಂಪಭಾರತ-ಕ.ಸಾ.ಪ.ಕ.ನಿ.:೨೬೬೧). 'ಬೆಡಗು' ಪದ ಕೂಡ ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದೆ. ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾತಿನ ಠೀವಿ, ಗತ್ತು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮಾತಿನ ಬೆಡಗು' ಎಂದೇ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. (ನುಡಿವ ಬೆಡಗು ನೋಡುವ ಪರಾಕ್ರಮ ಮಾಡುವ ಸಾಹಸೋಕ್ತಿ... ಬಣ್ಣಿಸಲಳವಲ್ತೆ:IX-1,೨೭೬-೨೪;೧೧೮೩). ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಪದ ವಚನಕಾರರಿಂದ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಜನಪದರಲ್ಲಂತೂ 'ಒಡಪು' ಶಬ್ದ ಒಗಟು ಅಥವಾ ಹೆಸರೇಳುವ ಚಮತ್ಕಾರದ ನುಡಿ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ 'ವೀರಭದ್ರನ ಒಡಪುಗಳು' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ 'ಖಡ್ಗ'ಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾಗದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಷ್ಟೇ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ- ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಚರ್ಚಿತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಹೆಸರೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನ ನುಡಿಗಳಿಗೆ 'ಬೆಡಗು' ಪದ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಸೀಯದ್ದೇ ಆದ ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪದ ಒಡಪು ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ 'ಒಡಪುಗಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಹೆಸರೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಚುಟುಕುಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಚುರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಈಗಾಗಲೇ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ 'ಒಡಪು' ಪದ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಂದೆಯೂ ಇದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದು ಒಳಿತೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಡಬು ಅಥವಾ ವಡಬು

ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಬೈಗುಳ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಂತೆ ಜನಪದ ಭಾಷಿಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಗುಣವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಒಡಪು ಒಗಟಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಒಡಬು ಅಥವಾ ವಡಬು' ಎನ್ನುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ, ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಒಗಟು, ಒಡಪು, ಒಡಬು– ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪದ್ಯಮಯವಾದ ಗದ್ಯರೂಪದ ಪದ್ಯಮಯತೆಯೇ ಇವುಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಪದ್ಯವಲ್ಲದ ಗದ್ಯ ಅಥವಾ ಗದ್ಯವಲ್ಲದ ಪದ್ಯ ಇವುಗಳ ಶೈಲಿ. ಒಗಟುಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ ಸಮಸ್ಯೆ. ಉತ್ತರಾಪೇಕ್ಷಿಯಾದ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸೂಚ್ಯ ಹಾಗೂ ಗೌಪ್ಯ. ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವವರು ಅಂದರೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವವರು, ಇಬ್ಬರು ಅಥವಾ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎದುರಾಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೊಳೆಯದಿದ್ದರೆ ಒಗಟು ಹೇಳಿದವರೇ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಸುಣ್ಣದ ಗೋಡೆ, ಎತ್ತ ನೋಡಿದರೂ ಬಾಗಿಲಿಲ್ಲ = ಕೋಳಿಮೊಟ್ಟೆ' – ಸರಳವಾದ ಒಗಟಿಗೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಉತ್ತರವೂ ಇಲ್ಲ. ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಾಲುಗಳ ಒಡಪುಗಳು ಗಂಡ ಅಥವಾ ಹೆಂಡತಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಗಟಿಗೆ ಉತ್ತರ ಉಪಮೇಯವಾದರೆ ಒಡಪಿಗೆ ಹೆಸರು ಉಪಮೇಯ. ಒಗಟು ಗೂಢ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ, ಒಡಪು ಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಚ್ಯ. ಒಡೆದು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಒಡಪು; ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಒಗಟು.

'ಒಡಹುಗಳು' ಎಂದರೆ ಮದುವೆ, ಗೃಹಪ್ರವೇಶ, ಹಬ್ಬ-ಜಾತ್ರೆಗಳಂಥ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ವೀರಭದ್ರನ ಕುಣಿತದವರು/ ವೀರಗಾಸೆಯವರು/ಪುರವಂತಿಕೆಯವರು ಹೇಳುವ, ವೀರಭದ್ರ ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು. 'ವೀರಭದ್ರನ ಒಡಪುಗಳು' ಎಂದೂ ಇವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳಿಗಿಂತ ಇವು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದವು. ವೀರಭದ್ರನ ಪರಾಕ್ರಮ, ಶಕ್ತಿ–ಶೌರ್ಯ, ಗುಣ–ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿಕ್ಕಚಿಕ್ಕ ಪದ್ಯಮಯವಾದ ಗದ್ಯದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ವಡಬುಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬಂದರೆ, ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಒಡಪುಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ.

ಒಡಪುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ

ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ತಾವೇ ರಚಿಸಿದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರೀ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಹೊರತರಲಾದ 'ಒಗಟಿನ ಮಾಲೆ'ಯಂಥ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ೧೯೫೫ರ ವರೆಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ಒಡಪು'ಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣಿ ಅವರದಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ 'ಗರತಿಯರ ಮನೆಯಿಂದ' (೧೯೫೫) ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ 'ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಹೇಳುವಾಗ ಒಡಪುಗಳು' ವಿಭಾಗದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತು ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಡಪು ಪದದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ, ಗುಣ–ಸ್ವಭಾವ, ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭ, ಕ್ರಮ, ವರ್ಗೀಕರಣ ಮುಂತಾದ– ಅಗತ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಡನೆ ಒಡಪುಗಳು ಹೇಗೆ ಒಗಟುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ ಮೊದಲ 'ಜನಪದ ಒಡಪು' ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡದ್ದು ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ ಅವರ ಬೆಳಗಾವಿ ಭಾಗದ ಒಡಪುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ 'ಹೆಸರು ಹೇಳ್ತೀನಿ ಒಡಪಕಟ್ಟಿ' ೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ. ಮರು ವರ್ಷ ಕೆ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಗೌಡರು ಇತರರೊಡಗೂಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟುಗಳ ಕಿರಿ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹಗರಿ ಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿನ ಹನ್ನೆರಡು ಒಡಪುಗಳನ್ನು 'ವಡಪು ಸಮೇತ ಹೆಸರು ಹೇಳೇನ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಆನಂತರ ಶ್ರೀರಾಮ ಬಿದಿರಿ ಅವರ ಧಾರವಾಡ ಭಾಗದ 'ಒಲವಿನ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೭೭), ಡಾ। ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ ಅವರ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ವಿಜಾಪುರ, ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾವಿ ಕಡೆಗಳ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೭೪) ಸಾಹಿತ್ಯಾನಂದರ 'ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೭೭) ಶಾಂತಕುಮಾರಿ ಪಾಟೀಲ ಅವರ ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ ಪರಿಸರದ 'ಜನಪದ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೭೮) ಲೀಲಾವತಿ ತೋರಣಗಟ್ಟಿ ಅವರ ವಕ್ತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದಕರಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಕನ್ನಡ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೭೮), ಶಂಕರಾನಂದ ಉತ್ತಾಸ ಅವರ 'ಜನಪದ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೮೧), ಡಾ।। ಎಂ.ಎನ್. ವಾಲಿ ಅವರ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ 'ಸಿರಿಗನ್ನಡ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೮೫), ಡಾ. ದಸ್ತಗೀರ್ ಅಲ್ಲೀಭಾಯಿ ಅವರ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ಧಾರವಾಡ ಸುತ್ತಿನ 'ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೯೨) ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪುಗಳು

ಒಡಪುಗಳು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟವರೇ ಬಹುಮಂದಿ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದವರಿಗೆ ಈ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಡಪುಗಳ ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದವರು ಅವುಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಉಪಕರಿಸಿದವರಿದ್ದಾರೆ (ಜ್ಯಾತಿ ಹೊಸೂರ). 'ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಕಡೆಗೆ ಒಡಪಿನೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ಇವರೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (೧೯೭೧=ix, ೮) 'ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಕಟ್ಟಿ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಿದವರಿದ್ದಾರೆ (ಸಾಹಿತ್ಯಾನಂದ: ೧೯೭೭:೩) 'ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ' ಎಂಬರ್ಥ ಮಾತು ಹೋಗಲಿ '...ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಗೆ ಆರತಿ ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಹೆಸರು ಹೇಳುವದು ಕೇಳುವದು ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ... ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಧಾರೆಯಾದ ನಂತರ ವಧೂವರರು ಒಳಗೆ ಬರುವಾಗ ಪರಸ್ಪರರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವರಾದರೂ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟವರಿದ್ದಾರೆ (ತೋರಣಗಟ್ಟಿ-೧೯೭೮:೩,೪) 'ಬಹುಶಃ ಇವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಮೈಸೂರು ಕಡೆಗೂ ಈ ಒಡಪುಗಳ ಬಳಕೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲ' (ಡಾ। ಎಸ್.ಜಿ. ಇಮ್ರಾಪುರ: ಜನಪದ ಒಗಟುಗಳು-೧೯೮೯:೧೦೨), 'ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಕಡೆಗೆ ಇವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ' (ಶಾಂತಕುಮಾರಿ-೧೯೭೮:೭) ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಿದವರಿದ್ದಾರೆ. 'ತುಂಗ-ಭದ್ರಾ ನದಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. (ಡಾ. ವಾಲಿ-೧೯೮೫:xx)

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಗಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ ಒಡಪು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅದೊಂದು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಚುರದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ತಪ್ಪಾಗೇನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಸುಧಾಕರ ಅವರು "ಮದುವೆಯ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಒಗಟಿನ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆಂದೂ ಈಗಲೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಜನಪದ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು-೧೯೭೦:XXXVII) "ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಪ್ರಕಾರ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಾರಣ, ಯಾರೂ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಡಾ. ನ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಅವರು ಖಚಿತ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ (ಕನ್ನಡ ಒಗಟುಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ೧೯೭೮:೮). ಒಗಟುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉತ್ತಮ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರಾದಿಯಾಗಿ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಯಾರಿಗೂ ಒಡಪುಗಳು ಗೋಚರವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಕಡೆಗೂ ಒಡಪುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗುಲುಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಇದ್ದ ಡಾ. ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಹೋದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರ ಸಚಿತ್ರ ದಾಖಲೆಯೆನಿಸಿದ 'ನನ್ನೂರು' ಹಾಗೂ ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಾಭಾರತವೆನಿಸಿದ 'ದೊಡ್ಡಮನೆ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ರೂವಾರಿ ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರೂ ಒಡಪುಗಳ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕ್ಷಮಾರ್ಹವಲ್ಲದವುಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣರಾಜಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕು ಮತ್ತು ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಸುತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ೧೨ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಪಠ್ಯೇತರ ಚಟುವಟಿಕೆ ಸಮಿತಿಯ 'ಮಾನಸಕಿರಣ' ವಾರ್ಷಿಕ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಮುಂದೇ ಇದೇ ಲೇಖಕನಿಂದ 'ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು' (೧೯೮೧, ಸಂ: ೨/೫:೬) ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳ ಸಂಘದ 'ಸಂಪದ' (೧೯೮೭) ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗದ ಒಡಪುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು. 'ಬುಡವೊಂದು ಕವಲೆಂಟು' (೧೯೮೮) ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ 'ನಿಮ್ಮ ಗಂಡನ ಹೆಸರೇಳಿ' ಹೆಸರಿನ ಲೇಖನವೊಂದಿದೆ. ಇದೇ ಲೇಖಕ ಬರೆದು, ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ 'ಜನಪದ ಒಡಪುಗಳು' ರೇಡಿಯೋ ರೂಪಕ ಬೆಂಗಳೂರು ಆಕಾಶವಾಣಿ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಪ್ರಸಾರವಾಯಿತು. ೧೯೮೬ ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ ರಾಯಚೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ 'ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದತಜ್ಞರ ಸಮಾವೇಶ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕ ಮಂಡಿಸಿದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಬಂಧ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನಸೆಳೆಯಿತು. ಈ ನಡುವೆ ಇತರರೂ ಒಡಪು ಪ್ರಕಾರದತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಿದರು. ಆ ನಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ, 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಡಗು' ಎಂಬ ಮೈಲಹಳ್ಳಿ ರೇವಣ್ಣ ಅವರ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಸುತ್ತಿನ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ' (ಸಂ: ಜೀಶಂಪ-೧೯೮೨:೧೨೯) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸೇರಿತು. ನವಸಾಕ್ಷರರಿಗಾಗಿ 'ನಮ್ಮ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೮೯) ಎಂಬ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನೂ ಇವರು ಬರೆದರು. ಡಾ. ಎಸ್.ಪಿ. ಪದ್ಮಪ್ರಸಾದ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಜೈನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ' (೧೯೮೭) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಸನಗರದ ಹುಂಚ ಹಾಗೂ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಕಡೆಯ ಕೆಲವು ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಟಿ. ಗೋವಿಂದರಾಜು ತಮ್ಮ 'ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ-ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ' (೧೯೯೩) ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರ ಪರಿಸರದ ಮೂರು ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ ಅವರು ನವಸಾಕ್ಷರರಿಗಾಗಿ ಒಗಟು-ಒಡಪು (೧೯೯೪) ಎಂಬ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಒಡಪುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕನ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳು' (೧೯೯೩) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಾಗಮಂಗಲ ಮತ್ತು ಕೃ.ರಾ. ಪೇಟೆ, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ, ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ತುರುವೇಕೆರೆ, ಕುಣಿಗಲ್ ಹಾಗೂ ತಿಪಟೂರು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ತರೀಕೆರೆ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಿಕ್ಕಜಾಜೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಮತ್ತು ದಾವಣಗೆರೆ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಸನಗರ, ಭದ್ರಾವತಿ ಹಾಗೂ ಹೊನ್ನಾಳಿ ಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ೧೯೭೯ ರಿಂದ ೧೯೯೩ ರವರೆಗೆ ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ಹದಿಮೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ೧೩೦೦ ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಸಿ ತೆಗೆದ ೭೨೫ ಒಡಪುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಭಾಷಾವೈವಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಗಾತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಒಡಪುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಷವೇ (೧೯೮೦) ಬಿ.ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನ ಅವರ ಲೇಖನವೊಂದು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಸನ ಭಾಗದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು 'ತೊಡಕುಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಇವರು ತಮ್ಮ 'ಜಾನಪದ ಪರಿಶೀಲನೆ' ಎಂಬ ಪುಟ್ಟ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೀತಿರಾತ್ಮಾ ಕಾವ್ಯಸ್ಯ... ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರೊ. ಸುಧಾಕರ ಅವರು '...ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊದಲು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು, ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಮುನ್ನಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ಯಾರೂ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕ ಕೂಡ ತನ್ನ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳು' ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಒಡಪುಗಳ ಸಂಕಲನ/ಲೇಖನಗಳಿಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸುವವರೆಗೂ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಕಾಣದ 'ರೀತಿರಾತ್ಮಾ ಕಾವ್ಯಸ್ಯ..' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹದ ಈ ಲೇಖನದ ಜಾನಪದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿರ ಬಹುದು.

ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು (೧೯೮೧) ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ.ನಂ. ಶಿವರಾಮು ಅವರ ಲೇಖನವೇ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳ ಮೊದಲ ಲೇಖನ ಎಂದು ಡಾ। ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಜಾ:ಜ-೧೯೮೩, ಸಂ:೪/೨ಪು:೫೧), ಮೈಲಹಳ್ಳಿ ರೇವಣ್ಣ (ಜಾ.ಸ.-೧೯೮೨:೧೨೯) ಹಾಗೂ ಡಾ। ದಸ್ತಗೀರ ಅಲ್ಲಿಭಾಯಿ (೧೯೯೨) ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ। ಜೀಶಂಪ ಅವರು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸದೇ ಇದ್ದ ಕಾರಣ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ

ವ.ನಂ.ಶಿವರಾಮು ಅವರು ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಈಗ ಸುಳ್ಳಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ... ಅಜ್ಞಾತ ಜಾನಪದ ಶಾಖೆಯೊಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ'' (೧೯೯೩:VIII) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಲೇಖನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಬಿ.ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನ ಅವರಿಗೇ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಒಡಪುಗಳು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣ?

ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ, ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಕಿರಿಯರು ಹಿರಿಯರ ಹೆಸರಿಡಿದು ಕರೆಯುವುದು ಅಗೌರವ ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡನ ಹೆಸರಿಡಿದು ಕರೆದರೆ ಆತನ ವಯಸ್ಸು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದಂಪತಿಗಳು ಮಕ್ಕಳ ಮೂಲಕ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇದನ್ನು 'ಶಿಶುಮೂಲ ಸಂಬೋಧನೆ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡ 'ಅವಳೆ, ಇವಳೆ, ಇದ್ಯಾಕೆ, ಇಲ್ನೋಡೆ...' ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬಾಯಿತುಂಬ ಹೆಸರಿಡಿದು ಕರೆಯಬಾರದೆ ಎನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಸಹಜವಾದದ್ದೆ. ಇವನಿಗೂ ಕೂಡ ಹೆಂಡತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಮನದುಂಬಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಏನೋ ಗ್ರಾಮೀಣರು ಮದುವೆ, ಒಸಗೆಯಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪತಿ-ಪತ್ನಿಯರ ಹೆಸರು ಕೇಳುವ ಮತ್ತು ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ವಧೂವರರಿಂದ ಹೇಸರೇಳಿಸುವುದಂತೂ ಪರಸ್ಪರ ಅದರಲ್ಲೂ ಮದುಮಗಳ ನಾಚಿಕೆ. ಅತಿ ಬಿಗುಮಾನಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ದೂರಮಾಡುವ ಉಪಾಯದಂತಿದೆ.

ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ-ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭ

ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ, ಒಸಗೆ, ಸೀಮಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರೇಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಗುವನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹಾಕುವಾಗ ಕೂಡ ಹೆಸರೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬ-ಜಾತ್ರೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗಾಗಿ ಬಂದ ಹೆಂಗಸರು ಗುಡಿಯ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಹಾಕಿದ ಹುಡುಗರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಹೇಳದೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಮದುವೆಯಾಗದ ಯುವತಿಯರಿಂದಲೂ ಹೆಸರೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾದ ಹುಡುಗನ, ಸೋದರ ಮಾವನ (ಅತ್ತೆಯ) ಅಥವಾ ಅವನ (ಳ) ಮಗನ ಅಥವಾ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ದಾರಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗರೂ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಹುಡುಗಿಯ ಹೆಸರೇಳಬೇಕು. ಮದುವೆಯಾದವಳಂತೂ ವರ್ಷ ಕಳೆಯುವವರೆಗೂ ನೀರಿಗೆ, ಹೊಲ-ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ, ಬರುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಹಾದಿಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಹಾಕಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಗಂಡನ ಹೆಸರೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಂತೂ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಹುವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ವಧೂವರರಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ನೀರು ಹಾಕುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮದುವೆಯ ನಂತರದ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಧುಮಕ್ಕಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರೆಲ್ಲ ಹೆಸರೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಇಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭಗಳಾದ ಐರಾಣಿ, ಮಂಗಳಸೂತ್ರ, ಹೂದಂಡೆ, ಬಾಸಿಂಗಗಳನ್ನು ತರಲು ಹೋದಾಗ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಹಸ್ತಾಂತರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಪಡೆಯುವವರೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿ ಇರುವ ಗಂಡಸರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುತ್ತೈದೆ ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಮುತ್ತೈದೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಡೆಯುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬರಾದರೂ ವಿವಾಹಿತ ಪುರುಷ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ) ಮೈನೆರೆದ ಹುಡುಗಿಯ ಒಸಗೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಐದು, ಏಳು, ಹನ್ನೊಂದು ದಿನಗಳವರೆಗೂ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಐದು ತಿಂಗಳು ತುಂಬಿದ ಚೊಚ್ಚಲ ಬಸುರಿಗೆ ಏಳು ತಿಂಗಳು ತುಂಬುವವರೆಗೂ ನೋಡಬಂದವರೆಲ್ಲ ಆರತಿ ಮಾಡಿ ಹೆಸರು ಕೇಳುವುದು, ಹೇಳುವುದು ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ತುಂಬು ಬಸುರಿಗೆ ನಡೆಯುವ 'ಉಡಿ' ತುಂಬುವ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಂತೂ ಹೆಸರೇಳಿಸುವುದೇ ಮೋಜು. ಮೊದಲ ಮಗುವನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹಾಕುವಾಗಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಇಂಥ ಮಂಗಳ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲದೆ ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಆಷಾಢ ಮಾಸದ ಪ್ರತಿ ಮಂಗಳವಾರ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ (ಹುಡುಗಿಯರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ) ಹಾಡುತ್ತ ಮನೆಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಆರತಿ ಮಾಡಿ ಹೊರಬರುವಾಗ ಗಂಡಸರು ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಗಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಇವರ ಗಂಡನ ಹೆಸರೇಳಿ ಹೊರಬರಬೇಕು. ನಾಗರಪಂಚಮಿಯಲ್ಲಿ ತವರುಮನೆಗೆ ಬಂದ ಗೆಳತಿಯರೆಲ್ಲ ಗಂಡಸರ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಜೋಕಾಲಿ ಆಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಹೆಸರೇಳದಿದ್ದರೆ ಗಂಡಸರ ಸಹಾಯ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗಂಡಸರಿಂದ ಅವರ ಪತ್ನಿಯರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರವೇ ಇವರು ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ವಧೂವರರಿಗೆ

ಆರತಿ ಬೆಳಗುವಾಗ ಅವರು ಆರತಿ ತಟ್ಟೆ ಹಿಡಿದು ಹೆಸರೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಇವರಿಂದ ಹೆಸರೇಳಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಉಳಿದವರು ಆರತಿ ತಟ್ಟೆ ಇಡಬೇಕಾದ ತೇವಟಿಗೆ ಮಣೆ (ತ್ರಿವಟಿಗೆ-ಮೂರುಕಾಲಿನ ಮಣೆ) ಯನ್ನು ಎತ್ತಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮಣೆ ಸಿಗದೆ ಆರತಿ ತಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಡುವಂತಿಲ್ಲ - ಹೆಸರೇಳಿದರೇನೇ ಆ ಮಣೆ ಸಿಗುವುದು. ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಒಡಪಿನೊಂದಿಗೇ ಹೆಸರು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯವಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆಗೆ ಮುತ್ತೈದೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡುವವರು ಮೊದಲಿಗೆ ವರನಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ ಒಂದು ವೀಳಯದೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ಇಟ್ಟು ದುಂಡಗೆಸುತ್ತಿ ತನ್ನೆರಡೂ ಕೈಗಳ ತುದಿಬೆರಳುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಬಲಮುಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸುತ್ತು ತಿರುಗೆ ಅಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳ ದೇವರಿಗೆ ಕೈ ಮುಗಿದು ಅದನ್ನು ತುದಿಮುಂದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಈಸಿಕೊಂಡ ಇವನು ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಆವಳಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಇವಳು ಈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಅವನು ತನ್ನ ವಧುವಿನ ಹೆಸರೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಎಲೆಯನ್ನು ಈಸಿಕೊಂಡ ಆಕೆ ಮತ್ತೆ ಅವನಿಗೆ ಕೊಡ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಈಗ ಇವಳು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಹೆಸರೇಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಅದನ್ನು ಈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸುತ್ತಲಿರುವ ಜನರೂ ಹೆಸರೇಳುವವರೆಗೆ ಎಲೆಯನ್ನು ಈಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಮ ಮದುವೆಯ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ ಇಕ್ಕುವಾಗಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವುದು ಯಾರಿಂದ?

ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ವರಸೆ', 'ಸಾಲು' ಅಥವಾ 'ಸಾಲಾವಳಿ' ಇರುವವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಅತ್ತೆ-ಮಾವ, ಅವರ ಮಗ-ಮಗಳು, ಅತ್ತಿಗೆ, ನಾದಿನಿ, ಭಾವ-ಮೈದುನ ಅಥವಾ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿ ಕರಲ್ಲದರಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಅಪ್ಪ-ಅಮ್ಮ, ಸೋದರ-ಸೋದರಿ ಸಂಬಂಧ ದವರಿಂದ ಹೆಸರೇಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆ ಬಾಲೆಯರು ಗುಳ್ಳವ್ವನಿಗೆ ಆರತಿ ಮಾಡಿ ತಾಯಿಯ ತಂದೆ, ಅಜ್ಜ ಅಥವಾ ಸೋದರ ಮಾವನ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದು ರೂಢಿ. ಮದುವೆಯಾಗುವವರೆಗೂ ಅಜ್ಜ ಅಥವಾ ಸೋದರ ಮಾವನನ್ನು ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಗಂಡ ಎಂದು ಹಿರಿಯರು ತಮಾಷೆ ಮಾಡುವುದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಂಟು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. (ತೋರಣಗಟ್ಟಿ-೧೯೭೫:೪) ಸೋದರಮಾವನಿಗಂತೂ ತನ್ನ ಸೋದರಿಯ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಹಕ್ಕುಂಟು. ಈಗಲೂ ಸೋದರ ಮಾವನೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೈಯಿಡಿದು ಕರೆತಂದು ಬೇರೊಬ್ಬನಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದುಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ತಾಯಿಯ ತಂದೆಯನ್ನೇ ತಮಾಷೆಗಾದರೂ ಗಂಡನೆನ್ನುವುದು ನಿಜವೇ? ಇದ್ದರೆ! ಕಾರಣವೇನಿರ ಬಹುದು! ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೆಸರೇಳುವಾಗ ಅಪ್ಪ-ಅವ್ವ ಅನ್ನಬಾರದು

ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಗಂಡಸರ ಹೆಸರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಲ್ಲಪ್ಪ, ಮಲ್ಲಪ್ಪ, ಕರಿಯಪ್ಪ, ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಮುಂತಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೆಂಗಸರ ಹೆಸರುಗಳು ದ್ಯಾಮವ್ವ, ಸತ್ಯವ್ವ, ಕೆಂಪವ್ವ,ತ ಬೋರಮ್ಮ, ಕಮಲಮ್ಮ, ಮೊದಲಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೆಸರೇಳುವಾಗ ಗಂಡನಿಗೆ 'ಅಪ್ಪ' ಅನ್ನುಕೂಡದು. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಂಡತಿಗೆ 'ಅವ್ವ' ಅನ್ನಬಾರದು. ತಪ್ಪಿ ಹೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ದಂಡ ಕೊಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನ ಹೆಸರಿನ ಮುಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೌಡರು, ರಾಯರು, ಸಾಹೇಬರು ಮೊದಲಾಗಿ ಸೇರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಗಂಡಸು ದ್ಯಾಮಿ, ಸತ್ತಿ, ಕೆಂಪಿ, ಸರೋಜಿ ಎಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಮಾಟಕು ಮಾಡಿ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಕವಚನದ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಒಡಪುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಅಂತಿಮವಾದುದಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡಣೆಗಳೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾದವು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಲ್ಲ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡೇ ಇವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಒಡಪುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವಂತೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗೋಜಲುಮಯ ವಾದುದು. ಗಾದೆಗಳನ್ನಾದರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಡಪುಗಳಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಕ್ರಮವೂ ಅನ್ವಯಿಸದು. ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಡಪು ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯ, ಭಾವನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಆಕರ್ಷಕ ವಾಗಿ ಕಂಡ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಒಡಪಿನ ಸೊಲ್ಲಿನಿಂದಲೇ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ.

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳು ಮತ್ತು ಗಂಡಸರು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೆರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಧು-ವರರ ಒಡಪುಗಳು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಒಡಪುಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಂಗಸರ

ಒಡಪುಗಳನ್ನು ದಾಂಪತ್ಯ ಪ್ರೇಮ, ಗಂಡನ ಗುಣಗಾನ, ಮೊಂಡುತನ, ದೋಷ; ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ತಿನಿಸು-ಉಣಿಸು, ಕ್ರೀಡೆ-ಕಲೆ, ಕೃಷಿಕಾರ್ಯ, ಹಾಸ್ಯ-ಪರಿಹಾಸ್ಯ, ಮಂಗಳಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಪೌರಾಣಿಕ-ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಡಪುಗಳಲ್ಲದೆ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೇಳುವ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆ. ಇವನ್ನು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ (ಶಿವರಾಮು-೧೯೯೩:೧೦೩) ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರುವ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಒಡಪುಗಳ ವಸ್ತು

ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಗೌರವ, ಹಾಸ್ಯ, ವಿಡಂಬನೆ, ತೆಗಳಿಕೆ, ಹೊಗಳಿಕೆ, ವಿರಸ, ಮನಸ್ತಾಪ ಮೊದಲಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೆಂಗಸರ ಒಡಪುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಗಂಡಸರ ಒಡಪುಗಳು ಒರಟು ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ದರ್ಪ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ; ಅಣಕವಾಡುತ್ತವೆ.

ಗ್ರಾಮೀಣರ ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವುದು ಸರಿಯೆನಿಸದು. ಪ್ರಾಸಗಳೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಷೆ, ಪರಿಸರ, ದೇವರು-ದಿಂಡಿರು, ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯ, ಒಡವೆ-ವಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಷಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ನಾಗರಿಕರ ಒಡಪುಗಳು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಶಬ್ದ ಜೋಡಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಮೊದಲಾದ ಪುರಾಣ ಪುಣ್ಯಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ; ಆಧುನಿಕ ವಿಷಯ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪದಗಳೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ.

ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವುದು ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವವರ ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳುವವರೊಡನಿರುವ ಅವರ ಸಂಬಂಧ, ವಯಸ್ಸು, ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಯಸ್ಸಾದ ಹೆಂಗಸರು ರೇಗುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಬಿಡದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಒಡಪಿನ ಮೂಲಕವೇ ಸಿಟ್ಟು-ಸೆಡವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಕೋಪತಾಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಒಡಪುಗಳೆಂದೇನೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ; ತಮಾಷೆಗಾಗಿ ಹೇಳಿದವೂ ಆಗಿರಬಹುದು.

...... ರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದು ಆರತಿ ಸಲುವಾಗಿ
...... ರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದು ಆರತಿ ಮಾಡಿದ ಕಾರಣ
...... ರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದು ಜನರ ಕಾಟಕ್ಕೆ
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದವರ ಹೆಣ ಎಲ್ಲಿ?
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆ ನಿಮಗ್ಯಾಕಿಷ್ಟು ಹಟ?
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಬಲು ಹುಚ್ಚು
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದವನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಎಡಮುರಿ ಕಟ್ಟು
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾರದ ಪುಡಿ
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದೋನ ಬಾಯಿ ಮೇಲೆ ಬಡಿ
...... ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದೋರ ಸ್ವಾಟ್ಗೆ ಎಟ್ಟ

ಮುಂತಾದ ಒಡಪುಗಳ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಅರೆ ಮೇಲರೆ, ತೊರೆ ಮೇಲೆ ತೊರೆ
....ರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿದೋರ
ತಿಗದ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಬರೆ

ಎಂದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಹೆಂಗಸರ ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಹೊಗಳಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ತೆಗಳಿಕೆಗಳೆರಡೂ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆನೆಮ್ಯಾಲೆ ಕೂತ್ಕೊಂಡು ದಾನ ಮಾಡ್ತಾರೆ, ಕಚೇರೀಲಿ ಕೂತ್ಕೊಂಡು ಇಚಾರ್ಣೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ, ಸಭೇಲಿ ಕೂತ್ಕೊಂಡು ಜವಾಬು ಕೊಡ್ತಾರೆ, ಸುಪ್ಪತ್ಗೆಮ್ಯಾಲೆ ಶಿವಪೂಜೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ, ಬಯಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭಾಷಣ ಮಾಡ್ತಾರೆ, ದೇಶ ತಿರುಗಿ ಪಾಸಾಗಿ ಬರ್ತಾರೆ, ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿ ತಿರುಗಿ ಒಳ್ಳೇರು ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ತಾರೆ ಮೊದಲಾಗಿ ಹೇಳಿ ತನ್ನ ಪತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆ ಹೊಟ್ಟೇಲಿ ಮುತ್ತಿನಂತೋರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು ಮೆಚ್ಚಿ ನುಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಟೀ-ಕಾಫಿಯನ್ನೂ ಕುಡಿಯದ ಬೀಡಿ-ಸಿಗರೇಟು ಸೇದದ, ಪರಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ಕೂಡ ನೋಡದ, ಪರಮೇಶ್ವರ ಕೊಟ್ಟ ಬುದ್ದೀಲಿ, ಪರ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವ ಗಂಡನನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೈಸೂರು ಎಲೆ ಬೀರೂರು ಅಡಿಕೆ, ಸೂಗಲೂರು ಸುಣ್ಣವನ್ನು ಅಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟ ಬಂಗಾರದ ತಟ್ಟೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಿಂಗಾರ ಮಾಡ್ಕೊಂಡೋದ್ರೆ, ತಂಬಾಕಿಲ್ಲಾಂತ, ತಕರಾರು ತೆಗೆಯುವ, ಸಿಗರೇಟಿಲ್ಲಾಂತ ಸಿಟ್ಟಾಗುವ, ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಾವಿರ ಸುಳ್ಳೇಳುವ, ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಹೆಣ್ಮಕ್ಳು ಕಂಡ್ರೆ ಕಣ್ಣೊಡೆಯುವ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಹುಡ್ಗಿ ಕೂಡ ಹಾದಿಯಾಗೇ ಮಸಲತ್ತು ಮಾಡುವ ಗಂಡನನ್ನು ಕಂಡು, ತೋರಿದ ಪ್ರೀತಿ ಅಪಾರ, ನನ್ನನ್ನೀಗ ಮಾಡಿದರು ನಿಷ್ಠುರ ಎಂದು ಮರುಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇದ್ದಿಲು ಬಣ್ಣದ ಮೈಯ ಮುದ್ದೆಯಂತ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಗಂಡನನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದು ತಪ್ಪು ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆ.

ಗಂಗೆ–ಗೌರಿಯಂತ ಮಡದಿನ ಬಿಟ್ಟು ನೀಲಿಗೆಟ್ಟವಳ ಮನೆಗೆ ಮಾನಗೆಟ್ಟವನು ಹೋಗ್ತಾನೆ ಎಂದು ದುಗುಡ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ದಪ್ಪಕ್ಕಿ ಅನ್ನ ಉಣ್ಣಕ್ಕಾಗಲ್ಲ ಅನ್ನುವ, ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ ತರಲಾಗದೆ ಮಾತೂ ಕೇಳದ ಮನೆಯಾಗೂ ಇರದ ಹರಗಾಕೆ ಹೋಗು ಅಂದ್ರೆ ತಿರುಗಾಕೆ ಹೋಗುವ ಗಂಡನನ್ನು, ಅಂತೇಯ ಅರಕು ಅಂಗಿಯ ನೆರಕೆ ಮನೆಯ, ಗರಿಕೆ ಹೊಲದ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ದರ್ಕಾಸು ಕೊಡ್ತೀನಿ ಎಂದು ಬೂಟಾಟಿಕೆ ಮಾತನಾಡುವ ಗಂಡನನ್ನು ಹಂಗಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಗಂಡಸರ ಒಡಪುಗಳ ಭಾಷೆಯೇ ಒರಟು. ಹಂಚಿನಾಗಲ ರೊಟ್ಟಿ ಹರ್ಕೊಂಡು ತಿಂತಾಳೆ, ಅಂಡೇವು, ಸಂದೀಲಿ ಉಂಡೆ ತಿಂತಾಳೆ, ಹದ ಹಿಡಿ ಅಂದ್ರೆ ಕದ ಹಿಡಿತಳೆ, ಕುರಿ ಮೇದಂಗೆ ಮೆಯ್ತಾಳೆ, ತೂತಿನ ಕೊಡ ಹೊತ್ಕೊಂಡು ತೂಕಡಿಸುತ್ತಾ ಬತ್ತಾಳೆ, ಹರ್ಕಮುಗ್ಗ ಮುರ್ಕ ಕಡೆಗೋಲು ಮಧ್ಯಾನದಾಗೆ ಮೊಸ್ರು ಕಡಿತಾಳೆ ಮೊದಲಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೂ ಗುಲಾಬಿ ಹೂವಿನ ಗುಂಪು, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿನ ಕಂಪು, ನನ್ನ ಹೆಣ್ತಿ ನನಗಿಂತ ಕೆಂಪು ಎಂದು ಅವಳ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ; ಸೀಲವಂತರ ಮಗಳು ಸೀತಾದೇವಿ ಎಂದು ಮೆಚ್ಚಿದ್ದಾನೆ.

ಓದು–ಬರಹ ಬಲ್ಲವರ ಒಡಪುಗಳ ವಸ್ತುವೇ ಭಿನ್ನ; ಭಾಷೆಯಂತೂ ಗ್ರಾಂಥಿಕ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇವರ ಬಹಳಷ್ಟು ಒಡಪುಗಳ ವಸ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವು. ಆಧುನಿಕ ವಿಷಯ–ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನು ಪಾಂಡವರ ವಂಶ ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಉತ್ತರೆಯ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರ, ಚಾಗಣಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ಮಗನ ತಲೆಯನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದಳು ಒರಳಲ್ಲಿ, ಜಟಾಯು ಪಕ್ಷಿ ರಾವಣನಿತ್ತ ಪೆಟ್ಟಿನ ಬಾಧೆಯನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಕಾಯುತ್ತಿತ್ತು ಶ್ರೀರಾಮನ ಬರುವನ್ನು, ಪರೀಕ್ಷಿತನಿಗೆ ಕಡಿದದ್ದು ತಕ್ಷಕನೆಂಬ ಹಾವು, ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು ಮಹೇಶ್ವರರು ಬಾಲರೂಪ ಪಡೆದದ್ದು ಅನಸೂಯಾದೇವಿಯ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ, ವಶಿಷ್ಟ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ವಾದಿಸಿದ್ದು, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಸತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ – ಹೀಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು.

ಬಸವಣ್ಣನವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ....ರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ವರದಕ್ಷಿಣೆಗಾಗಿ ಅಂದಾಗ ಗಂಡು ಮುಖಪೆಚ್ಚು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಉಡತಡಿಯಲ್ಲಿ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬಾಗೇವಾಡಿಯಲ್ಲಿ, ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಪೋರ್‌ಬಂದರಿನಲ್ಲಿ, ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅಲಹಾಬಾದಿನಲ್ಲಿ, ಪೈಗಂಬರ ವಾಸವಾಗಿರುವುದು ಮೆಕ್ಕ ಮುಂತಾಗಿ ಒಡಪುಗಳ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ; ಕಿತ್ತೂರು ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮನ ಶೌರ್ಯ, ಬೆಳವಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮನ ಧೈರ್ಯ; ಕಿತ್ತೂರು ಚನ್ನಮ್ಮ ಹೋರಾಡಿದ್ದು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗಾಗಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಶಿವಾಜಿ ಕೂಡ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದ್ದು, ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ನಾಡಿನ ವೀರಮಹಿಳೆಯರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾರಿದ್ದಾರೆ.

ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿ ಮುಂದೆ, ಆರ್ಥಿಕದಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕ ಮುಂದೆ, ಚಾಣಾಕ್ಷತನಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮುಂದೆ, ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನ ಇಲ್ರೀ ಹಿಂದೆ, ಹಡೆಯೋದ್ರಲ್ಲಿ ಆಗೈತೆ ಬಾಳ ಮುಂದೆ ಎಂದು ಭಾರತವನ್ನು ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಗೆ ಅನ್ನುವುದು ಹೆನ್, ನಮ್ಮ....ರಾಯರಿಗೆ ಕೊಡುವೆನು ಪೆನ್; ತ್ರೀ X ತ್ರೀ= ನೈನ್, ಮೈ ಅಸ್ಬೆಂಡ್... ಈಸ್ ವೆರಿ ಫೈನ್ ಎಂದು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಗಾದೆ–ಒಗಟು–ಒಡಪು ಸಂಬಂಧ

ಜನಪದ ಭಾಷಿಕ ಬಗೆಗಳಾದ ಗಾದೆ–ಒಗಟು–ಒಡಪುಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವ ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇರಕ. ಗಾದೆ ಮತ್ತು ಒಗಟಿನಂಥ ಒಡಪುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಗಾದೆ : ಬೂರೆ ನನ್ನ ಗಂಡ ಬುಗುಡಿ ಮಾಡಿಸು ಅನ್ನೊ ವತ್ಗೆ
ಕಠಾರಿ ತಾರೆ ಖಡ್ಗ ಮಾಡುಸ್ತೀನಿ ಅದ್ನಂತೆ

ಒಡಪು : ಬೂರೆ ನನ್ನ ಗಂಡ ಬುಗುಡಿ ಮಾಡಿಸಂದ್ರೆ
ಕಠಾರಿ ತಾರೆ ಖಡ್ಗ ಮಾಡುಸ್ತೀನಿ ಅಂತಾರೆ...

ಗಾದೆ : ಬೆಕ್ಕಿಗೆ ಚೆಲ್ಲಾಟ, ಇಲಿಗೆ ಪ್ರಾಣ ಸಂಕಟ

ಒಡಪು : ಬೆಕ್ಕಿಗೆ ಚೆಲ್ಲಾಟ, ಇಲಿಗೆ ಪ್ರಾಣ ಸಂಕಟ
ನಮ್ಮ...ರು ನನ್ನ ಕೂಡ ಭಾರೀ ಹುಡುಗಾಟ

ಗಾದೆ : ಸತ್ತೇಕೆ ಸಾವಿಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳಿಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ

ಒಡಪು : ಸತ್ತೇಕೆ ಸಾವಿಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳೀಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ
ನಮ್ಮ...ರಿಗೆ ಸಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಒಗಟು : ಕರೇ ಕಂಬ್ಳಿ ಭಂಟ
ಸರೊತ್ನಲಿ ಹೊಂಟ (ಹೆಗ್ಗಣ)

ಒಡಪು : ಕರೇಕಂಬ್ಳಿ ಭಂಟ
ಸರೊತ್ನಲಿ ಹೊಂಟ
ನಮ್ಮ...ರು ಬಲುತುಂಟ

ಒಗಟು : ಕರೆ ಸೀರೆ ಗರತಿ, ಗಿಡದ ಮ್ಯಾಗಿರತಿ
ಕರದರ ಬರತಿ (ನೇರಳೆಹಣ್ಣು)

ಒಡಪು : ಕರೆಸೀರೆ ಗರತಿ, ಗಿಡದ ಮ್ಯಾಗಿರತಿ
ಕರದರ ಬರತಿ, ಹೆಸರ ಹೇಳಿದ್ರ ನಗತೀ...
ಒಗಟು : ನಡು ಸಣ್ಣ ನಾಗರ ಬಣ್ಣ
ಹಿಡಿಯಾ ಕೋದ್ರೆ ಕಡಿಯಾಕೆ ಬತ್ತದೆ (ಕಡಜ)
ಒಡಪು : ನಡು ಸಣ್ಣ ನಾಗರ ಬಣ್ಣ
ಹಿಡಿಯಾಕೋದ್ರೆ ಕಡಿಯಾಕೆ ಬತ್ತಾಳೆ...

ಕುಲಜಾತಿ ನೆಲಕ್ಕಿಲ್ಲ
ಜಲಕ್ಕೆ ಮೈಲಿಗೆಯಿಲ್ಲ
ಹೋಲೆತನವು ಗುಣಕ್ಕಿಲ್ಲ
...ರ ಸಲಿಗೆ ನನಗಿಲ್ಲ

ಎಂಬಂಥ ವಚನದ ಮಾದರಿಯ ಒಡಪುಗಳೂ ಇವೆ.

ಮುಂಬೈ ಕರ್ನಾಟಕ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಶಿವರಾಮು(೧೯೯೩:XXI). ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಒಡಪುಗಳು ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆನಿಸಿದೆ. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಡುಕಿದರೆ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳಾದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ.

ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಇರುವುದಲ್ಲದೆ ಒಡಪಿನೊಂದಿಗೆ ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಹಳೆಯ ಹಿಂದಿ ಸಿನೆಮಾವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಧುವಿನಿಂದ ಒಡಪಿನೊಡನೆ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಲೇಖಕ ಗಮನಿಸಿದ್ದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಒಡಪುಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. (ನಾಯಕ-೧೯೭೪:೬೧) ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದಿ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಕಾರವಿರಬಹುದು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ ಪರಿಸರದಲ್ಲಂತೂ ಒಡಪುಗಳಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸ ದುರ್ಗಾಭಾಗವತರು ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಕುರಿತೇ ''ಬಹುಪಾಲು ಒಗಟುಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೇಲೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೂ ಒಡ್ಡದ ಕೆಲವು ಒಗಟುಗಳಿವೆ. ಕೇಳುವವನ ಗಮನವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹಿತ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರು ತಮ್ಮ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಹೆಸರನ್ನು ವೈಭವಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದಾಗ ಬಳಸುವ ಉಖಾಣಗಳು ಅಥವಾ ಒಗಟುಗಳು ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. (ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ-೧೯೭೪:೫೪). ವಾಮನ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಅನುವಾಸಿದಿರುವ 'ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಒಗಟು ಎಂದೂ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಒಡಪು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲೀಭಾಯಿ-೧೯೯೨:೮)

ಶ್ಯಾಮ್ ಪಾರ್‌ಮರ್ ಅವರು ''ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ದಂಪತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೆಸರಿಡಿದು ಕರೆಯಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಮದುವೆ, ಮಗುವಿನ ಜನನ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಮುರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಗಟಿನಂಥ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧ ರಚನೆಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಇವು ಹೆಸರನ್ನು ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ತೊಡರು ನುಡಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.'' ಎಂದು ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮಿಳುನಾಡು ಮತ್ತು ಕೇರಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಗೆ ಬದಲು ಹಣ್ಣು, ತರಕಾರಿ, ಮರಗಿಡಗಳ ಹೆಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದೂ ಇವುಗಳ ಕುರುಹು ಹಿಡಿದು ಹೆಸರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಿದೆ. ಕೋಲಾರ ಹಾಗೂ ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಗಡಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಡಪುಗಳನ್ನು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಡಪು ಪದವೇ ತೆಲುಗು ಮೂಲದ್ದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ.

ಒಡಪು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಭಾರತವನ್ನುಳಿದು ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೂ ಇದೊಂದು ಅಲಕ್ಷಕ್ಕೊಳಗಾದ ಪ್ರಕಾರ ವಿದ್ದಿರಲೂಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಂತೂ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪತಿ-ಪತ್ನಿಯರು ಪರಸ್ಪರ ಹೆಸರಿಡಿದು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಒಡಪುಗಳ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡುಬಂದಂತಿಲ್ಲ. ಆರ್.ಎಸ್. ಬಾಗ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಅಲೆಗ್ಸಾಂಡರ್ ಎಚ್. ಕ್ರಾಫೆಯವರ ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಯಾವುದೇ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ, ಆಲನ್ ಡಂಡೆಸ್ ಗುರುತಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಒಡಪುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ಆಧಾರವಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಭಾರತವನ್ನುಳಿದು ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಒಡಪು ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ಈಗಾಗಲೇ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಗೆಗೇ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದಂತಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಜಾನಪದದ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರದೇಶ, ಭಾಷೆ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಭಾವ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಒಡಪುಗಳಿಗೆ Naming Riddle ಎನ್ನಬಹುದೇ?

ಬಹುಶಃ ಒಡಪು, ಒಡಬುಗಳನ್ನುಳಿದು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂವಾದಿ ಪದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ಭಾಗ್ಯ ಲಭಿಸಿಲ್ಲ. ಒಡಪುಗಳನ್ನು A special form of folk literature ಹಾಗೂ Some typical folk songs (ತೋರಣಗಟ್ಟಿ - ೧೯೭೯:VI) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ಟಿಪ್ಪಣಿರೂಪದ ವಿವರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂವಾದಿಪದ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಒಡಪು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾರವು. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ Odapu, Odabu ಎಂದು ಆಂಗ್ಲಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದು ಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೇ ಆದರೂ ಕನ್ನಡೇತರರು ಇವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇವುಗಳೆರಡರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂವಾದಿಪದಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವ ಒಗಟು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ Riddle ಪದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಒಡಪು' ಶಬ್ದ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಗಟಿಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು Naming Riddle ಎಂದೂ, ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಆಚರಣೆ ಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ 'ಒಡಬು'ಗಳನ್ನು Ritual Riddle ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಡಪುಗಳು

ಹೆಂಗಸರು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳು

೧. ಅಂಗಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವೆ ಚೆಂದ
ನಮ್ಮ ಪತಿ .....ರು ನಮಗೆ ಚೆಂದ

೨. ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಅರಲು ಶ್ರೇಷ್ಠ
ಕೊರಳಿಗೆ ಮುತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ
ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ
ಸತಿಪತಿಯೊಳಗೆ ನಾವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ....

೩. ಅಂಗಳದ ತುಂಬ ಅನ್ಕಲ್ಲು*
ಗಂಗಳದ ತುಂಬ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವು
.....ರು ಕುದ್ರೆ ಹಿಡ್ಕೊಂಡು**
ತಂಗೇರ್ ಕರೆಯೋಕೆ ಹೋಗವ್ರೆ

......

೩. ಆನೆಕಲ್ಲು, ಆಯಿಂಕಲ್ಲು, ಆವಿನಕಲ್ಲು, ಆಲಿಕಲ್ಲು, ಆಯಿಕಲ್ಲು
ಅಂಗಳದಾಗೆ ನಿಡ್ಕೊಂಡು
ಅವ್ರ ಅಕ್ಕ ತಂಗೇರ ಕರಿತಾರೆ.....
ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಕೂತ್ಗಂಡ್ ಪಗಡೆ ಆಡ್ತಾರೆ.....
ಗಂಗಾ ಸ್ನಾನುಕ್ಕೋಗವ್ರೆ.....

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು - ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳು

ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಅಂಶ-ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು ಭಾರತೀಯೇತರ ಕಾವ್ಯಗಳ ತುಲನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ/ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಿರ್ವಚನ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ.

ಭಾಗ ಒಂದು

ಸಮರ್ಥ ಕಲಾವಿದನಿಂದಾಗುವ ರೂಪಣೆಗಳು - ಅವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಗಳಾಗಿರಲಿ, ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿರಲಿ - ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಯೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ, ಕಾಲಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ, ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು.

ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ನಿಯೋಗಗಳು:

೧:೧ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಸಂಯುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಭೇದಗಳು. ಇವುಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಗಾಯಕರ ಒಂದು ತಂಡವೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅವರು ತಾಳ, ತಂಬೂರಿ, ದಮಡಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಪಾಬೂಜಿ, ಗೇಸರ್ ರಾಜ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳ ಚಿತ್ರಗಳಿರುವ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಪರದೆಯೂ ('ಪಾರ್') ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ

ವೆನ್ನುವುದು ದೃಶ್ಯ ಹಾಗೂ ಶ್ರವಣ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥ ವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಭೇದ.

೧:೨ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಆಯಾಯ ಜನಾಂಗಗಳ/ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರಿಸುತ್ತವೆ; ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಆಚರಣೆ-ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಗಾಯಕನ/ಗಾಯಕಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಶ್ರೋತೃವೃಂದಕ್ಕೆ ರಂಜನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಇಂತಹ ಬಹುಮುಖೀ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಇಂದು ಕೇವಲ ಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಮತ್ತು, ಪ್ರಾಯಃ ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾ-ಆಫ್ರಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ) ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ. ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್, ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಂರಪರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಕೇವಲ ಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದ್ದು, ಸಂಶೋಧಕರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಾಸವಾಗಿವೆ.

೧:೩ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ವಾಙ್ಮಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾಗುವ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ, ಕಲೆವಲ, ಬಿಲಿನಿ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ಗಾಯಕರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಭಾಗಗಳನ್ನು 'ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ' ಅವುಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ಕಂಡ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ, ಇತ್ಯಾದಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ (ಪ್ರಾಯಃ 'ಮೂಲ ಪಠ್ಯ', 'ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ', ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ 'ನಿರಚನವಾದ' ಮತ್ತು 'ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ'ಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ), ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಏಕ ಗಾಯಕ-ಗಾಯಕಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪಾದಕನ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲದ, ಮತ್ತು ಗಾಯಕನಿಂದ ಗಾಯಕನಿಗೆ (ಮತ್ತು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ) ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ, ಪಠ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಖ್ಯಾತ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿದ್ವಾಂಸ ಹ್ಯಾಟೋ ಮತ್ತಿತರರು ಇಂದು ಕಲೆವಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧] ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ 'ಏಕ ಗಾಯಕ ಪಠ್ಯ'ಗಳು ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ ಕೂಡಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತ ಎಂಬ ಬೃಹತ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಏಕಗಾಯಕನಿಂದಲೇ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧:೪ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಂಧ ಶಿಥಿಲವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ; ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಉಪಕಥೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ 'ಕಥಾಗುಚ್ಛ'ಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹುಮುಖೀ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಾದುದರಿಂದ, ಶಿಷ್ಟ-ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ, ಕಾಣುವ ಸಾವಯವ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, 'ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪ' ಎಂಬುದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಲ್ಲ; ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಸ್ಥಾನ ಅದನ್ನೊಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೇ. ತಮ್ಮೆದುರು ಇರುವ ಶ್ರೋತೃ ಅದನ್ನೊಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೇ. ತಮ್ಮೆದುರು ಇರುವ ಶ್ರೋತೃ ವೃಂದದ-ಅಪೇಕ್ಷೆ-ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಯಕರು ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮುಖ್ಯ ಕಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಉಪಕಥೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಗಾದೆ-ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ನದಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ-ನದಿಗಳಂತೆ, ತಾವು ಹರಿಯುವ ಪಾತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತವೆ, ಹಿಗ್ಗುತ್ತವೆ, ಕುಗ್ಗುತ್ತವೆ, ಭೋರ್ಗರೆಯುತ್ತಾ ಧುಮುಕುತ್ತವೆ, ಪ್ರಶಾಂತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳು

ಆಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ,

ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಪುರುಷ ಪಠ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಸ್ತ್ರೀಪಠ್ಯ' ಎಂಬಂತಹ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ: 'ಸ್ತ್ರೀ ಪಠ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ' (ನಾರಾಯಣ ರಾವ್), 'ಸ್ತ್ರೀ ಪಠ್ಯಗಳು ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುತ್ತವೆ' (ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್), 'ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳು ಪುರುಷರ ಅಧಿಕಾರ, ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪಠ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ' (ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ), ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವೆಲ್ಲಾ ತೀರ್ಮಾನಗಳೂ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆ; ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು.

ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನದ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದೇನೆಂದರೆ 'ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳು ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಮುಕ್ತಾಯದತ್ತ ಸಾಗುವ ಆತುರವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿದರೆ, ಸ್ತ್ರೀಪಠ್ಯಗಳು ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ; ಪುರುಷ ನಿರೂಪಣೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರೆ, ಸ್ತ್ರೀಪಠ್ಯಗಳು ಮೂರ್ತ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿ ಆ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ವಿಶ್ವದೊಡನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಪ್ತಸಂಬಂಧವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.' ಪುರುಷ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಹೊರಡುವ ಮೊದಲು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಮೈಮೇಲಿದ್ದ ಒಡವೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿಡುವುದು, ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ನೋಡುವ ಹತ್ತಾರು ಮರಗಳು, ಇವೆಲ್ಲಾ ಖಚಿತ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ಕಥನಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳು 'ಕಥಾಪ್ರಧಾನ ಘಟನೆ- ವಿವರಗಳಿಗೆ (kernel events) ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಸ್ತ್ರೀಪಠ್ಯಗಳು ಕಥೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸದ 'ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ' (peripheral) ಘಟನೆ-ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತವೆ.' ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಜೂಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತೇವಾ ಅವರ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ' ಎಂಬ ಸಾರರೂಪಿ ನಿಲುವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಸ ಬೇಡರ ಗಾದ್ರಿ ಪಾಲನಾಯಕನ ಕಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡು ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳಿವೆ. ಪುರುಷ ಪಠ್ಯವು ಪಾಲನಾಯಕನ ಜನ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ, ಅವನ ಸಾವಿನವರೆಗೂ ಅವನ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲನಾಯಕನ ವಾರ್ಷಿಕ ಉತ್ಸವದ ವರ್ಣನೆ, ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಯಕಿಗೆ (ಮತ್ತು ಇತರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ) ಇರುವ ಗೌರವ-ಪ್ರೀತಿಗಳ ವರ್ಣನೆ ಇವುಗಳೇ ಇವೆ; ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ, ಅಷ್ಟೆ. (ಆದರೆ, ನನಗೆ ಕನ್ನಡ-ತುಳು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇತರ ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳು ದೊರಕದಿರುವುದರಿಂದ ನನ್ನ ತೀರ್ಮಾನ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.)

ಅತಿಕ್ರಮಣ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯ ಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಥನವೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ, ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟ ನಂತರ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗಗಳು 'ಅತಿಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿ' (to appropriate) ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾದ ಕೂಡಲೇ, ಆ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು 'ನಿಶ್ಚಿತ' ರೂಪ ಬಂದು, ಅವುಗಳ 'ಮೌಖಿಕತೆ' ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಅವುಗಳು ಇತರ ಶಿಷ್ಟಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯ ಪಠ್ಯಗಳಂತೆ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗೊಂಡು ತಮ್ಮ 'ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ' ಗುಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖೀ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಇಂತಹ 'ಸ್ಥಿರ' ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾ, ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆ- ಮೌಲ್ಯಗಳೇ 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯ ಕರಾಳ ಸೋಂಕಿನಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ 'ಮೂಲ' ಹಾಗೂ 'ಶುದ್ಧ' ರೂಪಗಳೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ 'ಅತಿಕ್ರಮಣ'ದ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನಾವು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ'ಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ 'ಅತಿಕ್ರಮಣ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪಳಮೆ ಎಂಬ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ವಿಜಯ ಪೂಣಚ್ಚ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಈ ಬಗೆಯ 'ಅತಿಕ್ರಮಣ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಾಯಃ ಅರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಗೆಸರ್ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗೆಸರ್ ರಾಜ ಎಂಬ ವೀರ-ರಮ್ಯ ಕಥನವು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಅನಂತರ, ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಟಿಬೆಟ್‌ನ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾವ್ಯ'ವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ, ಲಾಮಾ ಧರ್ಮಗುರುಗಳು ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದರು'. ಇಂದು ಅದು 'ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ' ರಮ್ಯಕಥನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ತಿರುಳನ್ನುಳ್ಳ ಒಂದು ಗಂಭೀರ 'ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಠ್ಯ'ವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ, ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ಮನಸ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅನಂತರ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ, ಅದರ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳು 'ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣ'ಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುವು. ಆದರೆ, ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೇಲು ಮೇಲಿನವೆಂದು, ಇಂದಿಗೂ ಅದರ ಒಳಪದರುಗಳು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇವೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಥಳಗಳಂತೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು; ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಘಟ್ಟಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲಾನುಸಾರಿ ಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಸಮಾನ ಆಶಯಗಳು

ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟ

ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ರೂಪಕಗಳು. ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಇವರು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕವೇ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ವಿರುದ್ಧ'ಶಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ರೂಪುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ:

ಅ) ಅಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರಾಧರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ: (ಸಿರಿ, ಸಂಕಮ್ಮ, ಸಿರಿದೇವಿ, ಮಾಂಚಾಲ, ರತ್ನಾಜಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪುರುಷ-ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ; ಅಂತರ್, ಜಾನಾಂಗಿಕ ಭೇದವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ, ಇತ್ಯಾದಿ);

ಆ) ಮಠ-ಮಾನ್ಯಗಳಂತಹ 'ಸಂಸ್ಥೆಗಳ' ವಿರುದ್ಧ: (ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಇತ್ಯಾದಿ);

ಇ) ಶತ್ರುಗಳ ವಿರುದ್ಧ: (ಪಾಬೂಜಿ, ಮನಸ್, ಕಲೆವಲ ನಾಯಕರು, ಬ್ರಹ್ಮನಾಯುಡು, ಪೋಯಿಯಾನ್‌ಪೊ ರೆಪ್-ಉನ್-ಕುರ್ ಸಮುದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ, ಮೊಹಾವೆ ಜನಾಂಗದ ನಾಯಕ ಹಿಪಹಿಪ ತಮ್ಮ ನೆಲವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಜನಾಂಗದ ವಿರುದ್ಧ, ಇತ್ಯಾದಿ);

ಈ) ಮಾತ್ಸರ್ಯಪೂರ್ಣ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳು/ದಾಯಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ: (ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತು ಬೀರಪ್ಪ, ತಮ್ಮ ಸೋದರಮಾವಂದಿರ ವಿರುದ್ಧ; ಅವಳಿ ಸಹೋದರರು ದಾಯಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ; ಗೆಸರ್ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ವಿರುದ್ಧ; ಸುನ್‌ಜಾತಾ ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಮ್ಮನ ವಿರುದ್ಧ...), ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕೂಡಲೇ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರ ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ: ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ; ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೋರಾಟದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಗೆಸರ್, ಮನಸ್, ಸುನ್‌ಜಾತಾ, ವಾಯ್ನೆಮಾಯ್ನೆನ್, ಹಿಪಹಿಪ, ಮುಂತಾದವರು ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ; ಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಬ್ರಹ್ಮನಾಯುಡು, ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು; ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇವರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆರಾಧ್ಯಮೂರ್ತಿ ಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕರ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರಿಗೂ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಾಯ-ಮಾಟ-ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರೇ ಈ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. (ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಗೆಸರ್, ಮನಸ್, ಇವರೆಲ್ಲರೂ 'ಮಾಯ್ಕಾರ'ರು, ಮಾಯಾವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರು.) ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಆಗಿರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಂತೆ ನೋಡಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಮತ್ತು ಮುಗ್ಧ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ನೋಡಬೇಕೆ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ಸಂಗತಿ.

ರಾಜ್ಯ/ಸ್ಥಳ ಚ್ಯುತಿ ಮತ್ತು ಅಲೆದಾಟ

ಎಲ್ಲಾ ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೆಂದರೆ ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರ ದೇಶಭ್ರಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅಲೆದಾಟ. ಅಭಿಜಾತ ಭಾರತೀಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯ 'ವನವಾಸ'ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ (ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತ; ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯ, ನಳಚರಿತ್ರೆ), ಅಭಿಜಾತ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಒಡಿಸ್ಸಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಿಸ್ಯೂಸ್ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಈನಿಯಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಈನಿಯಸ್ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅಲೆದು ಕೊನೆಗೆ ದೂರದ ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ ಅಲ್ಲಿ ರೋಮನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ). ಅದೇ ರೀತಿ, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಸ್ಥದಿಂದ ಸ್ವರಾಜ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅಲೆದಾಟದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸದಾ ಸಂಚಾರಿಗಳು, ಜಂಗಮರು; ಸಿರಿ ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳ ಮೋಸದಿಂದ ಊರುಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮನಾಯುಡು ಮತ್ತು ಕುನ್ನುಟ್ಟೈಯ ತಮ್ಮ ಪರಿವಾರದೊಡನೆ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಾರೆ; ಸುನ್‌ಜಾತಾ, ಗೆಸರ್, ಅಂತಾರ್ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಿಗಳ, ದಾಯಾದಿಗಳ ಮೋಸದಿಂದ ರಾಜ್ಯಭ್ರಷ್ಟರಾಗಿ ಅಪರಿಚಿತ ಸ್ಥಳದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಯುತ್ತಾರೆ; ಮೊಹಾವೆ ಜನಾಂಗ ತಮಗೆ ದೇವರು ಕೊಟ್ಟ ಕಣಿವೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಾರೆ; ಯೌನ್‌ಕುರ್ ಜನಾಂಗದ ನಾಯಕ ಪೋಯಿಯಾನ್‌ಪೊ ತನ್ನ ತಂದೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತು ಮರಣ ಹೊಂದಿದ ನಂತರ ಬಹುಕಾಲ ಶತ್ರುಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ; ಇತ್ಯಾದಿ.)

ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ, ಭಾರತೀಯ-ಭಾರತೀಯೇತರ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಇಂತಹ 'ರಾಜ್ಯಚ್ಯುತಿ' ಮತ್ತು ಅಥವಾ 'ಪರಿಭ್ರಮಣದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಇಂತಹ ದೇಶಾಟನೆ ಪ್ರಲೋಭನೆ ಮತ್ತು ಆಪತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾಯಕ- ನಾಯಕಿಯರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಅವರ ದೇಹ-ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿ, ಪುಟವಿಟ್ಟ ಚಿನ್ನದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮಹತ್ತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡೆಯದಾಗಿ, ಪರಿಭ್ರಮಣ ನಾಡು-ಕಾಡು, ಸ್ವರಾಜ್ಯ-ಪರರಾಜ್ಯ, ಪರಿಚಿತ-ಅಪರಿಚಿತ, ಇವೇ ಮುಂತಾದ ದ್ವಿಮಾನ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಆ ಮೂಲಕ ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಡು ಸುತ್ತದೆ ನಾಡು ಕಟ್ಟ' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಇದೇ ಅನುಭವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೪.೩ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇತರ ಆಶಯಗಳೆಂದರೆ, ಅಗಮ್ಯ ಗಮನಾಕಾಂಕ್ಷೆ (ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣಗಳು, ಕುಮಾರರಾಮ), ಪತ್ನಿಯ ಚಾತುರ್ಯ (ಮಾಂಚಾಲಾ, ಪೆನಲಪಿ...) ನಾಯಕನ-ನಾಯಕಿಯ ಅಸಾಧಾರಣ ಜನ್ಮ (ಕಮಲದಲ್ಲಿ-ಅಡಿಕೆ ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಿಸುವುದು, ತಾಯಿಯ ಬೆನ್ನಿನಲ್ಲಿ-ಭುಜದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಿಸುವುದು...), ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ, ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುವ ಒಂದು ಆಶಯ, 'ಪುತ್ರ ಬಲಿದಾನ'ದ ಆಶಯ, ಭಾರತೀಯೇತರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ('ಬೈಬಲ್'ನ 'ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಏಬ್ರಹಾಮ್-ಐಜಾಕ್ ಕಥೆ ಒಂದು ಅಪವಾದ.) ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಆಶಯವು ಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವಿರುವ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರತಾದ್ಯಂತ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿದ್ದ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವ 'ಭಕ್ತನ ಪರೀಕ್ಷೆ' ಈ ಸಮಾನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಅಗಣಿತ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಮಾನವಾನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಇಂತಹ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಯಾವ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯವೂ ಒಂದು ದ್ವೀಪವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಭಾಗ ಎರಡು : ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಚಲಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣ:

೧:೧ ಪ್ರಭೇದ ನಿರ್ವಚನ: ವಿಶ್ವದ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಂತೆ ಭಾರತ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಅಹುದು, ಅನೇಕ 'ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ'ವೂ ಅಹುದು. ಬಹುಧಾರ್ಮಿಕ, ಬಹುಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಬಹುಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯವೆನ್ನ ಬಹುದಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿದೆ (ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ, ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಮಾಯಣ -ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಮತ್ತು ಅಭಿಜಾತ ನಾಟಕ-ನೃತ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆ,

ಇತ್ಯಾದಿ). ಹಾಗೆಯೇ, ಇಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ/ವಿರೋಧಿಸುವ/ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಅದರೊಡನೆ ರಾಜಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತೀಯ/ಸ್ಥಳೀಯ/ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೊಡನೆಯೇ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ/ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿರದ/ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಮತ-ಧರ್ಮ-ಕುಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ರಚನೆಗಳೂ ಇವೆ. (ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಘವಾಂಕನು ಶ್ರುತಿ ಮತಗಳೊಡನೆ ಕುಲಾಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ: ''ಶ್ರುತಿ ಮತ ಕುಲಾಚಾರ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗಂ...''). ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ, ಕೇವಲ ಅಭಾರತೀಯ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ') ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ- ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹ್ವಂಶ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ, ಅಥವಾ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ.

'ಓರಲ್ ಎಪಿಕ್' 'ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದದ ನಿರ್ವಚನ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಗೊಂದಲಕರವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಲಿಯಡ್, ಈನಿಯಡ್, ಇತ್ಯಾದಿ ಲಿಖಿತ-ಏಕಕರ್ತೃಕ ಎಪಿಕ್‌ಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ, ಸಿ.ಎಂ. ಬೌರ ಮಂಡಿಸಿದ 'ವೀರಯುಗ' ಮತ್ತು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಆದರೆ ಇಂದು ಬೌರಾ-ಚಾಡ್‌ವಿಕ್ ಮುಂತಾದವರು ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ವಿಕಾಸವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ 'ವೀರಯುಗ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ; ಮತ್ತು, ಅದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಚನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಯಾರಿಸಿದ 'ವಿಶ್ವದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರ ಲಕ್ಷಣಗಳ' ಪಟ್ಟಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಾಯಃ, 'ಸುವರ್ಣಯುಗ'ದಂತೆ ವೀರ ಯುಗವೂ ಎಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ, ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೀರ-ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ವಾದವು ಎಪಿಕ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಅಥವಾ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಆಯಾಮಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯೂ ಕೂಡಾ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ; ಮತ್ತು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು (ಹರ್ಡರ್ ಸೇರಿದಂತೆ) ಜರ್ಮನ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಸಾಹಿತಿ-ಚಿಂತಕರು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲೂ ಹೇರಿದರು. ಇಂದು ನಾವು 'ವೀರಯುಗ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದು ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟಿತೆಂದು ನಂಬುವ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ವಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ, ವ್ಯಾನ್‌ಹಾನ್, ರ್‍ಯಾಂಕ್, ಮತ್ತಿತರರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ 'ಓರಲ್ ಎಪಿಕ್ ನಾಯಕ'ರ ಜಾತಕವನ್ನೂ ಕೂಡಾ. ಲಿಖಿತ-ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಮೌಖಿಕ-ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ. ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಆಯಾಯ ಜನಾಂಗಗಳ/ಸಮುದಾಯಗಳ/ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಆ ಜನಾಂಗಗಳ/ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ-ನೈತಿಕ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿಗಳಂತೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಿರುವ 'ಭಾರತ'ವೆಂಬ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ, ಇರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ/ನಾಯಕಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಯೋಧನೇ/ಯೋಧಳೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಅವನು/ಅವಳು ಶೂರ ಯೋಧ, ಸಂತ, ಲೌಕಿಕ ಗೃಹಸ್ಥ/ಗೃಹಿಣಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಆಗಬಹುದು (ಪಾಬೂಜಿ, ಲೋರಿಕ್... ಶೂರ ಯೋಧರು; ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ... ಸಂತರು ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು; ಸಿರಿ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ... ಗೃಹಿಣಿಯರು, ಇತ್ಯಾದಿ).

ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗ/ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು; ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಆ ಜನಾಂಗಗಳ/ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಪೂರ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಕಥನವನ್ನು ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಎರಡೂ 'ತಮ್ಮದೆಂದು' ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಭಾವನೆ ಆ ಕಥನದ ಮೇಲೆ ಏನಾದರೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ನಮಗೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ 'ಲೋರಿಕ್- ಚಾಂದಾ' ಕಥನದ ಭಿನ್ನ ಆವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥನ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ, ಎಂದರೆ ಅಹಿರ್ ಜನಾಂಗದ, ಕಥನವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ; ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಪಠ್ಯ ಲೋರಿಕ್‌ನನ್ನು ಅಹಿರ್ ಜನಾಂಗದ ನಾಯಕನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅವನ ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು, ಅವನಿಗೆ ಚಂದಾಳೊಡನೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಛತ್ತೀಸ್‌ಘರ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಸಮುದಾಯವಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಈ ಕಥನವನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು 'ಲೋರಿಕಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಲೋರಿಕಿಯಲ್ಲಿ ಲೋರಿಕ್‌ನ ಶೌರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅವನ ಮತ್ತು ಚಂದಾಳ ಪ್ರೇಮಕಥೆಗೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಚಂದಾಳೊಡನೆ ಲೋರಿಕ್ ಓಡಿಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

೧:೨ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ಪುನಃಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಬ್ಲ್ಯಾಕ್‌ಬರ್ನ್, ನಾರಾಯಣ ರಾವ್, ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ 'ವೀರಕಾವ್ಯ', 'ಬಲಿದಾನ ಕಾವ್ಯ', ಮತ್ತು 'ರಮ್ಯ ಕಾವ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬದಲಿಗೆ ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ/ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಕಾವ್ಯ. 'ವೀರಕಾವ್ಯ'ಗಳು ಲೌಕಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅಭಿಜಾತ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಭಿನ್ನ ಆವೃತ್ತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವ ಒಂದು ತೊಡಕೆಂದರೆ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾರತೀಯ 'ಲೌಕಿಕ' ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಕೂಡಾ (ಸಿರಿ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಕಥೈ, ಭಿಲ್ಲ ಭಾರತ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಂತೆ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಮುಂದುವರೆಯುವ ಮೊದಲು ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ-ಶಿಷ್ಟ-ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ವಾಙ್ಮಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ-ಅಶಿಷ್ಟ-ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಂಪರೆ ಇವೆರಡೂ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ; ಮತ್ತು ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸತತವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ನಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಿಖಿತ-ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಗಾಧ ಗೋಡೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಇವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿದೆ, ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಯಾವುದು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಶಿಷ್ಟ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟ. ಗಜಮೋಹಿನಿ ಕಥನದ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಶಿಷ್ಟ; ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರದ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಳವನಕಟ್ಟೆ ಗಿರಿಯಮ್ಮನ ಸೀತಾ ವನವಾಸ ಶಿಷ್ಟ; ಇದರ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಶಿಷ್ಟ... ಇತ್ಯಾದಿ. ಎಂದರೆ, ಕಥನದ ಒಂದು ಸರಳರೇಖೆಯನ್ನು ಎಳೆದರೆ, ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಗಜ ಮೋಹಿನಿ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಆ ರೇಖೆಯ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಇತರ ಮೌಖಿಕ ಲಿಖಿತ ಕಥನಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

೧:೩ ಕಥನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (Narrative Competence):

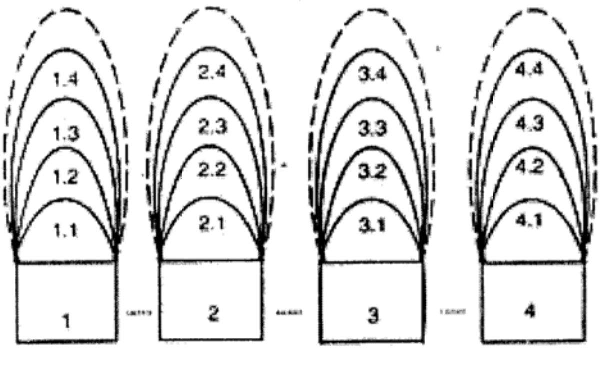
ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಗಾಯಕ-ಗಾಯಕಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವರ 'ಕಥನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಲಾರ್ಡ್-ಪ್ಯಾರಿ ಅವರ 'ಮೌಖಿಕ-ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವಾದರೆ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಲಾರಿ ಹಾಂಕೋ ಮಂಡಿಸಿರುವ 'ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅನೇಕ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ.

ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತನ್ನ Transformational - Generative ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ `Deep Structure-Surface Structure' ('ಮೂಲರಚನೆ-ಮೇಲ್ಮೈ ರಚನೆ') ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಹಾಂಕೋ ಗಾಯಕರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ತಮ್ಮ 'ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯ'ದ (Mental Text) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಮಿತಿಗಳೆಂದರೆ, ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಗಾಯಕರ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಖಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; "...mental text, which represents the organized totality of the whole story" ಎಂದಾಗ, ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ-ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳುವ ವಾಸ್ತವ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದ 'ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗಾಯಕನ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಹಾಂಕೋ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಸತ್ಯದೂರ. ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಗಾಯಕರ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಅಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಗಾಯಕನ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ 'ಗುರುಪರಂಪರೆ' ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು 'ಗುರುಪರಂಪರೆ'ಗೆ ಸಾರಿದ ಎಲ್ಲಾ ಗಾಯಕರ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕೇಂದ್ರ ಘಟನೆಗಳು' (ಅಥವಾ 'ಸಾಲುಗಳು', Kernel events)

ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಗಾಯಕರು ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವರು (ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯನವರಂತೆ) ಆರೇ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹಾಡಬಹುದು. ಅದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದು 'ಘಟನೆ'ಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ' ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಗಾಯಕರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಭಿನ್ನತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಅವರು 'ಐಚ್ಛಿಕ ಘಟನೆ'ಗಳನ್ನು ಎಂದರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಉಪಕಥೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ರೀತಿ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ (ಸಂಕಮ್ಮನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ) ದಿವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆ ದಿವ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲಾ ಗಾಯಕ-ಗಾಯಕಿಯರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕನು ಆ ಎಲ್ಲಾ ದಿವ್ಯಗಳನ್ನೂ ೨೦-೩೦ ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗಾಯಕನು ಅವುಗಳನ್ನು ೨೦೦-೩೦೦ ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಗಾಯಕರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ (ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯನವರು 'ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು' ಭಾಗವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿಪುಣತೆಯಿಂದ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮಂಡ್ಯದ ಕಡೆ ಗಾಯಕರು 'ಬೇವಿನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ' ಭಾಗವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ, ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ರೇಖಾಚಿತ್ರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು:)



೧/೨/೩... = ಕಥೆ ಮುಂದುವರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳು (Fabula / kernel events / ಸಂಕಮ್ಮನ ಮದುವೆ; ನೀಲಯ್ಯನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ತಾನಿಲ್ಲದಾಗ, ತನ್ನ ಪತ್ನಿ ಒಳಗಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳು; ಸಂಕಮ್ಮನ ದಿವ್ಯಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಯಾವ ಗಾಯಕನು ಯಾವಾಗ ಹಾಡಿದರೂ ಈ ಕಥಾಘಟಕಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೧.೧/೧.೨/೧.೩...೪೧.೧/೪.೫ = ಇವುಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕಥೆ ಮುಂದುವರೆಯಬಹುದು; ಇವುಗಳನ್ನು 'ವರ್ಣನೆ' ಅಥವಾ `Sjuzet/or Peripheral events ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟಕವೂ ಐಚ್ಛಿಕ; ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಗಾಯಕನು ೧.೧ಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ಘಟಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು; ಅಥವಾ ೧.೪ ೧.೫ಕ್ಕೂ ಹೋಗಿ ಮುಂದಿನ ಘಟಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಉದಾ. ನೀಲಯ್ಯನ ಭೀತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಒಂದು ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಇರಬಹುದು.

.... = ಸಂದರ್ಭದ ಅಗತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ, ೧.೧ ಅಥವಾ ೨.೧ಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆಯೇ ೨ನೆಯ ಘಟಕಕ್ಕೆ/೩.ನೆಯ ಘಟಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು... (ನೀಲಯ್ಯನು ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದನು ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು.)

೧:೪ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳು :

ಕಳೆದೊಂದು ಸಹಸ್ರಮಾನದಿಂದ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು: ಅ. ವ್ಯಾಸ-ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕೃತ 'ಮೂಲ' ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳು; ಮತ್ತು 'ಆನಂದ ರಾಮಾಯಣ', 'ಅದ್ಭುತ ರಾಮಾಯಣ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆ; ಆ. ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಪಉಮ ಚರಿಯಂ, ರಾಮಚರಿತ ಮಾನಸ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಶಿಷ್ಟ-ಲಿಖಿತ 'ಮರುಕಥನಗಳ' ಪರಂಪರೆ; ಮತ್ತು ಇ. ಸಮಾಜದ 'ಕೆಳ' ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ-ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಪರಂಪರೆ.

ಈ ಮೂರು ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ, ಎರಡನೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು 'ಮರು' 'ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ' 'ಪರ್ಯಾಯ' ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಾರಣ, ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೃತಿಗಳ ಲೇಖಕರಿಗೆ 'ಮೂಲ' ಕೃತಿಗಳ ಅರಿವಿತ್ತು ಮತ್ತು ಬದಲಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಗಳ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಆ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು

ಅವರು ಅರಿತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ, ರಾಮಾಯಣಗಳಾದರೆ ವಾಲಿವಧೆ, ಶೂರ್ಪನಖಾ ವೃತ್ತಾಂತ, ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ; ಮಹಾಭಾರತಗಳಾದರೆ, ಪಾಂಡವರ 'ದೈವಿಕ ಜನ್ಮ, 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಪಂಚಪತಿತ್ವ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಮಾನಭಂಗ ಪ್ರಸಂಗ ಇತ್ಯಾದಿ;- ಇಂದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕ ತೊಡಕುಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಈ ಬಗೆಯ ಘಟನೆ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಮಲಸೂರಿ, ಕಂಬನ್, ಪಂಪ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ, ಇದೇ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದೆ? ಹಿಲ್ಟೇಬೇಟಿಲ್, ಪಾಲಾ ರಿಚ್‌ಮನ್, ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅಹುದು ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು.

ಅ. ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು 'ಪ್ರತಿ' 'ಪರ್ಯಾಯ' ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಕಥನಗಳಂತೆ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳು 'ಭಿನ್ನ ಕಥನಗಳು', ಅಷ್ಟೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕಥನಗಳ ಗಾಯಕರಿಗೆ ಅಭಿಜಾತ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅರಿವಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ನೈತಿಕ ತೊಡಕುಗಳಾಗಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಜಾಗೃತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಆಯಾಯ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ರೂಪಿಸಿದ ಭಿನ್ನ ಕಥನಗಳು.

ಆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಅವುಗಳ ಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಭಿಲ್ಲ ಭಾರಥ್, ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಜನಿಸಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿಲ್ಲ; ಆ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ರಾಮಕಥೆ' ಮತ್ತು 'ಕೌರವ-ಪಾಂಡವ ಕಥೆ' ಇವುಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳು ಅಭಿಜಾತ-ಪರ್ಯಾಯ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಘಟನೆ-ಪಾತ್ರಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಔರಸ ಪುತ್ರನು ಮಾತ್ರ 'ಧರ್ಮಜ'ನೆಂದು ಇತರರು 'ಕಾಮಜ'ರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದ ರಿಂದ ಅಭಿಜಾತ-ಲಿಖಿತ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಔರಸಪುತ್ರನಾದ ರಾಮನು ಕಥನದ ನಾಯಕ; ಆದರೆ, 'ಔರಸಪುತ್ರ'ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದುದರಿಂದ ಸರಿ ಸುಮಾರು ಎಲ್ಲಾ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣದ ನಾಯಕ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಾಗುತ್ತಾನೆ, ರಾಮನಲ್ಲ. ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದ ಹೊರಗಿರುವುದ ರಿಂದ, ದ್ರೌಪದಿ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತ ಕುಲ-ಗೋತ್ರಗಳ ಸ್ತ್ರೀ ಆಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ; ಕರ್ಣನು ಅಭಿಜಾತ / ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುವಂತೆ ದುರಂತ ಪಾತ್ರವಾಗದೆ ಕಥನದ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾನೆ; ಸೀತೆ ರಾವಣನ ಮಗಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಅವಳೇ ರಾಮನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಳಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ-ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸ ಭಾರತಗಳನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಸಂಕಥನ ರೂಪಿಸಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ- ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ; ಪರಿಣಾಮತಃ, ಭಿನ್ನ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಭಿನ್ನ ಪಾತ್ರ-ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ.

ಇ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳು 'ಅ-ಕ್ಷರ' ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರದಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳ ಆಕೃತಿ-ಆಶಯಗಳು ಅಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳು ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪರಿಣಾಮತಃ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಜನಪ್ರಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಮೇಲಾಗಿರುವ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಜೋಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥ - ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ಈ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ರಾಮಾಯಣ ಗಳ ಮೇಲೆ ಅದ್ಭುತ ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಆ ರಾಮಾಯಣದ ಅರಿವು ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಇದ್ದುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆಚರಣೆ-ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಅದ್ಭುತ ರಾಮಾಯಣದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರಬಹುದೆ ಅಥವಾ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೊದಗಿಸಿರಬಹುದಾದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥೆ-ಹಾಡುಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ರಾಮಾಯಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಬಹುದೆ?) ಈ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ದ್ರೌಪದಿ 'ಕ್ಷತ್ರಿಯಕುಲ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ 'ಶಕ್ತಿ'ಯ ಅಥವಾ 'ದೇವಿ'ಯ ರೂಪವಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಮತ್ತು

ಸೀತೆ 'ಕುಲನಾಶನಿಮಿತ್ತಿಕೆ' ಯಾಗಿ ರಾವಣನ ಮಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ.

ಈ. ರಾಮ-ಪಾಂಡವರ ಕಥೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಸರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ- ಮಹಾಭಾರತವೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು / ಜಾತಿ / ಸಮುದಾಯವೂ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ, ತನ್ನ ಅನನ್ಯ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು, ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಡಲು ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತ ಕಥನ-ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿಯೇ ಎರಕ ಹೊಯ್ದಿದೆ.

ಈ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:

ಅ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಥನದ ಘಟನೆ-ಪಾತ್ರಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುವುದು: ಮಹಾಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಹಿಮಾಲಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ದೇವಿ'ಯೆಂದು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಹಿಡಿಂಬೆ ಭೀಮನ ಪತ್ನಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಕೃಷಿ-ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾರಾಯಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದವನೆಂದು ನಂಬಲಾಗುವ ಭೀಮ ಬುಡಕಟ್ಟು, ಜನಾಂಗಗಳ ದೈವವಾಗುತ್ತಾನೆ; ಪಾಂಡವರು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾತವಾಸವನ್ನು ಜಮ್ಮುವಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದರೆಂದು ಅಲ್ಲಿಯ ದುಗ್ಗರ್‌ದೇಶ್ ಕಥನ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಹಾಗೆಯೇ, ರಾಮಾಯಣ-ಕಥನಗಳಿಗೆ ಬಂದರೆ, **ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣ**ದಲ್ಲಿ ದಶರಥನು ಚಣ್ಣಾಗುಂಡಿನ ಕೋವಿಯಲ್ಲಿ ಮದ್ದುಗುಂಡು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಬ್ಯಾರಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬ್ಯಾರಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಶೂರ್ಪನಖಿ ಪಾತಾಳದ ಸುಲ್ತಾನನ ಬೀಬಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ; **ಕುಕ್ನಾ ರಾಮಾಯಣ**ದಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣನು ಆದಿವಾಸಿಯಾಗಿ ರಾವಣನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಥನಗಳ ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಇವರ ನಡುವೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುವುದು: ಒರಿಯಾ ಭಾಷೆಯ ಭಾರತವೊಂದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮರಾಯನು ಒರಿಯಾ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಬೋಡೋ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪತ್ನಿ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಬೋಡೋ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇ. ಸ್ಥಳೀಯ ಆಯಾಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದರವೆಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಚರಣೆಗಳೊಡನೆ ರಾಮಕಥೆ-ಭಾರತಕಥೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು: ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತ ಭೂಮಿಯ ಮಗಳಾದ ಕುಂತಿಯ 'ಕೊಂತಿ ಪೂಜೆ'ಯೊಡನೆ ಪಾಂಡವರ ತಾಯಿಯಾದ ಕುಂತಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ 'ಕರಗ'ದ ಕಥೆಯೊಡನೆ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತದೆ; ಒರಿಸ್ಸಾದ ದುಂಡನಟ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕನಾದ ಭೀಮ ಅಲ್ಲಿಯ ಭತ್ತದ ಸ್ಥಳೀಯ ತಳಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ; ಅವಧ್ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ-ಸೀತೆಯರ ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ರಾಮನ ಪಾದರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸೀತೆಯ ಕಡೆಯವರು ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಿನ್ 'ನವಛೂ' (ಉಗುರು ಕತ್ತರಿಸುವ) ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ; ಇತ್ಯಾದಿ.

ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಗೊಂಡ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ-ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಗೊಂಡರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಭಿಲ್ಲ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವ-ಕೌರವರು ಭಿಲ್ಲರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಬ್ಯಾರಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ-ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಮಾಪಿಳ್ಳೆಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಥನಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟು / ಗುಡ್ಡಗಾಡು / ಅನುಸೂಚಿತ ಜನಾಂಗಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ತಮ್ಮದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಈ. ಭಾರತೀಯತೆ

ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದ್ವೀಪಗಳಂತಿರುವ, ಪರಸ್ಪರ ಭಾಷಿಕ-ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ / ಅನುಸೂಚಿತ ಜಾತಿಗಳ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೆನಿಸುವಷ್ಟು ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಿವೆ: ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ-ಅಭಿಮನ್ಯು ಸಂಘರ್ಷ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಅಜ್ಞಾತ ಕುಲ-ಗೋತ್ರಗಳು, ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಖಾಂಡವ ವನದಹನ-ಅಜ್ಞಾತವಾಸ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿ; ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ರಾವಣನ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರಾವಣನ ಮಗಳಾಗಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತುವುದು, ರಾಮನಿಗಿಂತ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪಾತ್ರ

ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು, ಮಂಥರೆ-ಶಬರಿ-ಅಹಲ್ಯಾ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ರಾಮ-ಪಾಂಡವರ ಕಥೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಭಾರತ ಎಂಬ ಪ್ರದೇಶ ರಾಜಕೀಯವಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯವಾಗಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು, ಪ್ರಾಯಃ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದೇನೋ ಅಭಿಜಾತ- ಪರ್ಯಾಯ-ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರ್ಯಟನಗಳೇ ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ.

೨. ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ದ್ವಂದ್ವಗಳು

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್, ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಇತರ ದೇಶಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಗಾಯಕ-ಗಾಯಕಿಯರು. ಅಧಿಕೃತ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಮತ್ತು ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ 'ಕೆಳ' ಜಾತಿಯವರು, ದಲಿತರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಗಾಯಕರಾದ ದೇವರಗುಡ್ಡರು, ನೀಲಗಾರರು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಗೊರವರು, ಪಂಬದ ಮತ್ತು ನಲಿಕೆಯವರು, ಮಾಲಾ ಜನಾಂಗದವರು, ಕೌಂಟರ್ ಮತ್ತು ನಾಚಾರ್ ಸಮುದಾಯದವರು, ಬೋಪೋಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಮತ್ತು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಇವರೆಲ್ಲರೂ – ಅನುಸೂಚಿತ ಜಾತಿ-ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಹಾಗೆಯೇ (ಈ ಅಂಶ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾಗಿದ್ದರೂ) ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಬೀರಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ, ಅವಳಿ ಸಹೋದರರು, ಪಾಬೂಜೀ-ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯನಾಯಕರೂ ಆಯಾಯ ಅನುಸೂಚಿತ ಜಾತಿ-ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು.

ಜಾತಿ-ಉಪಜಾತಿ-ಉಪ-ಉಪಜಾತಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ತುಡಿತಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ತುಡಿತವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' (Sanskritisation) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತುಡಿತದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದರೆ, 'ಮೇಲು' ಜಾತಿಯವರ ಆಚರಣೆಗಳು, ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯಗಳು, ಉಡಿಗೆತೊಡಿಗೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೇರಲು 'ಕೆಳ' ಜಾತಿಗಳಿಗಿರುವ ತುಡಿತ. ಹಾಗೆಯೇ, ಇಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ತುಡಿತವೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನವೇನೇ ಇರಲಿ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಜೀವನಕ್ರಮ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಾಮೂಹಿಕ-ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುಡಿತ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾನಾಂಗಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಅನುಕರಣ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ನೈರಂತರ್ಯ – ಇಂತಹ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ತುಡಿತಗಳು ಹಾಗೂ ಒತ್ತಡಗಳು ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ.

೨:೧ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

ಅ. ಕಥನ-ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು:

ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಅಭಿಜಾತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ, ಕಥೆಗಳಿಂದ, ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರದ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ಹೊರ ರಚನೆ ದಶಾವತಾರ ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. (ಶ್ರವಣಾಸುರನೆಂಬ ದುಷ್ಟ ರಾಕ್ಷಸನ ಉಪಟಳದಿಂದ ದೇವಮಾನವರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಶಿವನು ತನ್ನ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ, ಶ್ರವಣಾಸುರನನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ); ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತು ಹಾಲುಮತ ಭಾಗವತದ ಹೊರ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ (ದೇವಾಂಶಸಂಭೂತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವನ ಮೋಸದಿಂದ ಒಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು, ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ದುಷ್ಟ ಸೋದರಮಾವನನ್ನು ಕೊಂದು ತನ್ನ ಜನಾಂಗದ ನಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ); ಪಾಲ್ನಾಟಿ ಮತ್ತು ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಮಹಾಭಾರತದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ (ದಾಯಾದಿಕಲಹ- ಜೂಜು ದೇಶಭ್ರಷ್ಟತೆ-ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧ-ದಾಯಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಯ): ಪಾಬೂಜೀ ರಾಮಾಯಣದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಸಮುದ್ರಲಂಘನ-ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನೊಡನೆ ಯುದ್ಧ-ರಾವಣನ ಸಾವು), ಇತ್ಯಾದಿ.

ಆ. ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರ ದೈವೀಕರಣ:

೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಮಾದಪ್ಪ, ಪ್ರಾಯಃ ದಲಿತ ಶರಣ. ಆದರೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ, ಮಾದಪ್ಪ ''ಅಖಂಡ ಮಹಿಮ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು/ಜಗಕೆ ಸೂತ್ರಧಾರಿ/ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಡೆಯನಾದ ತಂದೆ,'' ಶಿವನ ಅವತಾರ ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದಲಿತ ಶರಣ ಮಂಟೇದಯ್ಯ ''ಜಗಜ್ಯೋತಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡಯ್ಯ ಮಂಟೇದ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಪರಾವಸ್ತು ಪಾವನ ಮೂರುತಿ'' ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ರೀತಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಬೀರಪ್ಪ, ಪೊನ್ನರ್ ಮತ್ತು ಚಂಕರ್ ಎಲ್ಲರೂ ದೈವೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ''ಮರಳುಗಾಡಿನ ದೈವಿಕ ತಪಸ್ವಿ'' ಪಾಬೂಜೀ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಅವತಾರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಅಭಿಜಾತ ದೇವತೆಗಳೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ (ಕುರುಬ ಸ್ತ್ರೀಯರಾದ ಮಾಳವ್ವ ಮತ್ತು ಕೋಮಾಲಿ ಶಿವಪತ್ನಿಯರಾದ ಗಂಗೆ-ಪಾರ್ವತಿಯ ರೊಡನೆ, ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೋಲಿಗೆ ಪತ್ನಿ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯರೊಡನೆ...). ಈ ರೀತಿ ದೈವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಾಯಕ-ನಾಯಕಿಯರು ಅವರ ದೈವಾಂಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಯೋನಿಜ ರಾಗುತ್ತಾರೆ: ಮಾದೇಶ್ವರ 'ಕೆಂದಾವರೆ ಕಮಲ'ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿಯ ಬಲಭುಜದಿಂದ- ಜನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾದರೋ 'ಸ್ವಯಂಭೂ'; ಸಿರಿ 'ಅಡಿಕೆಯ ಹೊಂಬಾಳೆಯಲ್ಲಿ' ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇ. ಆಚರಣೆಗಳು:

ಶಿಷ್ಟವರ್ಗಗಳ ವಿಧಿ- ಆಚರಣೆಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ''ನನಗೆ ದೀಕ್ಷೆನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷವೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ನಿರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಕುಂತೂರು ಮಠದ ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಗಳು ''ಪಂಚೇಳು ಕಳಶವ ಮಾಡಿ... ಕಂಕಣಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿ...'' ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಏಳುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ನಂತರವೂ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕೊರಗೆಂದರೆ ಅವನ ಭಕ್ತರಾದ ಬೇಡಗಂಪಣದವರಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು: ''ಈ ಬೇಡಗಂಪಣದವರ್ಗೇನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಸಾಲೂರು ಮಠದ ಗುರುಗಳು ಬಂದರೆ ಆನಂದ ಆಮ್ಯಾಲೆ ಈ ಕಂಪಣದೋರಿಂದ ನನಗೆ ಮೊಕವೇ ಕಾಣೋದಿಲ್ಲ ಕಣ್ಣೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ...''

ಈ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ:

ದೇವರನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವಷ್ಟು ದೇವತೆಗಳು, ಮತ್ತು ಇವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ಧರ್ಮಗಳು / ಪಂಥಗಳು ಇತರ ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಹತ್ತಾರು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು / ಪಂಥಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಧರ್ಮದ / ಪಂಥದ ಜನರು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು/ ಪಂಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು / ಪಂಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಆಗಾಗ್ಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಬಗೆಯ ಧರ್ಮಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟದ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯ ಒಕ್ಕಲಾದ ಜುಂಜೇಗೌಡ-ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳು ಅಲ್ಪ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನಂತರ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸಂಕಮ್ಮ ಗಂಡನ ಕಡೆಯ ಮನೆದೇವರುಗಳಾದ ''ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟ್ರಮಣ ಸ್ವಾಮಿ, ಕನ್ನಂಬಾಡಿ ಚೆನ್ನಗೋಪಾಲರಾಯ, ಮೇಲ್ಕೋಟೆ ಚೆಲುವರಾಯ, ಅಕ್ಕಮ್ಮ, ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ, ಚಿಕ್ಕಾದೇವಿ, ಬದ್ದರ ಬನ್ನಂಕಾಳಿ, ಬನ್ನೂರು ಯೇಮಾದ್ರಿ, ಮೂಗೂರು ತಿಬ್ಬಾದೇವಿ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ; ಕೊನೆಗೆ ಯಾರೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡದಿದ್ದಾಗ, ತನ್ನ ತವರು ಮನೆಯ ದೇವರಾದ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ, ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ; ಮತ್ತು ಅಂದಿನಿಂದ ಅವಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ಗಂಡ ನೀಲೇಗೌಡ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿದುದನ್ನು ಈ ಭಾಗ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಅನಂತರ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಪೂಜಕರಾಗಿದ್ದ ಆಂಧ್ರದ ರಾಜರುಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಯಃ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಗರ ದೇವತೆ ಮಹಾದೇವಿ ಶಕ್ತಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದನ್ನೂ **ಪಾಲ್ನಾಟಿ** ದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಉ. ಭಾಷೆ:

ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳ ಗಾಯಕರು ಬಹುತೇಕ ಅಶಿಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದು, ಸಮಾಜದ 'ಕೆಳ' ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದುದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಭಾಷೆಗಳ 'ಸ್ಥಳ-ಜಾತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಷಾಸ್ತರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ (caste-region-specific dialet). ಆದರೆ, ಈ ಭಾಷಾಸ್ತರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆ, ಸಂದರ್ಭ-ಪಾತ್ರಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಕನ್ನಡ (ತೆಲುಗು...), ಇತ್ಯಾದಿ ಇತರ ಭಾಷಾಸ್ತರಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವೆನಿಸುವಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡ

ವಾಸುದೇವ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ, ನಾರಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳು: ''ಅಖಂಡ ಮಹಿಮ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಜಗಕೆ ಸೂತ್ರಧಾರಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಡೆಯನಾದ ತಂದೆ'' ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ: ''ಅವರು ಶಿವಶಿವ ಎಂತಾ ಎರಡು ಕರಣ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರು/ಅವರು ಹರಹರ ಅಂತ ಎರಡು ನೇತ್ರ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರು...'' ಪಾಲ್ನಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಟ ಭಾಷಾಸ್ತರ ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ: ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಂಕಾಲ ಪರಮೇಶ್ವರಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಾಯುಡು ಹೀಗೆ ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ: ''ನಕ್ಷತ್ರ ವೀರಮಂಡಲಿ, ನಾಗಭಯಂಕರಿ ಕಾಸುಲ ಕಠಾರಿ, ಕನಕನಾವಾಲಿ, ಓಂಕಾರಿ ಮಹಾಕಾಳಿ, ಚಂಡಿಕಾ, ಶಾಂಭವಿ, ಜಗಜ್ಜನನಿ, ಅಂಕಾಲ ಪರಮೇಶ್ವರಿ...''

ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಟ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಭಾಷೆಯೊಡನೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಬ್ದಗಳೂ ಗಾಯಕರಿಂದ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ: ''ಏನಾದರೂ ಟೈಮ್ನಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಬಹುದು,'', ''ಇದನ್ನೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಡೈರಿ ಬುಕ್ಕೂಗೆ ಬರ್ಕೋ'' (ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಶ್ರವಣಾಸುರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ); ''ನನ್ನ ಕಂಡುಗ ಜ್ಞಾನದ ಬುಕ್ಕು ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನದ ಬುಕ್ಕು... (ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ); 'ಫಸ್ಟು', 'ರೆಡಿ', 'ಅಡ್ರೆಸ್ಸು', 'ಕ್ಲೀನು', 'ಸೆಂಟರ್', 'ಕರೆಂಟು', 'ಹಾಲ್', 'ರೌಂಡ್'- ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಭಾರತದ ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಂದು ಕಂಡುಬರುವ ಇಂತಹ ಅದ್ಭುತ ಭಾಷಾವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ.

೨:೨. ಅನನ್ಯತೆಯ ತುಡಿತ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ, ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ತುಡಿತವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜಾನಾಂಗಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ತುಡಿತವೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಪರಿಣಾಮತಃ ಸ್ವೀಕೃತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಅಭಿಜಾತ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾದರಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಡೆಯುತ್ತವೆ, ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸುತ್ತವೆ, ತಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಹಾಗೂ ರೋಚಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕೆಲ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

ಅ. ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು

ಸರಿಸುಮಾರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣ ಸಮಸ್ತ ಜೀವ-ಜಂತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ದಲಿತರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿಯೇ 'ಎಡಗೈ' ಮತ್ತು 'ಬಲಗೈ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಾದುದನ್ನು ('ಹೊಲೆಯ' ಮತ್ತು 'ಮಾದಿಗ') ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೀರ್ಘ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣವು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅವನಿಂದ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ಆದಿಶಕ್ತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಇತರ ಜೀವಜಾಲಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುರುಬ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಾಲುಮತ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದ ನಿರಾಕಾರ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅಖಂಡೇಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಕುರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದನ್ನು ಮತ್ತು ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲಪುರುಷನಾದ ಶಾಂತಮುತ್ಯಾನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ; ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ, ಆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ 'ಹಾಲುಮತ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದುದರ ಕಾರಣವನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ತೊಡಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆ ಜನಾಂಗದ ದೈವಗಳಾದ ಸಿತ್ತಮಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಕಾಟುಮಲಿಂಗ ಇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಮೂಲಪುರುಷರಾದ (ವಿಷ್ಣುಲಕ್ಷ್ಮಿಯರ ಅವತಾರವಾದ) ಸನ್ಮುತ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಿಕ್ಕಮುತ್ತಿ ಎಂಬುವರ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆರಡು

ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ, ಸನ್ಮತ್ತಿ ಹಸುವಿನ ಗರ್ಭದಿಂದ ಜನ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ವೃತ್ತಿಯಾದ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಎರಡು 'ಬೆಡಗು'ಗಳಾದುದರ ವರ್ಣನೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಕುಲಪುರಾಣ'ಗಳು. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ನಾವು ಭಿಲ್ಲ ಜನಾಂಗದ ಭಾರಥ್, ಸಂತಾಲ ಜನಾಂಗದ- ಬಿಂಟಿ, ಇವೆ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪುರಾಣಗಳು ಮಾನವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿ-ಕ್ರಿಮಿ-ಕೀಟಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ; ಮತ್ತು, ಆ ಮೂಲಕ, ಮಾನವಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಸರ್ವಶಕ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯಗಳ/ಜಾತಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯುವ ಈ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದೊಡನೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು, ಆ ಮೂಲಕ, ತನ್ನ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ. ವಿಪರ್ಯಾಸ

'ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ' ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ತಂತ್ರವೆಂದರೆ 'ವಿಪರ್ಯಯ'ದ ಉಪಯೋಗ. ಎಂದರೆ, ಪರಂಪರಾಗತ ಅಥವಾ ರೂಢಿಗತ ನಂಬಿಕೆ-ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವುದು. ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಿತ್ತುಮಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಕಾಟುಮಲಿಂಗ ದೇವರುಗಳು ಚಿನ್ನದ ರಥದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ಆ ರಥದ ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಜೂಜಾಟಕ್ಕೆಳೆಯಲು ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರುಗಳು ಅವನನ್ನು ದೂರವಿರುವಂತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ''ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ನಾವು ಊರು ಜನಗಳು ನೀವು/ನಿಮ್ಮೀಗೂ ನಮ್ಮೀಗೂ ನೆರಳಾಯಿಸಬಾರದಯ್ಯ / ಬಂದ ದಾರಿ ಹಿಡಿದು ದೂರ ಹೋಗಯ್ಯ'' (ಪು.೧೪). ಇಲ್ಲಿ 'ಉತ್ತಮ ಕುಲಸಂಜಾತರೆಂದು' ಬೀಗುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನೇ ಗೊಲ್ಲರು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ದೂರವಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮದುವೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಕರೆಯಬಾರದೆಂದು ಸಿತ್ತುಮಲಿಂಗ-ಕಾಟುಮಲಿಂಗರು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣವೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ: ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಸ್ಮಾಸುರ ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ.

ರೂಢಿಗತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ನಿಯೋಗ ಎಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ.

೩. ಕರ್ಷಣಗಳು

೩:೧. ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅಂಚು:

ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದೆಡೆ ತಮ್ಮ ಜಾನಾಂಗಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ; ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರದ ಹತ್ತಿರ ತರುತ್ತವೆ.

ಶಿವನ ಅವತಾರವಾದ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅವತರಿಸುವುದರ ಏಕಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶ ಶ್ರವಣಾಸುರನ ಸಂಹಾರ. ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಾಸುರನ ಸಂಹಾರ ನೇರವಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ; ಮಹಾಶರಣ ಹರಳಯ್ಯನು ಮಾಡಿದ ಉರಿ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಶ್ರವಣಾಸುರ ಭಸ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ಶ್ರವಣಾಸುರವಧೆಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ದಲಿತ ಹರಳಯ್ಯನಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವತಾರಪುರುಷನಾದ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಹಲಗೂರಿನ ಬಲಿಷ್ಠ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವವನು ಕೆಂಪಾಚಾರಿ (ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ)ಯೇ ಹೊರತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲ. ತಮಿಳಿನ ತ್ರಿವಳಿಗಳ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕರಾದ ಸಹೋದರರಿಗೆ ಸದಾ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ತನ್ನ ಮಂತ್ರ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವವನು ಸಂಬೂಕ ಎಂಬ ದಲಿತ. ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವನನ್ನು ''ದೇವನಂತಹ ದೇವರ ಹಾಗಿರುವೆ ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಾಬೂಜಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಜಾತ ರಾಮಾಯಣ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ: ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ರಾಮನಲ್ಲ, ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಅವತಾರವಾದ ಪಾಬೂಜಿ. ಮತ್ತೆ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಲ್ಕು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ/ಪಾಬೂಜಿ ಅಲ್ಲ. ಸದಾ ಅಫೀಮಿನ ಮತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಅವನ ದಳಪತಿ ಧೇಬೋ ಎಂಬ 'ಕೆಳಜಾತಿ'ಯವ. ಇಂತಹ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ

ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೩:೨. ದೈವೀಕರಣ-ಮಾನುಷೀಕರಣ ಕರ್ಷಣ:

ವಿಪರ್ಯಾಸದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯನಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ - ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದವರ ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ವವಿರೋಧ, ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಶಿವನ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಅವತಾರವೆಂದು, ''ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಂಡ... ಪಾತಾಳಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಾದಪೂಜೆ ಮೇಘ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪೂಜೆ'' ಪಡೆಯುವವನು ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಅವನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಅನುದಿನ ಕೊರಗೆಂದರೆ ''ಕಾಸಿನ ಧೂಪ ಹಾಕುವರಿಲ್ಲ, ಕರವೆತ್ತಿ ಕಯ್ಯ ಮುಗಿಯುವವರಿಲ್ಲ'' ಎಂಬುದು. ಇತರ ದೇವರುಗಳ ಒಕ್ಕಲಾದವರನ್ನು ಕಾಡಿ, ಬೇಡಿ, ಹೆದರಿಸಿ, ಅಷ್ಟೈಶ್ವರ್ಯದ ಪ್ರಲೋಭನವನ್ನು ನೀಡಿ, ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದೇಶ್ವರ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ; ತನಗೊಂದು ಒಕ್ಕಲು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಇತರ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾನೆ; ಒಕ್ಕಲಾಗುವವರು ಒಡ್ಡುವ ಶರತ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸ್ವಯಂಭೂ, ''ಜಗಂಜ್ಯೋತಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡಯ್ಯ''; ಅಂತಹ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ''ಈಗ ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೆ ನಾನು ಹೋಗಬೇಕು'' ಎಂದು ಸದಾ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ''ಮಗನೆ, ನರಲೋಕದ ಆಟ ನನಗೆ ಇಂದಿಗೆ ಸಾಕಾಯ್ತು'' ಎಂದು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ''ನಾನಿನ್ನೂ ಈಗ ಹೊಸ ದೇವರಾಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆ'', ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತಡವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸಂತೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನ ಒಂದು ಅವತಾರವಾದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕೋಮಾಲಿಯೆಂಬ ತರುಣಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಆಟ ಆಡಿ ವೇಷ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ಒಂದು ಪಾಳುಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾ, ತಗಣಿ- ಚಿಕ್ಕಾಡಗಳಿಂದ ಕಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ನೋಡಲು ಅವಳ ತಿಪ್ಪೇಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಾಂಗಿಕ ನಾಯಕನಾದ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರನಾದ ಲೋರಿಕ್ ತನಗೆ ವಿವಾಹವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿವಾಹಿತ ಸ್ತ್ರೀ ಚಂದಾಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ, ಅವಳೊಡನೆ ಮನೆ-ಮಕ್ಕಳು-ಊರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ದೈವೀಕರಣ-ಮಾನುಷೀಕರಣ-ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಜಾನಪದ ನಾಯಕರು ಸದಾ ಓಲಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

೩:೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ-ಸ್ಥಳೀಯ ಕರ್ಷಣ

ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತ ಮುಂತಾದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷದಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತವೆ, ರೂಪಾಂತರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ, ಇದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾದರೂ ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದರೆ ಪಾಲ್ನಾಟಿ ವೀರುಲ ಕಥಾ ಮತ್ತು ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಕಥನಗಳು. ಪಾಲ್ನಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಹೊರ ರಚನೆಯಿದ್ದರೂ ವಿವರಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗುತ್ತವೆ: ಪಗಡೆಯಾಟದ ಬದಲು ಕೋಳಿ ಅಂಕ, ಕುತಂತ್ರಿ ಶಕುನಿಯ ಬದಲು ಮಂತ್ರವಾದಿನಿಯಾದ ನಾಯಕುರಾಲು, ಇತ್ಯಾದಿ. ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಜಾತಿಸಂಘರ್ಷ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥನದುದ್ದಕ್ಕೂ 'ರಾಜು' ಮತ್ತು 'ವೇಲಮ' ಸಮುದಾಯ ಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವೇಷ-ತಿರಸ್ಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಕಥನ ಕೂಡಾ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಾಯಕರಾದ ಅವಳಿ ಸಹೋದರರು ಕೌಂಟರ್ ಜನಾಂಗದ ದೈವಗಳು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಗಾಯಕರು ಅವರನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದವರೆಂದು ಅವರನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ, ಇಡೀ ಕಥನ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲಜಲಗಳನ್ನು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ- ಕೊಂಡಾಡುತ್ತದೆ.

೩:೪. ನಿಸರ್ಗ-ಮಾನವ ಕರ್ಷಣ:

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಗಾಯಕರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು. ಪರಿಣಾಮತಃ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇವರುಗಳ ಕಥನಗಳು ಮಾನವಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನಾಗರಿಕತೆ ಬೆಳೆದಂತೆ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಿಗೂ ಕೃಷಿಕರಿಗೂ ಸಂಘರ್ಷ ಅನಿವಾರ್ಯ, ಕೃಷಿಗೆ ಭೂಮಿ ಬೇಕಾದಾಗ ಕಾಡು ಕಡಿದೇ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಡು ಕಡಿಯುವುದೆಂದರೆ ಕಾಡನ್ನೇ ನೆಚ್ಚಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಮಾನವ

ಸಮುದಾಯಗಳು, ಮೃಗಪಕ್ಷಿಗಳು, ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡಿದಂತೆ. ಈ ವಸ್ತುವು ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ತಮಿಳಿನ ಅಣ್ಣನ್‌ಮಾರ್ ಕತೈ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಾದ ವೆಟ್ಟುವ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಕರಾದ ಕವುಂಟರ್ ಜನಾಂಗ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ. ಮೊದಲನೆಯ ಪೀಳಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಿಗೆ ಚೋಳರಾಜನು ಅಪಾರಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಹುಮಾನವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ, ಮತ್ತು ಅವನು ಆ ಭಾಗವನ್ನು ಶ್ರಮ-ಸಾಹಸಗಳಿಂದ ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ಭೂಮಿ ಕೃಷಿಗೆ ಮುಡಿಪಾದಾಗ ಅತಂತ್ರರಾಗುವ ವೆಟ್ಟುವರ್ ಸಮುದಾಯ ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಕವುಂಟರ್ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಮೂರನೆಯ ಪೀಳಿಗೆಯ ಅವಳಿ ಸೋದರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧವೇ ನಡೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಿಗೂ ಅಪಾರ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಂಡಾ ಬೆಕ್ ದಾಖಲಿಸುವಂತೆ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಸ್ತು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪೆರುನ್ ಕತೈ ಎಂಬ ಜೈನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾನವ-ನಿಸರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕಥನಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಗಾದ್ರಿ ಪಾಲನಾಯಕನ ಕಥೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳಾದ ಪಾಲನಾಯಕನಿಗೂ ಹುಲಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದ ವೇರ್ಪಟ್ಟು, ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಹುಲಿಮರಿಗಳು ಪಾಲನಾಯಕನ ಮತ್ತಿತರ ಗೊಲ್ಲರ ದೊಡ್ಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಆಟವಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಒಂದು ದಿನ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ನಾಯಕನ ತಮ್ಮ ಆ ಒಪ್ಪಂದ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಹುಲಿಮರಿಗಳನ್ನು ಗುಂಡಿಟ್ಟು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹುಲಿಗಳು ದೊಡ್ಡಿಯ ಪಶುಗಳು ಮತ್ತು ಆಳುಗಳನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತವೆ ಕೊನೆಗೆ ಆಗುವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಹುಲಿಗಳು ಮತ್ತು ಪಾಲನಾಯಕನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮಾನವರು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದರೆ ಫಲವಂತಿಕೆ. ತಂದೆ ಗರ್ಭಿಣಿ ಕಾಮಧೇನುವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಕೊಂದುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಗನಿಗೆ ಬಹುಕಾಲ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ, ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳ ಸಲಹೆಯಂತೆ, ರಾಜ ಮತ್ತವನ ಏಳು ಜನ ರಾಣಿಯರು ಅರಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆದು, ನಾಲ್ಕು ದಾರಿಗಳು ಕೂಡುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲ ಅಗೆದು, ಬೀಜ ಹಾಕಿ, ನೀರು ಸುರಿದು ಒಂದು ಹಣ್ಣಿನ ತೋಟವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮರಗಳು ಬೆಳೆದು, ಕಾಯಿ ಬಿಟ್ಟು ಹಣ್ಣಾದಾಗ ನಾನಾ ಕಡೆಗಳಿಂದ ವಿವಿಧ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವು ಹಣ್ಣು ತಿಂದು, ಅಲ್ಲೇ ಮರಿ ಮಾಡಿ, ಹಾಡಿದಾಗ ರಾಜನಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾನವರ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳ ಫಲವಂತಿಕೆ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬಂತಹ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ರೂಪಕ ಈ ಕಥೆ.

ಅರಣ್ಯ-ಗ್ರಾಮ ಸಂಘರ್ಷ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ, ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸದೊಂದನೆ – ಆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಮಾನವಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅಭಿಜಾತ ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಇಂದ್ರಪ್ರಸ್ಥವೆಂಬ ಹೊಸ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಾಂಡವರು ಖಾಂಡವವನವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಖಾಂಡವವನದಹನದಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮರಗಿಡ-ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಪಕ್ಷಿಗಳು ಸುಟ್ಟು ಕರಗಲಾಗುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾವ ವಿಷಾದವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಅರಣ್ಯನಾಶ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ: ಕುಶನು ತನಗಾಗಿ ಕುಶಸ್ಥಲಿ ಎಂಬ ನಗರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಯಾವ ಮೌಖಿಕ ರಾಮಾಯಣ- ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಖಾಂಡವವನ ದಹನ ಮತ್ತು ಕುಶಸ್ಥಲಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಿಡಮರಗಳು, ಪಶು-ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳು, ಮೃಗ- ಪಕ್ಷಿಗಳು, ಬೆಟ್ಟ-ಗುಡ್ಡಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಾನವನಿಗಿರುವಷ್ಟೇ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುವ ಹಕ್ಕಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಹಕ್ಕನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅಪಾಯಕ್ಕೀಡುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ, ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿ ದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.

೩:೫. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ:

ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಕರ್ಷಣದ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವುಗಳ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಕಡೆ ಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಭಾವಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ, ಪುರುಷರಷ್ಟೇ ಸಮನಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೌರವ – ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ

ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಉಸಿರಾಡುತ್ತವೆ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತವೆ, ನರಳುತ್ತವೆ.

ಮುಂದುವರೆಯುವ ಮೊದಲು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಹಿಲ್ಟೆಬೇಟೆಲ್ ಮತ್ತು ಕೋಮಲ್ ಕೊಠಾರಿ ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರೆಲ್ಲರೂ 'ದುರ್ಗೆ'ಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂದು ಮತ್ತು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಪುರುಷಜಾತಿಯ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನ್ಮತಳೆದವರೆಂದೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದ್ರೌಪದಿಯ ಪಾತ್ರ ಮಾತ್ರ. ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನೇನೋ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು (ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ) 'ಲಯಕಾರಿಣಿ' ಯೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ದಿಟ; ಆದರೆ, ಇದೇ ತೀರ್ಮಾನ ಇತರ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ, ಸಂಕಮ್ಮ, ಮಾಂಚಾಲಾ, ದೇವಲ್, ಚಂದಾ, ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು 'ಪತಿನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು 'ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ' ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪರ ನಿಲುವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಶಿಷ್ಟ-ಲಿಖಿತ-ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ದನಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ತಮ್ಮನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ಗಂಡನಾದ ನೀಲೇಗೌಡ ಬೇಟೆಗಾಗಿ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಕಾಡಿ ಹೋಗಬೇಕಾದಾಗ, ತನ್ನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿ ಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರುತ್ತೇನೆಂದು ''ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ'' ಕೊಡಲು ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ, ''ನಾನು ಪತಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ಮೇಲೆ ನನ್ನ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮ ಏನಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾ, ಸಂಕಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನು ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸೂಜಿ ಹಾಕಿ, ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಗ ಹಾಕಿ, ಅವರ್ಣನೀಯ ಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟಾಗಲೂ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ, ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕುಂದು ತರುವಂತಹ ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತೆಯಂತೆ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯ, ಜಲದಿವ್ಯ, ನಾಗದಿವ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಒಂಬತ್ತು ಬಗೆಯ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಶೀಲವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ, ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಏಳು ದಿವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸಲು ತಾಯಿಯನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪತಿಯ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಸಿರಿದೇವಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ತಾನೊಬ್ಬಳೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಕೊನೆಗೆ ಗಂಡನೇ ಬಂದು, ತನ್ನ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅರಮನೆಗೆ ಮರಳಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವಳು ಅವನೊಡನೆ ಮರಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಕನ ಗೆಲುವು ಸ್ತ್ರೀಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅವನು ನೇರವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಬಯಲುಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು.

ತುಳು ಕಾವ್ಯದ ಸಿರಿ ಪುರುಷಪರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವೇಶ್ಯಾಲೋಲನಾದ ತನ್ನ ಪತಿ ತಂದ ವಸ್ತ್ರಾಭರಣಗಳನ್ನು ಅವಳು ಮುಟ್ಟಲೂ ಹೇಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬಂಡೆಗಲ್ಲಿನಂತಹ ಮನೋಬಲ ಎಷ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ, ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನಂತೆ ಗಂಡ ಅಜ್ಜನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬರದೆ ಹೋದಾಗ, ತಾನೊಬ್ಬಳೇ, ಆ ಗುರುತರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ, ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡನಿಗಿರುವ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಸ್ವತಃ ವಿಚ್ಛೇದನ ಕೊಟ್ಟು, ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೃಷ್ಣ ಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯದ ಸಿರಿದೇವಿ, ಪಾಲ್ನಾಟಿಯ ಮಾಂಚಾಲಾ, ಕುಮಾರ ರಾಮದ ರತ್ನಾಜಿ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದ, ಅದಮ್ಯ ಮನೋಬಲದ ಅಸಾಧಾರಣ ರೂಪಕಗಳು.

ಆದರೆ, ಇದು ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರ; ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವೂ ಇದೆ – ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಮುಖ. ಸಂಕಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನಲ್ಲ; ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ ದಿವ್ಯಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿರಿ ತನ್ನ ಮೊದಲನೆಯ ಪತಿಯನ್ನು ತಾನೇ ತೊರೆದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರಳಾಗಿರಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ವಿವಾಹಿತನಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪುರುಷನನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಾಸಿಕ ಋತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಸವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು 'ಮೈಲಿಗೆ' ಯೆಂದು ಕರೆದು ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಊರ ಹೊರಗಿರಬೇಕೆಂದು ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೇಶ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದ ಪತಿಯನ್ನು ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸದಾ ದೂರವಿರಿಸುವ ಮಾಂಚಾಲಾ ಅವನು ಸತ್ತ ಕೂಡಲೇ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಕೇಳದೇ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂಬ ಬೇಸತ್ತ ಕೇಲಮ್ ಅವನನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ತನ್ನ ಸೋದರಳಿಯನಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಅವನು ಸತ್ತ ಕೂಡಲೇ ತಾನು ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಇತರ ದೀರ್ಘ ಕಥನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ: ತಾನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬರಲೆಂದು ಮಾವನೇ ತನ್ನ ನವ ವಿವಾಹಿತೆಯಾದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವುದು ('ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ', 'ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ', 'ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ', ಇತ್ಯಾದಿ); ಕೋಟೆ ಗೋಡೆ ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ತಾನೇ ಬಲಿಯಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀ ('ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ'); ಗಂಡ ಸತ್ತನಂತರ ಸಹಗಮನ ಅಥವಾ ಅನುಗಮನ ಮಾಡಿ 'ಸತಿ'ಯರಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ('ಮಹಾಸತಿ ವೀರ ತಿಮ್ಮವ್ವ', 'ಮಹಾಸತಿ ತಾಡಿ ನಾಗಮ್ಮ', 'ಮಹಾಸತಿ ಕಾಟವ್ವ' ಇತ್ಯಾದಿ). ಈ ಬಗೆಯ ಕಥನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀಯ ಇಂತಹ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಪುರುಷನಿರ್ಮಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಗಾದೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಬೀತುಮಾಡುತ್ತವೆ: ''ಸೊಸೆ ಸತ್ತರೆ ಸೋಬಾನ ಮಗ ಸತ್ತರೆ ಮನೆ ಹಾಳು.'' ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರೂರ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ನೀರು, ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದ ಜೀವಾಧಾರವಾದ ವಸ್ತುಗಳೇ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಸಾವಿನ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಂದ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಣೆಯ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ, ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ, ಸಿಡಿಯಾಟ ಅಥವಾ 'ರಕ್ತ ಚೆಲ್ಲುವ ಹರಕೆ', ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ 'ಈ ರೀತಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ, ಹಿಂಸಿಸುವ, ಅವಮಾನಿಸುವ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ಸುಪ್ತ ಒತ್ತಡಗಳೇನು'.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಮಹತ್ತರ ಅಥವಾ ಹುಚ್ಚು ಭೀತಿ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಜಾನ್‌ಸ್ಮಿತ್ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

''ಭಾರತೀಯ (ಮೌಖಿಕ) ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಜಗತ್ತು ಪುರುಷ ಜಗತ್ತು.

ಸ್ತ್ರೀಯ ಕಾಮೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ತಣಿಸಲಾರರು; ಕಾಮವಶಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಹಾಗೂ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ಪರಿಗಣನೆ ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ-ಎಂಬಂತಹ ಆರ್ಷೇಯ ನಿಲುವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಶ್ಲೋಕ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ, ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ದ್ರೌಪದಿಯ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ ಕವಿ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ):

''ಸುಂದರಂ ಪುರುಷಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಪಿತರಂ ಭ್ರಾತರಂ ಸುತಂ
ಯೋನಿರ್ದ್ರವತಿ ನಾರೀಣಾಂ ಸತ್ಯಂ ಬ್ರೂಮೀಹ ಕೇಶವ''

(ಅರಣ್ಯಕಾಂಡ: 'ಜಂಬೂಫಲ ಪ್ರಸಂಗ')

ಪ್ರಾಯಃ, ಈ ನಿಲುವೇ ಮನುವನ್ನು ''ನ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮರ್ಹತಿ'' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಕಾರಣಗಳೇನೇ ಇರಲಿ; ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸದಾ ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೀತೆ-ಶಕುಂತಳೆಯರನ್ನು ಶಿಷ್ಟ-ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಮ್ಮೆ ಸೀತೆಯಂತೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದುರ್ಗಿಯಂತೆ, ಪತಿನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗೌರವ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸದಾ ಓಲಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಥವಾ, ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಇಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಈ ಕಥನಗಳ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಪುರುಷರಿಂದ ಮತ್ತು ಪುರುಷರಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಥನಗಳೂ ದರ್ಶಿಸುವ ಒಂದು ಸಮಾನ ಆಶಯವೆಂದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅತೀವ ಭೀತಿ... ಪುರುಷ-ಶಕ್ತಿ ಯ ಮೂಲವನ್ನೇ ಸ್ತ್ರೀಯ ಲೈಂಗಿಕತೆ ನಾಶಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬ ಭೀತಿ.''

''ಹೀಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ರೀತಿ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಮೊದಲಿನ ಮೂಲ ನಿಲುವು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಬಹುತೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವೆಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು - ಪುರಾಣಗಳು

ಡಾ. ರಾಗೌ

ಜನಪದ ಗದ್ಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಇತ್ತ ಕಥೆಯಂತೆ ಭ್ರಾಮಕವೂ ಆಗದೆ, ಅತ್ತ ಪುರಾಣದಂತೆ ದೈವಿಕವೂ ಆಗದೆ ಇರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಯೊಂದರ ಕಥೆಯೇ ಐತಿಹ್ಯ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಸುತ್ತ ಅದ್ಭುತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೆಳೆದು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿಯುವಾಗ ಕಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಇದು. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಆದರೆ ಇಂಥದೇ ಐತಿಹ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ 'ಲೆಜೆಂಡ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯ ಕಥನಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಅಂದರೆ ಸಾಧು ಜೀವನ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಲೆಜೆಂಡ್' ಎಂಬ ಪದ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಲ್ಯಾಟಿನ್ನಿನ 'ಲೆಜೆಂಡಾ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಪಠಿಸಬಹುದಾದದ್ದು' ಎಂದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಾಧುಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರಾಧನ ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧು ಜೀವನದಿಂದ ಆಯ್ದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪಠನೆಗಳ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಾಧುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಯುರೋಪಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು 'ಲೆಜೆಂಡ್' ಪದವನ್ನು 'ಸೆಯಿಂಟ್ ಲೆಜೆಂಡ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತಗೊಳಿಸಿದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಏನೋ ಅನೇಕ ಐರೋಪ್ಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಐತಿಹ್ಯದ ಮೂಲವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಸ್ವತಃ ಸಾಧುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಜರ್ಮನ್ ಪದ 'ಸೇಜ್'ನ್ನು ಬಳಸಿದರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ಪದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದೆರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ನೀತಿಕಥೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಉಳಿದ ಕಥೆಗಳು ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದುವೆಂದು

ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆಧುನಿಕ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಆರ್ಷೇಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಅವುಗಳನ್ನು ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಜಾನಪದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಿಂದ ಬಂದ ಕಥೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಂಠಸ್ಥವಾಗಿ ಬಂದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವೂ ಸರಳವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಕ್ರಮೇಣ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ದೀರ್ಘವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೂ ಆದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಿವರಣೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿವರಣೆ ಆಮೇಲೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಏಕಾಶಯಗಳ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದವು. ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಶಯಗಳ ರಚನೆಗಳು ತೀರ ಅಪರೂಪ.

ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ನಿಜ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟುಕಥೆಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಕಟ್ಟುಕಥೆಗೆ ಯಾವುದು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಐತಿಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಥಳೀಯವಾದುದು, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮಂಜಸತೆಯನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಬೆನ್ನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇದು 'ಬೋಧಪರ'ವಾದುದು, ಕೋಹ್ಲರ್ ಪ್ರಕಾರ 'ಜನತೆಯ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸದ ಪತ್ರಾಗಾರ'ವಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಲ್ ವೆಹ್ರಮನ್‌ರ ಪ್ರಕಾರ 'ನಾಟಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ'ಯಾಗುವುದು.

ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಜೂಕಾದ ಶೈಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟು ಒಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧ ಸರಪಣಿಗೆ ಕಥನಾಂಶಗಳನ್ನು ಸರಿಹೊಂದಿಸಿದಂತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಐತಿಹ್ಯ ತೀರ ಬದಲಾಗುವಂಥದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಂಥದು. ಈ ಅಗತ್ಯಗಳು ಐತಿಹ್ಯದ ಕಥನಾಂಶಗಳನ್ನೂ, ಅದರ ಸಂದೇಶವನ್ನೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾ ಪುನರ್‍ರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಸರಳ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಬಹು ಘಟನಾತ್ಮಕ ಕಥನದವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವೊಂದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಐತಿಹ್ಯ ರಂಜನೆಗಾಗಿ ಹೇಳುವಂಥದಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಲು, ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಮತ್ತು ಅಪಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಜನರು ಸನ್ನದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಸಲು ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣ, ಜೀವಿತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಐತಿಹ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯವಹರಿಸುವಂಥದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರವೊಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಮುಂದೆ ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿ ತೋರುವುದಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಯ ನಾಯಕನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನಿಲ್ಲುವಂಥದು. ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವಂಥದು; ಜನಪದ ಕಥಾನಾಯಕನ ಹಾಗೆ ಬೇರೊಬ್ಬರ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದರ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಂಥದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಐತಿಹ್ಯ ಅಸಾಧಾರಣ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಮರಣೀಯ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಐತಿಹ್ಯ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವಂಥದು. ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂಥದು ಮತ್ತು ನಿಜವಿರಬಹುದೆಂದು ನಂಬಿ ಬಂದಂಥದು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಲೇಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಭ್ರಾಮಕ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳೆರಡೂ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುತ್ತವೆ.

ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು, ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಕಥೆಗಾರಿಕೆ ಇರುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಭಾಷಣೆ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಸಕ್ತ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ನಡುವೆ, ವಿರಾಮದ ವೇಳೆ ಅಥವಾ ಕೆಲಸದ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವೀರರ, ದೇವರುಗಳ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷಗಳ ವಿಚಾರ ಕಂಡು ಬಂದು, ಆ ಮೂಲಕ ಐತಿಹ್ಯ ಕಥೆಗಳು ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾಗಲಿ, ನಯಗೊಳಿಸುವುದಾಗಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಧಿಸಿದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತಾಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಥೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯ.

ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಈಗ ಬರಬಹುದು. ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರದ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು: ಸೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅದರ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ, ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಭಾಗದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳಾದುದರಿಂದ, ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೂ ಪುರಾಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಾ ದೇಶದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಕಿನ್ನರ, ದೆವ್ವ, ಪಿಶಾಚಿ, ರಾಕ್ಷಸ ಮೊದಲಾದ ಅತಿಮಾನುಷ ವಿಷಯಗಳು ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವಸ್ತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವಸ್ತು ಇಡಿಯಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಗುಂಪಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಗಣ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದಿರುವಂಥವು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ತಲೆಮಾರುಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಮೂಲವೂ ಅಸಂಬದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದುಂಟು.

ಇದಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಈ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳೂ ಒಂದೇ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಿತಿಯೊಂದು ೧೯೬೩ರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿತು: ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಥೆಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಪೌರಾಣಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ವೀರರ ಪುರಾಣಗಳು. ಮೊದಲ ಭಾಗದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ, ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲ, ಗಮನಾರ್ಹ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಷಯ, ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಭೂರಚನೆ, ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಇವು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಷಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿ ಪ್ರದೇಶವೂ ತನ್ನದೇ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕುರಿತ ಕಥೆಗಳು, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದುಂಟು. ಮೂರನೆಯ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 'ನಂಬಿಕೆ-ಐತಿಹ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವಂಥವು. ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ, ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪು ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಘಟನೆ ವಿಘಟನೆಗಳಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇವು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಭಾಗದ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಆಮೇಲೆ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಗಳು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

ಈ ಬಗೆಯ ವಿಭಜನೆಗಿಂತ ವಿತರಣೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಸಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಳವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಸ್ಥಳೀಯ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೊ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೊ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಳದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿದವು. ವಲಸೆ ಹೋಗದಿರುವುದು ಇವುಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಿಧವಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕಾಣಬರುವುದೂ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಬಹುಮೂಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು 'ಕೌಟಂಬಿಕ ಐತಿಹ್ಯ'ಗಳು. ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವು ಸೂಚಿಸಿ ಅಳುವ ದೆವ್ವಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಾಪ್ಪೆಯವರ ಮಾತಿನಂತೆ, ದೆವ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಅವು ನಿಯತಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ

ಐತಿಹ್ಯದ ಜನಪ್ರಿಯಭಾಗ. ಆದರೆ ದೆವ್ವ ನಿಶ್ಚಿತ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳೇನೂ ಕಾರಣ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ತಿಳಿವಿಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾ ಯ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಇವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇತಿಹಾಸದಂತೆ ತೋರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳೂ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಇತಿಹಾಸ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರದಿದ್ದರೂ, ಐತಿಹ್ಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅರ್ಧ-ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತ ರಾಜರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ವೀರರು, ಮನೆತನದ ಬಿರುದುಗಳು, ಧ್ವಜಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಯುದ್ಧ ವಿಷಯಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯೈತಿಹಾಸಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪೆಂದರೆ ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಪದವೊಂದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ, ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಇದು. ಊರು, ಸ್ಥಳ, ನದಿ, ಬೆಟ್ಟ, ಗುಡ್ಡ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಅಪರಿಚಿತ ಹೆಸರೊಂದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ತಪ್ಪು ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗವೆಂದರೆ 'ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಐತಿಹ್ಯ'ಗಳದು. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅಂಶ ಇರುವುದಾದರೂ, ಇದರಲ್ಲಿ ಅದೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ, ನಕ್ಷತ್ರಗಳ, ಸಸ್ಯಗಳ ಮತ್ತು ಮಾನವಕುಲದ ಮೂಲ ಹಾಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಇವು. ಈ ವಿವರಣೆಗಳೇ ಕ್ರಮೇಣ ಕಥೆಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕಥೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಇವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನೋ ಕಾರಣವನ್ನೋ ನೀಡುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಇವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಿಗಾದರೂ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಐತಿಹ್ಯ, ಅದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿ ಅಥವಾ ಘಟನೆ ಇರಬಹುದಾದರೂ, ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ; ಅದರ ಒಟ್ಟು ತಿರುಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆಶಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು' ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದವು. ಇವು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ದೀರ್ಘವಿರುವ, ಆದರೆ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಗದ್ಯಕಥನಗಳಿವು. ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಪರಿಮಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಶಯಗಳು ಬಹಳವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸ್ಥಿರವಾದವುಗಳು. ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಲಾರವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಹುಮೂಲಸೃಷ್ಟಿ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಹರಡುವಿಕೆ, ದುರ್ಗಾಭಾಗವತರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು, ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಿಂತ ಪರಿಮಿತವಾದುದು. ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಕಾಣಬರುವ ಮೂಲಭೂತ ಭಾವನೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮನುಷ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸರ್ವಚೇತನವಾದ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಚಂದ್ರಹಾಸನ ಕಥೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ವಿಕ್ಟಿಮ್ಸ್ ಲಾಸ್ಟ್ ವರ್ಡ್ಸ್' ಎಂಬ ಕಥೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವ ಈ ಕಥೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಅನಂತರ ಇತರ ಕಡೆಗಳಿಗೆ ಹರಡಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿ, ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ವಲಸೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇವು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಬಹುದು. ಆಯಾ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಕೆಲವೊಂದು ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲವಾಸನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಇರಬಹುದು. ಕೆಲವೇಳೆ ಹೆಸರಿನ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಂತಹ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡಬಹುದು.

ಇವು ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೆನ್ಫೆ 'ಭಾರತೀಯ ಮೂಲ' ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಕಥೆಗಳು ಇತರ ಕಡೆಗೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೌದ್ಧಮಿಶನರಿಗಳ ಮೂಲಕ. ಆದರೆ ಬೆನ್ಫೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡುದು ಜಾತಕ, ಪಂಚತಂತ್ರ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ರೂಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು. ಆದರೆ ವಾಚಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ

ಪ್ರಚಾರವೇ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕಾರಣ ಇರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳು ಮಾತ್ರ ವಲಸೆ ಹೋದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಇಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕರು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಾದ್ಯಂತ ಹರಡಿರುವ 'ಈಡಿಪಸ್' ಐತಿಹ್ಯವನ್ನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಸ್ಥಳೀಯಐತಿಹ್ಯ ಪರಿಮಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರಿಯಾದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತದ್ದು, ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ವಲಸೆ ಹೋದದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಬಹುಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಏಕಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಆದರೂ ಕೆಲವು ಸಾರಿಯಾದರೂ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೆರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಪಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಭಾಸದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಮೂಲವಸ್ತುವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ದಾಖಲೆಗಳಿಗಿಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಾಗ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳೇ ಐತಿಹ್ಯದ ಹಲವು ಕಥೆಗಳಿಂದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೂ ಪುರಾಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಎರಡನೆಯ ವಿಷಯ. ಐತಿಹ್ಯದ ವೀರನ ದೊಡ್ಡತನವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅತಿಶಯಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ರಾಮ,ಕೃಷ್ಣ ಮೊದಲಾದವರು ಪುರಾಣವೀರರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಾಗಿರುವುದು. ಬಹುತೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿವೀರರು ಪೌರಾಣಿಕವಾದುದು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹಳೆಯ ಧರ್ಮನಾಶವಾಗಿ ಹೊಸಧರ್ಮವೊಂದು ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ, ಮೂಲ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಅವನತಿ ಪಡೆದು ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದಿದೆ. ಇದು ಪುರಾಣಗಳು ಒಡೆದು ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳಾದುವು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪುರಾಣ ಕಥೆಯ ಪಾತ್ರಗಳು ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಶಕ್ತಿಗಳು; ಉದ್ದೇಶ ವಿವರಣೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ವೀರರನ್ನು ಕುರಿತವು. ಈ ವೀರರ ಕಥೆಗಳು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಭ್ರಾಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯಾಂಶ ಎಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆ ಎಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಇಲ್ಲಿಯ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವರ್ಣರಂಜಿತ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಇವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದಂತಿಲ್ಲ. ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ವ್ಯಾಪಕ ಸಂಶೋಧನೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಇನ್ನೂ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನೇರವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದಲ್ಲದೆ, ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಕಥನಗೀತೆಯೊಂದರ ಮೂಲವಸ್ತು ಐತಿಹ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಾವ್ಯವೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಸಮಾವೇಶದಿಂದಾದುದು. ಕನ್ನಡ ಜನದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ 'ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ' ಮತ್ತು 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಪಾತ್ರ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಲು ಕಲ್ಯಾಣ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಥಾಭಾಗ ಐತಿಹ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ಮತ್ತು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಐತಿಹ್ಯಗಳ ವೀರರಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಮಾರ್ಪಾಟು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯರೂಪದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೇವರು, ಧರ್ಮದಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಭಯವೇ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ದೇವರು

ಒಡಮೂಡುವಿಕೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯಂತಹ ವಿಷಯಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಬ್ಬಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಬ್ಬಗಳೂ ಜಾತ್ರೆಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡ, ನದಿ, ಕೆರೆ, ಕೊಳ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳು ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾನವ ತನ್ನದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಥೆಯ ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿ ದೆವ್ವದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳೂ, ಊರ ಹೆಸರುಗಳೂ, ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನದಂತಹ ವಿಚಾರಗಳೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಕಲ್ಪಕತೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಮುಪ್ಪುರಿಗೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಬಹುತೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಸೇರಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ.

ಕನ್ನಡದ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಒಡಲಿನಿಂದ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೀತಿಯೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಉದಾರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟದ ಕೈವಾಡವಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಲವಾರು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ತಳಹದಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನರ ಪೌರಾಣಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆ. ನಮ್ಮವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸುವ ವಿಧಾನ ಕನ್ನಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಗ. ವಿಷಯಗಳ ವೈಭವೀಕರಣ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಯಥೇಚ್ಛ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣರೂಪದ ಪ್ರವಾಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೊರೆಯುವುದು ದುರ್ಲಭ. ಆದರೆ ಇದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೊ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ, ಕೆರೆ, ಕೊಳಗಳ ಮೇಲಿನ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಳವನ್ನು ಕಂಡರಿಯವೆಂದೊ, ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಹೋದವರಿಗೆ ಕೇಡು ತಪ್ಪದೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡವಪುರ ಸಮೀಪ ಕಾವೇರಿ ನದಿಯ ನಡುವೆ ಕಂಡು ಬರುವ ಪುಟ್ಟದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಗೌತಮ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅಥವಾ ಗೌತಮಗಿರಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಅಹಲ್ಯೆಯು ಶಾಪವಿಮೋಚನೆ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಳಂತೆ. ಈ ಗುಡಿಗೆ ಈಶಾನ್ಯ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕೊಳವೊಂದಿದೆ. ಅಹಲ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಬಂದ ಇಂದ್ರನ ಬಂಗಾರದ ರಥ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಕೊಳದ ತಳದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಇದೆ ಎಂಬ ವದಂತಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಳಲಿ ಗಿಡ್ಡಮ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜಾತ್ರೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜನರು ತೇರನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ನಿಂತರಂತೆ. ಆಗ ಗಿಡ್ಡಮ್ಮ ತನ್ನನ್ನು ನೋಡದೆ ತೇರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರಲ್ಲ ಎಂದು ಕುಪಿತಗೊಂಡು, ತೇರನ್ನು ಒದ್ದುಬಿಟ್ಟಳಂತೆ. ಅದು ಉರುಳಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಭಾರಿ ಹಳ್ಳದ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಯಿತು. ಈಗಲೂ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಡುವಿನಿಂದ ವಾದ್ಯ ಮತ್ತು ಗಂಟೆಯ ದನಿ ಕೇಳುತ್ತದೆಂದು ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಇಂಥದೇ ಕತೆ ಗುತ್ತಲು ದೇವಮ್ಮನ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ದೇವಮ್ಮನಿಗೆ ಕಂಚಿನ ರಥ ಮತ್ತು ಕಂಚಿನ ಹೆಬ್ಬಾರೆಗಳಿದ್ದವು. ಹಬ್ಬ ನಡೆಯುವಾಗ ರಥವನ್ನು ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತಲೂ ಎಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಹೆಬ್ಬಾರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದನಿಗೂಡುತ್ತಿತ್ತು. ಒಮ್ಮೆ ಮುಟ್ಟುತಟ್ಟಾಗಿದ್ದುದರ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಕಂಚಿನ ತೇರು ಮತ್ತು ಹೆಬ್ಬಾರೆಗಳು ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೆ ಕೊಳಕ್ಕಜೆ ಮುಳುಗಿಕೊಂಡವಂತೆ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ರಾತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಚಿನ ತೇರು ಮತ್ತು ಹೆಬ್ಬಾರೆಗಳ ಶಬ್ದ ಕೇಳುತ್ತದೆಂದು ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮಹಿಮೆಯೊಡನೆ ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲ ನಿದರ್ಶನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳ ಬಾಳಿಕೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ಆಮೇಲಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಬಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕಾರ; ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ ಕೂಡ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗಳ ಏರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು. ಕೆರೆಯ ಏರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಬಲಿಯಾದ ಕಥೆಯೊಂದು ನಾಗಮಂಗಲ ಸಮೀಪದ ಸೂಳೆಕೆರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ರಾಜನ

ಸೂಳೆಯೊಬ್ಬಳು ರಾಜ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೆರೆಯ ಏರಿ ನಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಬಲಿಯಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೆರೆಯ ಏರಿ ಕುಸಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ದೇವತೆ ಅವನ ಸೂಳೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವಂತೆ ಹೇಳಿತು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರಳಾದ ಸೂಳೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ರಾಜನಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಸೂಳೆ ತನ್ನನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧಳಾದಳು. ಸೂಳೆಯನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ ಮಂಗಳವಾದ್ಯದ ಸಮೇತ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಕುಸಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೆರೆಯ ಏರಿಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಜೀವಂತ ಸಮಾಧಿಯಾದಳು. ಹೀಗೆ ಸೂಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಬಲಿಯಾದ ಕೆರೆಗೆ ಸೂಳೆಕೆರೆಯೆಂದೇ ಹೆಸರಾಯಿತು.

ಕೆರೆ ತೋಡಿ ನೀರು ಬರದಿದ್ದಾಗಲೂ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಹಲವಾರು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಪ್ರಚುರವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವವಳು ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಕಿರಿಯ ಸೊಸೆ' ಯಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆ' ಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕಥೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ; ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವರು. ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆ ಬಲಿಯಾದರೆ ಸಂತತಿಗೆ ತೊಂದರೆಯೆಂದು, ಕಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಭಾಗೀರಥಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತುಕಥೆ ನಡೆದಾಗಲೂ ಭಾಗೀರಥಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಳು. ಬಲಿಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ತೌರುಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಳು. ಇವಳ ನೋವನ್ನು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾಗೀರಥಿ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಗೆಳತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದಳು. ''ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರಗ್ಹಾರ ಕೊಡುತಾರಂತೆ'' ಎಂಬುದು ಅವಳ ನೇರಮಾತು. ಅಷ್ಟೇ ನೇರವಾಗಿ ''ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಹಾಂಗ ಇರಬೇಕು'' ಎಂದು ಗೆಳತಿ ಹೇಳಿದಳು. ಈ ಮಾತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒತ್ತಾಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಣಗಿದ್ದ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ನಡೆದು ಬಂಗಾರದ ಬಟ್ಟಲನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಭಾಗೀರಥಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಕ್ರಮಕ್ರಮೇಣ ನೀರು ಏರಿ ಅವಳು ಜಲಸಮಾಧಿಯಾಗುವಳು. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದಂಡಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಮಾದೇವರಾಯ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದನು. ಹೆಂಡತಿ ಕೆರೆಗೆ 'ಹಾರ'ವಾದುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಅವನೂ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಇದನ್ನು ಕವಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಐತಿಹ್ಯದ ಧಾತು ಇಷ್ಟೇ. ಇಂತಹ ಬಲಿದಾನದ ಕಥೆಗಳು ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಇದನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುವಂಥ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೋಮವಾರ ಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಮಳ್ಳೆ ಗ್ರಾಮದ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕೆರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಬಗೆಗಿನ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹಲವು ಕಡೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಥೆಯೊಂದು ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮದ್ದೂರು ಕೆರೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೆ. ಇದು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದುದು; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವವಳು ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆ. ಇವಳು ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ 'ಮಗಳು' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಕೆರೆಯ ಏರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯ. ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಗೌಡ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೆರೆಯ ಏರಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿತ್ತು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ದೇವತೆ ಬಂದು ' ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆ' ಬಲಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಗೌಡನ ಮೂಕಯಾತನೆ, ಸೊಸೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ನಿರ್ಧಾರ ಎಲ್ಲವೂ ಯಥಾರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಮಹಾಸಾಧ್ವಿಯಾದ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮುತ್ತೈದೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಕುಸಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಏರಿಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತಳು. ಒಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಏಳು ಖಂಡುಗ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಸುರಿದು, ಆಮೇಲೆ ಮಣ್ಣನ್ನು ಹಾಕಲಾಯಿತೆಂಬುದು. ಇದು ಒಂದು ಹೊಸ ಅಂಶವೇ ಸರಿ. ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಇದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಆಕೆಯ ಕೋಮಲ ಶರೀರ ಮತ್ತು ಮೃದು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ, ಆಕೆಯ ತ್ಯಾಗದ ಕಂಪನ್ನೂ ಅರ್ಥೈಸುವಂತಿದೆ.

ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಶಯವಿದೆ. ಬಲಿಯಾದವರು ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಬಡಬಗ್ಗರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂಬ ವಿಷಯ. ಆಮೇಲೆ ಒಬ್ಬ ಕುಡುಕ ''ನಿನ್ನಸೊಲ್ಲು ಬೆಲ್ಲವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅದು ನಿಂತು ಹೋಯಿತಂತೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬಲಿಯಾದವರ ನುಡಿಗಳೆಂದು ಕೆರೆಯ ಏರಿಯ ಮೇಲಿರುವ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಜನರು ತೋರಿಸುವುದುಂಟು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೆರೆಯ ಮೇಲೆ ಇಂಥದೊಂದು ಐತಿಹ್ಯ ಬಂದಿತೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಕೆರೆಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಇದು ಹಬ್ಬುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಎಲ್ಲ ಕೆರೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಘಟನೆಯ ಸಂಭವನೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಈ ಬಗೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ದುರಂತಮಯವಾದವು. ತ್ಯಾಗದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಿಚಿತ್ರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದ ಪಾತ್ರವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದೆ. ಕಥೆಯ ತಿರುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಕೂಡ ಇದೇ. ಸಮಾಜ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಧೀನವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ತಮ್ಮ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೂಹದ ಹಿತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ,

ಆಳದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೋವನ್ನು ಹೊತ್ತಿವೆ. ಪರಂಪರಾಗತ ಜೀವನದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಪಾತ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವರದಿಯಾಗಿವೆ. ಶತ್ರುಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ವೀರ ಪ್ರಪಾತದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕುವ, ದುಷ್ಟನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕನ್ಯೆ ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ನುಸುಳುವ ಚಿತ್ರಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಹುಲಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ದುಷ್ಟರ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸೀರೆಯ ಒಂದು ಸೆರಗನ್ನು ಅವರ ಕೈಲಿ ಕೊಟ್ಟು, ಮೈನೀರು ಬಿಡುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಸೆರಗನ್ನು ಮರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಪಾರಾದುದರ ಕಥೆಗಳೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಂದಿ ಮತ್ತು ಮಡಿಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿನ ಟಿಪ್ಪು ಪ್ರಪಾತಗಳು ಅನೇಕ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಕೆದಕಿದರೆ ಅನೇಕ ಚರಿತ್ರಾಂಶಗಳು ಸಿಗಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ವಿಜಯನಗರದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಶ್ರೀರಂಗರಾಯ ತನ್ನ ರಾಣಿ ರಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ ಆಡಳಿತವನ್ನು ವಹಿಸಿ, ತಲಕಾಡಿನ ಬಳಿಯ ಮಾಲಿಂಗಿಗೆ ಬಂದನಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಂಗರಾಯನ ರೋಗವು ಉಲ್ಬಣಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಪತಿಯ ಅಂತಿಮ ದರ್ಶನ ಪಡೆಯಲು ರಾಣಿರಂಗಮ್ಮ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಟಳು. ಅವಳ ವಜ್ರಖಚಿತವಾದ ಮೂಗುತಿಯ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟ ರಾಜ ಒಡೆಯರು, ಶ್ರೀರಂಗರಾಯ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸೈನಿಕರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದನಂತೆ. ಇದನ್ನರಿತ ರಾಣಿರಂಗಮ್ಮ ಸೈನಿಕರ ಬಲಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುವುದೇ ಲೇಸೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಳಂತೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ಮಡಿಲಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಲಿಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವೇರಿ ಕಬಿನೀ ನದಿಗಳು ಕೂಡುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ಆ ಸಂಗದ ಸುಳಿಗೆ ಎಸೆದು ತಾನೂ ಮಡುವಿಗೆ ಹಾರಿಕೊಂಡಳಂತೆ, ಹೀಗೆ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ "ತಲಕಾಡು ಮರಳಾಗಲಿ, ಮಾಲಿಂಗಿ ಮಡುವಾಗಲಿ, ಮೈಸೂರು ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲಿ" ಎಂದು ಶಾಪಕೊಟ್ಟಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸುತ್ತಲಲ್ಲಿ ಇದು ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಕಥೆ. ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಹುಡುಕಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಸಿಗಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ದೈವದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ವದಂತಿಗಳಿವೆ. ತಾವು ದೆವ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದೆವೆಂದೂ, ಅದು ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಬಂದಿತೆಂದೂ, ಬೆಳ್ಳಗಿತ್ತೆಂದೂ ಹೀಗೆ ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ದೆವ್ವ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದಕ್ಕೆ ಮಾಂತ್ರಿಕನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವ ದೆವ್ವ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಸತ್ತವರೊ ಅಥವಾ ಬೇರೆಯವರೊ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೂ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಕಥಾರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಭೂತ ಸಂಚಾರವಿರುವ ಮನೆ ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಸತ್ತವರು ದೆವ್ವವಾಗಿ ಕಾಡದಿರಲೆಂದೇ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಆದಿಯಿಂದಲೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಸತ್ತವ ಪಿಶಾಚಿಯಾಗಿ ಕಾಡಿದ ವಸ್ತುವಿರುವ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ರಾಜೇಂದ್ರಚೋಳನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ಬಂದ. ಯಾತ್ರೆಯಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುವವರೆಗೆ ತನ್ನ ಬಾಳಿನ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುವ ಕಲಶವೊಂದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಕಲಶವನ್ನು ಆಯುಧಾಗಾರದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿಟ್ಟ. ಒಮ್ಮೆ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಅದರ ಮುಚ್ಚಳವನ್ನು ತೆಗೆದು, ಅದರಲ್ಲಿದ್ದ ರಸವನ್ನು ಪಕ್ಕದ ಆಯುಧದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸುರಿದ, ಕೂಡಲೆ ಅದು ಬಂಗಾರದ ಆಯುಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅದನ್ನು ಒಯ್ದು ರಾಜ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿದ. ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದು ಕಲಶವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಮುಗಿಸಲು ದೂತರಿಗೆ ಹೇಳಿದ. ಸತ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬ್ರಹ್ಮಪಿಶಾಚಿಯಾಗಿ ಚೋಳರಾಜನ ಹೆಗಲೇರಿಕೊಂಡ. ಪಾರಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿ ಯಾತನೆಪಟ್ಟ, ಕೊನೆಗೆ ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಬಳಿ ದೇವತೆಯ ಆದೇಶದಂತೆ, ಮೂರು ಬಾಗಿಲಿನ ಒಂದು ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಅದರ ಒಂದು ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ರಾಜ ಇನ್ನೊಂದರ ಮೂಲಕ ಹೊರ ಬಂದು ಪಾರಾದ. ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಕಾದು ಕುಳಿತ ಬ್ರಹ್ಮಪಿಶಾಚಿಯನ್ನು ಆದೇಶ ನೀಡಿದ ದೇವತೆ ಉರಿಮಸಣಿ ಬಡಿದೋಡಿಸಿದಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ಕಾಡಿದ್ದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ. ಅದರಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ದೇವತೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ. ಬಾರಿ ವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ದೆವ್ವಗಳಿವೆಯೆಂದು ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿ ವೃಕ್ಷಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಇವು ಮೂಲತಃ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಆಮೇಲೆ ಆರಾಧನೆಗಳು, ಈ ಭೂತಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹೆಸರಾಗಿವೆ. ಬಯಲುನಾಡಿಗಿಂತಲೂ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಮೆರೆದಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಭೂತ ನೆಲೆಗೊಂಡುದನ್ನು

ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಭೂತಾರಾಧನೆಗೂ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನಪದ್ಧತಿಗೂ ಭೂತದ ಮೂಲವಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲಾಗಿದೆ. ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯನೆಂಬ ರಾಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹಡಗಿಗೆ ಕುಂಡೋದರನೆಂಬ ಭೂತ ನರಬಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿತಂತೆ. ಆಗ ಅವನ ಮಕ್ಕಳು ಒಪ್ಪದೆ ಹೋದರು; ಆದರೆ ಅವನ ತಂಗಿ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧಳಾದಳಂತೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ರಾಜ ಅಳಿಯಸಂತಾನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದನೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಕಾಲದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಸ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಥಾರೂಪ ತಾಳಿರುವುದೂ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ 'ಒನಕೆ ಓಬವ್ವ'ನ ಕಥೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಓಬವ್ವನ ಹೆಸರು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮದಕರಿ ನಾಯಕನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಈ ಘಟನೆ. ಮದಕರಿನಾಯಕನಿಗೂ ಹೈದರಾಲಿಗೂ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಹೈದರನ ಸೈನಿಕರು ಮದಕರಿನಾಯಕನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ, ಕಳ್ಳ ಕಿಂಡಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಗಂಡನಿಗೆ ಊಟಕ್ಕಿಟ್ಟು ಕೊಳಕ್ಕೆ ನೀರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಲಿಯ ಕಾವಲುಗಾರನ ಹೆಂಡತಿ ಓಬವ್ವ ನೋಡಿದಳು. ಕೂಡಲೆ ಮನೆಯಿಂದ ಒನಕೆಯೊಂದನ್ನು ತಂದು ಕಿಂಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ನಿಂತಳು. ಶತ್ರು ಸೈನಿಕರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಓಬವ್ವ ಒನಕೆಯಿಂದ ಹೊಡೆದು ಕೆಡವುತ್ತಿದ್ದಳು. ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾವಲುಗಾರ ಬಂದು ನೋಡಿ ಚಕಿತನಾಗಿ ಕೂಡಲೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕಹಳೆಯೂದಿದ. ಮದಕರಿ ನಾಯಕನ ಸೈನಿಕರು ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಶತ್ರುಸೈನಿಕನಿಂದ ಓಬವ್ವ ಹತಳಾಗಿದ್ದಳು. ಇದು ಓಬವ್ವ ಕೋಟೆ ರಕ್ಷಿಸಿದ ಕಥೆ. ಜನ ಓಬವ್ವನ ಈ ಸಾಹಸವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಓಬವ್ವ ಕೋಟೆ ರಕ್ಷಿಸಿದಳೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ನಡೆದಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಯೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೆರಡು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಇವೆರಡೂ ಚಂಗಾಳ್ವ ಅರಸರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಚಂಗಾಳ್ವರು ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದಿಂದ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೬ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಆಳಿದವರು. ಈ ವಂಶದ ನಂಜುಂಡ ರಾಜ ಅರಸ ಎಂಬುವವನು ಹನಗೋಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮದುವೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದನು. ಹಾಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಲದ ಮರಿಗಳು ಅಡ್ಡ ಬಂದು ಅರಸನ ಕುದುರೆಯ ಗೊರಸನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವಂತೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯಗೊಂಡ ಅರಸ ಈ ಗಂಡುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದನಂತೆ. ಆದರೆ ಇದು ನೆರವೇರಿದ್ದು ಶ್ರೀಕಂಠರಾಜನ ಎರಡನೇ ಮಗ ಪೆರಿಯರಾಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇವನು ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಪುರಕ್ಕೆ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿ 'ಪೆರಿಯಪುರ' ಎಂದು ಕರೆದನಂತೆ. ಇದೇ ಆಮೇಲೆ ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣ ವಾದದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ಚಂಗಾಳ್ವರ ಕಡೆಯ ಅರಸ ವೀರರಾಜನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಹಿಟ್ಟಿನ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು' ಐತಿಹ್ಯ. ಈ ಹಿಟ್ಟಿನ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಳವಾಗಿದ್ದು, ಶಾಸನಗಳು ನಮೂದಿಸಿವೆ. ವೀರರಾಜನಿಗೂ ಮೈಸೂರರಸ ರಣಧೀರ ಕಂಠೀರವ ನರಸಿಂಹರಾಜನಿಗೂ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೀರರಾಜನನ್ನು ಸೋಲಿಸಲಾಗದೆ ಮೈಸೂರಿನ ಸೈನ್ಯ ಇರುಳು ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತಂತೆ. ಆಗ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವೀರರಾಜನ ಸೈನಿಕರು ಹಿಟ್ಟಿನ ದೊಣ್ಣೆ, ಹಿಟ್ಟಿನ ಕಡೆಗೋಲು ಮತ್ತು ಹಿಟ್ಟಿನ ಮುದ್ದೆಗಳಿಂದ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಅಟ್ಟಿದರಂತೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಹಿಟ್ಟಿನ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ಎಂದು ಹೆಸರಾಯಿತಂತೆ. ಈ ಎರಡೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಮೊಲ' ಮತ್ತು 'ಹಿಟ್ಟಿ'ನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳ ಮಹಿಮೆ ಮತ್ತು ಸೈನ್ಯಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ ಇವು. ಘಟನೆಗಳು ನಿಜವಾದರೂ, ಘಟನಾವಿಧಾನಗಳು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ಘಟನಾಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ತಾಳೆ ನೋಡಲಾಗದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಐತಿಹ್ಯಾಂಶವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಗತಿ ಅಥವಾ ಘಟನೆಯನ್ನು ಜನಪದರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು 'ಅರ್ಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು.

ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರುಕ್ತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪು. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಇವು ಎಡೆಬಿಡದೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಊರಿನ

ಹೆಸರುಗಳು ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡ ನದಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳೇ ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. ತಾವು ಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ ಇಲ್ಲವೆ ಐತಿಹ್ಯದ ಆಧಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಊರಿನ ಹೆಸರಿಗೆ 'ಬೆಂಗಳೂರು' ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದು 'ಬೆಂಗಾಳು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು, ಇದರ ಹಿಂದೆ ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದಿದೆ. ಈಗ ಬೆಂಗಳೂರು ಇರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಸಂಚಾರ ಹೊರಟ ಕೆಂಪೇಗೌಡನಿಗೆ ತುಂಬ ಹಸಿವಾಯಿತಂತೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನೆದೇವತೆ ಕೆಂಪಮ್ಮ ಬೇಯಿಸಿದ ಕಾಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತಿದ್ದಳು. ಹಸಿದು ಬಂದ ಕೆಂಪೇಗೌಡನಿಗೆ ಆಕೆ ಕಾಳು ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಿ ಅದೃಶ್ಯವಾದಳು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಊರು' ಪದ ಸೇರಿಕೊಂಡು 'ಬೆಂಗಾಳೂರು' ಆಗಿ ಕ್ರಮೇಣ 'ಬೆಂಗಳೂರು' ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜನಜನಿತ ಕಥೆಯೊಂದಿದೆ. ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು 'ಬೆಂಗಾಳು' ಆಗಿರದೆ 'ಬೆಂಗಾಡು' ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಊರು' ಸೇರಿದಾಗ 'ಬೆಂಗಾಡೂರು' ಆಗಿ, ಡ>ಳ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದರಿಂದ 'ಬೆಂಗಳೂರು' ಆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬೆಂಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಊರು ಕಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಹೆಸರು ಬಂದಿತೆನ್ನುವುದು 'ಬೆಂಗಾಳು' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವವೆನ್ನಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಬೇರೆಯೇ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಬೆಂಗಳೂರು ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಕಥೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಳದ ಹೆಸರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಇತಿಹಾಸ ನೇರವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಕಿರುಗಾವಲು' ಬಗೆಗಿನ ನಿರುಕ್ತಿ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. ಮಳವಳ್ಳಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಊರಿಗೆ ಮೊದಲು ಕೀರ್ತಿಪುರ ಎಂದು ಹೆಸರಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಟಿಪ್ಪು ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮಳವಳ್ಳಿ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಯಿಂದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕಸೈನ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿರಿಸಿದನಂತೆ. ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೊಳವನ್ನೂ ತೆಗೆಸಿದನಂತೆ. ಕಿರುಕಾವಲು ಸೈನ್ಯ ಇಲ್ಲಿದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಜನರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಿರುಗಾವಲು' ಆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕೀರ್ತಿಪುರ'ದಂತಹ ಒಂದು ಭರ್ಜರಿ ಹೆಸರು 'ಕಿರುಗಾವಲು' ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತ ಆಯಿತೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ.

ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡ ಮತ್ತು ನದಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳ ಮೂಲ ಕೂಡ ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೂಡ ಆಕರ್ಷಕ. ಇಂಥದಕ್ಕೆ ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ 'ಮಾಕಲ್ಲಯ್ಯನ ಗುಡ್ಡ' ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾದ ಪುರಾಣ ಕಥೆಯೊಂದಿದೆ. ಸೀತಾರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಅರಣ್ಯವಾಸದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಶರಥನ ಹೆಸರಿನ ಲಿಂಗವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ಈಗ ದಶರಥೇಶ್ವರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಅವರಿಗೆ ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುತ್ತಾ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸನ್ಯಾಸಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರಾವಣ ಸೀತೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲು ಹೇಳಿದ. ಲಿಂಗದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸದೆ ಸೀತೆ, ಖುಷಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು ರಾವಣನಿಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲು ಮುಂದಾದಳು. ಫಲವಾಗಿ ದಶರಥೇಶ್ವರ ಕಲ್ಲಾದನಂತೆ. ರಾವಣನಿಂದ ಸೀತಾಪಹರಣವಾಗುವಾಗ ಸೀತೆ 'ಮಾವ ಕಲ್ಲಾದೆಯಾ' ಎಂದು ಕೂಗಿಕೊಂಡಳಂತೆ. ಈ 'ಮಾವ ಕಲ್ಲಾದೆಯಾ' ರೂಪವೇ 'ಮಾಕಲ್ಲಯ್ಯ' ಆಗಿ, ಆ ಪ್ರದೇಶ 'ಮಾಕಲ್ಲಯ್ಯ ಗುಡ್ಡ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪುರಾಣದ ವಿವರಗಣೆಗಿಂತ, ಮಹಾಕಲ್ಲಯ್ಯ>ಮಾಕಲ್ಲಯ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಸರಿನ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ನದಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿಗೂ ಇಂಥದೇ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳ ಜೋಡಣೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತುಂಗಭದ್ರ ಮತ್ತು ನೇತ್ರಾವತಿ ನದಿಗಳಿಗಿರುವ ಈ ನಿರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದನಷ್ಟೆ. ಆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತರಲು ವಿಷ್ಣು ವರಾಹಾವತಾರವೆತ್ತಿ ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಯಿತು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವಿಷ್ಣು ವಿಶ್ರಾಂತಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಾಗ ವರಾಹಾದ ಎರಡು ಕೋರೆದಾಡೆಗಳೂ ಎರಡು ಬೆಟ್ಟಗಳಿಗೆ ತಾಕಿ ಎರಡು ನದಿಗಳು ಉದ್ಭವವಾದವು. ಅವೇ ತುಂಗ ಮತ್ತು ಭದ್ರ ನದಿಗಳು. ಕೋರೆ ತಾಕಿ ಸಿಡಿದ ಮಣ್ಣು ವರಾಹಾಮೂರ್ತಿಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ಕೂಡಲೆ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೀರು ಚಿಮ್ಮಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ನೇತ್ರದಿಂದ ಚಿಮ್ಮಿದ ನದಿಯೇ ನೇತ್ರಾವತಿ ಎಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆಯಂತೆ. ಎಲ್ಲ ನದಿಗಳ ಹೆಸರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇಂಥದೇ ಪುರಾಣಮೂಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಹೆಸರುಗಳಾದ ಕದಂಬ, ಚಾಳುಕ್ಯ, ಹೊಯ್ಸಳ ಮೊದಲಾದವಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಐತಿಹ್ಯ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳ

ವಿವರಗಳು ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಇವೆ. 'ಕದಂಬ' ಹೆಸರಿಗೆ ಮೂರು ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ: ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರಿಗೆ ಕದಂಬವೃಕ್ಷದಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರನೊಬ್ಬನು ಜನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಕುಲಕ್ಕೆ 'ಕದಂಬಕುಲ' ಎಂದು ಹೆಸರಾಯಿತೆನ್ನುವುದು; ತ್ರಿಪುರಾಸುರನೊಡನೆ ಹೋರಾಡುವಾಗ ಶಿವನ ಹಣೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಬೆವರು ಕದಂಬ ವೃಕ್ಷದಡಿ ಬಿದ್ದು ಆ ಮೂಲಕ ಜನಿಸಿದ ಮಗುವಿನ ಕುಲ 'ಕದಂಬ' ಆಯಿತೆನ್ನುವುದು, ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಕದಂಬ ವೃಕ್ಷಗಳು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರೇ ಬಂದಿತೆನ್ನುವುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಮೂರನೆಯದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿ ಪಂಚಶಿಖ ಎಂಬ ಋಷಿ ತರ್ಪಣ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಬೊಗಸೆಯಿಂದ (ಚುಲ್ಕ) ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮನ 'ಚಲುಕ' (ಬೊಗಸೆ)ಯಿಂದ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಮೂಲಪುರುಷರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಸೊಸೆವೂರಿನ ವಾಸಂತಿಕಾ ದೇವಾಲಯದ ಯತಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಲಿಯೊಂದು ಹಾರಿದಾಗ, ತನ್ನ ಕೈನ ಬೆತ್ತವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟು ಸಳನಿಗೆ 'ಹೊಯ್‌ಸಳ' ಎಂದು ಕೂಗಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಅದೇ ಹೊಯ್ಸಳ ವಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತಂತೆ. ಇದು ಒಂದು ವಂಶದ ಹೆಸರೂ ಲಾಂಛನವೂ ಆಯಿತೆಂಬುದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲಗಳು ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇತಿಹಾಸ ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದಾಗ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ; ಜೊತೆಗೆ, ಇಂಥ ಕಡೆ ಶಿಷ್ಟದ ಕೈವಾಡವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಪದಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ, ಅವುಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಬಂಧವಿರಬಹುದಾದ ಇತರ ಪದಗಳ ಜೊತೆ ತಪ್ಪು ಸಾದೃಶ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ತಮ್ಮ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜನ ಮೂಲಪದದ ರೂಪವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಪದಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಹಳೆಯ ಪದಗಳು ರೂಢಿ ತಪ್ಪಿದಾಗ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಬಹುದು ಅಥವಾ ಪದಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ತಪ್ಪು ನಿರುಕ್ತಿಗಳು ಸ್ಥಿರವಾಗಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಪದಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಜನಪದ ನಿರುಕ್ತಿಗಳು ಪದಗಳ ಸುತ್ತ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ.

ನಿಕ್ಷೇಪ ಅಥವಾ ಗುಪ್ತನಿಧಿ ಕಥೆಗಳಂತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ಹಣದ ಕಲ್ಪನೆ, ಅದನ್ನು ಏಳು ಹೆಡೆ ಸರ್ಪ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ, ಬಲಿಕೊಡದೆ ಅದು ಸಿಗಲಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಪ್ರಚಲಿತ. ಹಿಂದೆ ಜನ ಹಣವನ್ನು ಭೂಮಿಯೊಳಗೆ ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಕಡೆ ಬಂದ ಕಥೆಗಳು, ಅನಂತರ ಬಚ್ಚಿಡದ ಕಡೆಗೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಕಥೆ ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಇದೆ. ಜನಪದರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡ ಜೀತ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತು. ಆಗೊಮ್ಮೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಆಯಾಸದಿಂದ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ಅವನ ತಲೆದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ಪ ಹೆಡೆಯಾಡುತ್ತ ನೆರಳು ಮಾಡಿತಂತೆ. ಇದು ಅವನಿಗೆ ಮುಂದೆ ರಾಜ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಸೂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ದೊರಕಿದ ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ಹಣದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಅವನು ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟಿದಂತೆಯೂ ಬೆಂಗಳೂರು ಕಟ್ಟಿಸಿದಂತೆಯೂ ಕಥೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ರೀತಿ ಇದು. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಪಾಂಡವರು ಹಣಕಡಬೂರಿಗೆ ಬಂದರಂತೆ. ಬಂದಾಗ ಬಯಲಿನಲ್ಲೇ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರಂತೆ. ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ ಹಣವನ್ನು ಭೀಮಸೇನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಗುಳಿ ತೋಡಿ ಹೂತಿಟ್ಟನಂತೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಭಾರವಾದ ಚಪ್ಪಡಿಯನ್ನೂ ಇರಿಸಿದನಂತೆ. ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬಾತ ಗುದ್ದಲಿಯಿಂದ ಅಗೆದಾಗ ಅವನಿಗೆ ತಾಮ್ರದ ಬಿಂದಿಗೆ ದೊರೆಯಿತಂತೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳಿದ್ದು, ಮೇಲೆ ಧರ್ಮರಾಯನ ಚಿತ್ರವಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿಕೆ. ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಪುರುಷರ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇವು ಪ್ರಬಲ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇತಿಹಾಸ ಪುರುಷರಿಗೂ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರಿಗೂ ಆರೋಪಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದೇವಾಲಯದ ಗದ್ದಿಗೆಯ ಕೆಳಗೆ ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ಹೊನ್ನಿದೆ ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ಏಳು ಹೆಡೆ ಸರ್ಪ ಕಾಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯೂ ಇದೆ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಝುಣ ಝುಣ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದೆವೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದ್ಭುತವಾದ ಶಿಲೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣವಿದೆಯೆಂದೂ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಅದು ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ವದಂತಿಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಗುಪ್ತನಿಧಿ ಸಿಗಲಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕ ಧ್ವನಿಯೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯತ್ನಿಸದ ಹಾಗೆ ಭಯವನ್ನೂ ಅದು ಹೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ

ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಪುನರಾವರ್ತಿತ 'ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಕೆ', 'ಏಳುಹೆಡೆಸರ್ಪ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿನ 'ಏಳು' ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಖ್ಯೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುವ 'ವಿವರಣಾತ್ಮಕ' ಅಥವಾ 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣ' ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಮೊಲವಿದೆಯೆಂದು ಜನಪದರು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. 'ಶಶ' ಎಂದರೆ ಮೊಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು 'ಶಶಿ' ಎಂದು ಚಂದ್ರನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಚಂದ್ರಪುರಾಣಗಳು ಮೊದಲ ಸುತ್ತ ಕಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಚಲಿಸದ ಸ್ಥಿರವಾದ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ನಕ್ಷತ್ರವೊಂದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮವರಿಗೆ ತಟಕ್ಕನೆ ಪುರಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧ ಧ್ರುವನ ನೆನಪಾಯಿತು. ಫಲವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಧ್ರುವನಕ್ಷತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಏಳು ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಸಮೂಹದ 'ಸಪ್ತರ್ಷಿ ಮಂಡಲ' ಕೂಡ. ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ನಕ್ಷತ್ರ ಪುರಾಣಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಗುಡುಗು ಸಿಡಿಲು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ? ಜನ ಇದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಅರ್ಜುನನ ರಥದ ಶಬ್ದವೇ ಗುಡುಗು, ಬಾಣದ ಹೊಡೆತವೇ ಸಿಡಿಲು ಎಂಬುದಾಗಿ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆ. ಗುಡುಗು, ಸಿಡಿಲಿಗೆ ಜನ ಹೆದರುವುದು ಸಹಜ. ಅದರಿಂದಲೇ ಕುಂತಿದೇವಿ ''ಬಸುರಿಯರು ಬಾಣಂತಿಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಹೊಡೆಯಬೇಡಪ್ಪ'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳಂತೆ. ಆದರೂ ತಾಯಿಯ ಕಣ್ಣು ತಪ್ಪಿಸಿ ಅರ್ಜುನ ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟಾಗ ಸಿಡಿಲು ಬರುವುದಂತೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಬಾಣದ ವೇಗ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನಾದ ಪುರಾಣವೀರ ಅರ್ಜುನನ ನೆನಪು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಂದು ಅತಿಮಾನುಷಗೊಳಿಸುವುದು ಜನಪದರ ಜಾಯಮಾನ.

ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳೂ ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿವೆ. ''ಅಳಿಲಿನ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಪಟ್ಟೆಗಳೇಕಿವೆ'' ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥಾಭಾಗವೊಂದನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀರಾಮನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಳಿಲೊಂದು ಮಾಡಿದ ಸೇವೆಯೇ ಈ ಕಥೆ. ಅಳಿಲು ಸಮುದ್ರ ತೀರದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಮರಳಿನಲ್ಲಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಆಗ ಮೈಗೆ ಅಂಟಿದ ಮರಳನ್ನು ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಡವಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತಂತೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಮೆಚ್ಚಿದ ಶ್ರೀರಾಮ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬೆರಳಿನಿಂದ ನೇವರಿಸಿದನಂತೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬೆರಳಿನಿಂದ ಸವರಿದ ಗುರುತುಗಳೇ ಈ ಪಟ್ಟೆಗಳೆಂದು ವಿವರಣೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ಈ ಐತಿಹ್ಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ಸೇವೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳಲು ಇದು ಬಂದಂತಿದೆ; ಜೊತೆಗೆ ಇದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಕಥೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ''ಅಳಿಲು ಸೇವೆ ಮಳಲು ಭಕ್ತಿ'' ಎಂಬ ನೀತಿವಾಕ್ಯ ಪ್ರಣೀತವಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಾಣಿ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಸರ್ಪದ ಹೆಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗುರುತನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಸವನ ಪಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಮುದ್ರಮಥನದ ಸಂದರ್ಭದ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳೂ ರಾಕ್ಷಸರೂ ಸಮುದ್ರಮಥನ ಮಾಡಿದಾಗ ವಿಷ ಬಂದುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಆ ವಿಷದಲ್ಲಿ ನಿಗದಿಯಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ಉಳಿದುದನ್ನು ಶಿವ ಕುಡಿಯಬಹುದೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಆಗ ಸರ್ಪ ಶಿವನ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಕುಡಿದಾಗ, ಶಿವ ಇದ್ದವನು ಉಸ್ತುವಾರಿಗಿದ್ದ ಬಸವನನ್ನು ಕೂಗಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಹಾವಿನಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷವನ್ನು ಕಕ್ಕಿಸಲು ಬಸವ ಅದರ ಹೆಡೆಯ ಮೇಲೆ ಪಾದವಿಟ್ಟು ತುಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಗುರುತು ಅಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಿತೆಂದು ವಿವರಣೆ. ಈ ಐತಿಹ್ಯ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷ ಏಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಥೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಇವು ಸಸ್ಯವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೂ ಭೂವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಬಾಳೆ ಎಲೆಯ ನಡುವೆ ದಿಂಡು ಏಕೆ' ಎಂಬ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ 'ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರ ಕೊಳ'ಗಳ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನೂ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ನೀಡಬಹುದು. ಅತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಅಳಿಯ ಬಂದ. ಊಟ ಬಡಿಸಿದ ಅತ್ತೆ ತುಪ್ಪ ಬಡಿಸಲು ಹೋದಳು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ತುಪ್ಪವೆಲ್ಲ ಅಳಿಯನ ಅಗಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಹೋಯಿತು. ಮನಸ್ಸು ತಡೆಯಲಾರದೆ ಅತ್ತೆ ಅಳಿಯನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಳು. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಅವರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಅವರ ನಡುವೆ ಒಂದು ದಿಂಡು ಮಾಡಿದರಂತೆ. ಬಾಳೆ ಎಲೆಯ ನಡುವೆ ದಿಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಜನಪದರು ವಿವರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನೇ ''ದುಡತಡೀಲಾರದತ್ತೆ ಅಳೀನೊಂದ್ಗೆ ಕೂತುಂಡ್ಲು'' ಎಂಬ ಗಾದೆಯೂ

ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ-ಅಳಿಯರ ನಡುವಣದ 'ದೂರವಿಡುವಿಕೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಚಾರದ ಎಳೆಯೊಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಮೇಲುಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಕೊಳಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರ ಕೊಳಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕನ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪು ನೀರು; ತಂಗಿಯ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಸಿಹಿ ನೀರು, ಹೀಗಾಗಲು ಅಕ್ಕ ಆದ ವೆಚ್ಚಕ್ಕೆ ಮರುಗಿದ್ದೂ, ತಂಗಿ ಸಂತೋಷದಿದಂದ ಖರ್ಚು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಶುದ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಫಲ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಯಾವುದೇ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಕೂಡ ದೊಡ್ಡದೇ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಭಾಗ ಪೌರಾಣಿಕ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಭಾರಿ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ದೊಡ್ಡ ಬಂಡೆಗಳು, ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳು ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಚೋಳರ ದೇವಾಲಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ರಾತ್ರೋರಾತ್ರಿ ಕಟ್ಟಿದವುಗಳೆಂದು ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಶಿಲೆಗಳು ಆ ಊರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ದೊರೆಯದಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆಯೊ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ದೈವಿಕ ಅಥವಾ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲುಕೋಟೆಯಲ್ಲಿನ 'ಅಪ್ಪನಪಾದ' ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. ಇದು ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟರಮಣನಂತೆ. ನೆಲೆಸಲು ಸ್ಥಳ ನೋಡಿ ಬರಲು ಹೋದ ತಮ್ಮಂದಿರಾದ ಚೆಲುವನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ ಹಿಂದಿರುಗದಿದ್ದಾಗ, ವೆಂಕಟರಮಣ ಇಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಿದನಂತೆ. ತಮ್ಮಂದಿರು ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ ಸುದ್ದಿಯನ್ನೇ ಕೊಡಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರಿಗೆ ದೂರವಾಗಿ ತಿರುಪತಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಆಂಜನೇಯನ ಹೆಜ್ಜೆಗಳೆಂದೂ ತೋರಿಸುವುದಿದೆ. ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಅತಿಮಾನುಷ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ನಾವು ಒಂಟೊಂಟಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಗುಂಪುಗುಂಪಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಬಂಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಲ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣ ಇಲ್ಲವೆ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಇಂಥ ಬಂಡೆಗಳನ್ನು ಬೃಹದ್ದೇಹಿಯೊಬ್ಬನು ಉದ್ದೇಶವೊಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜಾರಿ ಬಿದ್ದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಂಜನೇಯನ ಕಲ್ಲು' ಇದಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಸಾಲಿಗ್ರಾಮದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರಾದ ಬಂಡೆಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಶ್ರೀರಾಮ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಸೇತುವೆಕಟ್ಟುವಾಗ ಆಂಜನೇಯ ಬಂಡೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದು, ಕೈಜಾರಿಬಿದ್ದುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.ಈ ಬಂಡೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ತೆಳುವಾದ ಬಟ್ಟೆಯೊಂದನ್ನು ತೂರಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಮನಗರದ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಹಲವು ಬಂಡೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋದಾಗ ಆಂಜನೇಯ ಸಂಜೀವನ ಪರ್ವತವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಜಾರಿಬಿದ್ದ ಬಂಡೆಗಳೆಂದು ಇವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಾವಿನಕೆರೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾಕಾರದ ಬಂಡೆಯೊಂದಿದೆ. ಪಾಂಡವರು ವನವಾಸದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದರಂತೆ. ಆಗ ಕುಂತಿ ಕಾರ ಅರೆಯಲು ಭೀಮನಿಗೆ ಗುಂಡುಕಲ್ಲು ತರಲು ಹೇಳಿದಳಂತೆ. ಭೀಮ ಈ ಬೃಹದಾಕಾರದ ಕಲ್ಲನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟನಂತೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಭೀಮ ಗುಂಡೆಂದೇ ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು, ಅದರ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶದೊಡನೆ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರ ಬದುಕನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಂತೆಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದು, ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ.

ದೇವರುಗಳ ಉದ್ಭವ, ಗುಡಿ ನಿರ್ಮಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮಾರಮ್ಮ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯ. ಕಾವೇರಿ ನದಿಗೆ ಮೀನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದವರು ಬೀಸಿದ ಬಲೆಗೆ ಕೊಂಟಿನಂಥ ಪದಾರ್ಥ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಕೊಂಟು ಸಿಕ್ಕಿತಲ್ಲ ಎಂದು ನೀರಿಗೆ ಎಸೆದರು. ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೆ ಬಲೆ ಬೀಸಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ವಸ್ತು ಬಂದಿತು. ಮೂರನೆಯ ಬಾರಿಗೂ ಇದೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು. ಇದು ಯಾವುದೋ ದೇವತೆ ತಮ್ಮೊಡನೆ ಬರಲು ಬಯಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಪರಿಹಾರ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ತಂದು ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರಂತೆ. ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಹಲವಾರು. ಈ ಕಥೆ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಲ್ಲ, ಯಾವ ದೇವತೆಗೂ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ ಬರಬಹುದು. ಕನಸು, ಹಗಲುಗನಸು, ಭ್ರಮೆಗಳು ಕೂಡ

ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪವಾಡದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕದಂತೆ ತೋರುವುದನ್ನು ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವಾರು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದೂ, 'ಪ್ರವಾಸಿ ಐತಿಹ್ಯ'ಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಸಂಚಾರಿ ಐತಿಹ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳೂ ಪರಿಮಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು 'ಸಂಚಾರಿ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾರದು. ಇಂತಹ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೂರ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುವುದರಿಂದ 'ಪ್ರವಾಸೀ ಐತಿಹ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಇವನ್ನು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಈ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು 'ಮೈಗ್ರೇಟರಿ ಲೆಜಂಡ್' ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯ' ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಅಥವಾ ಬರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ದೊರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೇ, ಅವು ಸಂಚಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ದೇವರು, ಕಲ್ಲು-ಗುಡ್ಡ-ಬೆಟ್ಟಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾಗದು. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕಾರಣವಾದವು. ಆದರೆ, ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಲಸೆ ಹೋದ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವು ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು, ಬಹುಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು; ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಏಕಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ, ದೇಶದ ಗಡಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಮಾನ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಗೋಚರಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವು ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಲಾರವು. ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವು ವಲಸೆ ಹೋದವುಗಳೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಂಥ ಹೋಲಿಕೆಗೆ ಮಾನವನ ಮೂಲಭೂತ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಸೂಳೆಕೆರೆಯ ಐತಿಹ್ಯ ಅಂಥದೇ ಕೆರೆಯ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಸಂಚಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ವಲಸೆ ಹೋದ ಐತಿಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಅದು ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುವ ವಿಧಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಅದು ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅದು ಹೊಂದುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಇದರೊಡನೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಹಾಸನ ಕಥೆ ವಲಸೆ ಹೋದ ಉತ್ತಮ ಭಾರತೀಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಇದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಸಾರವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೂಲವೊಂದಿದ್ದರೂ ಮರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪುರಾಣ ಕಥೆಯೊಂದು ಮೂಲ ಅಗೋಚರವಾಗಿ ಭಾರತಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದ್ದೂ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೂಲವೊಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಲಸೆ ಹೋದ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ.

ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಜಾನಪದದ ಪ್ರಭಾವವಿರದ 'ಜನಪದ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ತೀವ್ರ ಭಾವುಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ಕುರಿತ ಮುಗ್ಧ ಪರಿಭಾವನೆಗಳು ಇಂಥ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ದೇವರು, ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಭಯವಿರುತ್ತದೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಥೆ ಕಟ್ಟುವ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸ್ವಭಾವ ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವೊಂದೂ ಇದೆ, ಅದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಜನಜೀವನದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನದ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಇರುವ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳೂ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳೂ ಇದನ್ನೇ ಸಾರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆರಾಧನೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುಲಪುರುಷರ ವಿಶಿಷ್ಟಸಾಧನೆಗಳು ಅವುಗಳ ರೂಪ ಪಡೆದು ಜನರ ಮೇಲೆ ಮರೆಯಲಾಗದ ನೆನಪನ್ನು ಉಳಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕಥೆಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಊರಿನ ಹೆಸರಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಕಾರಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನ, ಅಂತಹ ಹಿಡಿತದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಎಂತು? ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅದರ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರದ ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸುವರು. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಪಾಸನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಜನರಿಗಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಕಾರಣ. ದಟ್ಟ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಮನಸ್ಸು ಭ್ರಾಮಕತೆ ಮೂಲಕ ಭಾವನಾದ್ವಾರವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವಿಸಲಾರದ್ದನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷತೆಯಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುಕನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿರುವ ಸಾವು, ಸಾವಿನಾಚೆಗಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಂಬಿಕೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ. ಜೊತೆಗೆ, ಪುರಾಣಪುರುಷರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಥೆಗಳು ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಹೊಂದಿರುವ ಹಿಡಿತವೂ ಈ ಪ್ರಭಾವದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜನರ ಮೇಲಿನ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನಕ್ಷರತೆ, ಬದಲಾಗದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅತಿಮಾನುಷವಾದುದರಲ್ಲಿನ ಅಚಲ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಇಂದೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಆಳುತ್ತಿವೆ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ವಿಶ್ವಕೋಶಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಜೀವನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇವು ಮನೋರಂಜಕಗಳಲ್ಲ, ಮಾಹಿತಿಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಪುರುಷರ ವೀರಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ, ಪುರಾಣವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಹಿಮೆಯಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಲೋಕದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿವೆ, ದೇವರುಗಳ ಅಸಂಖ್ಯೆ ವಿವರಗಳಿವೆ, ದೆವ್ವಗಳ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ, ಸ್ಥಳ ದುರಂತಗಳಿವೆ, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ನಾಮಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದಂತಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರಾಗತ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಸಮ್ಮೋಹನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಕರಸೂಚಿ

೧. ಕನ್ನಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ೧೯೭೪ - ಜಿ.ವಿ.ಡಿ.
೨. ಜನಪದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕಥೆಗಳು - ಜಿ.ವಿ.ಡಿ.
೩. ಊರ ಹೆಸರಿನ ಕಥೆಗಳು - ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ
೪. ಚುಂಚನಗಿರಿ - ಜೀಶಂಪ, ಸಿಪಿಕೆ
೫. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕತೆಗಳು - ಸೇವನಮಿರಾಜಮಲ್ಲ
೬. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ - ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ
೭. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ - ಸಂಪುಟ ೩ ಮತ್ತು ೭
೮. ಕಾವೇರಿ–ಸ್ಮರಣಸಂಚಿಕೆ - ಪಾಂಡವಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕು ಮಟ್ಟದ ಯುವಜನ ಮೇಳ ೧೯೭೯-೮೦
೯. The Science of Folklore - Alexander H. Krappe
೧೦. Introducing Folklore - Kenneth and Mary Clarke
೧೧. An outline of Indian Folklore - Durga Bhagwat

ಕರ್ಬಲ್ ಪದಗಳು : ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಶೈಲಿ

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಮುಖಾದುದು. ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕರು ಮೊಹರಂ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ, ಉರುಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಳ ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಿ ಬಳುಕಿನಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕುಣಿತದ ಜೊತೆಗೆ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬರೇ ಹಾಡುವುದುಂಟು. ಕೆಲವು ಸಲ ಮುಮ್ಮೇಳ-ಹಿಮ್ಮೇಳ ಎಂದು ಎರಡು ತಂಡಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವುದುಂಟು. ಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಒಂದು ಗತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಹಾಡುವುದೇ ಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಒಂದು ಗತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಹಾಡುವುದೇ ಈ ಹಾಡುಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಹಜರತ್ ಇಮಾಮ ಹುಸೇನರ ಹೋರಾಟದ ಚಿತ್ರ ಹೀಗಿದೆ:

ಲಢಾಯಿ ತಯ್ಯಾರಾ ಆದಾರ ಒಂಟೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಸ್ವಾರಾ ।
ಹೊಂಟನಿಂತಾರೊ ಕರ್ಬಲಾ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂಧು-ಬಳಗ ಪೂರಾ ॥
ಅರ್‍ಯಾಣದಾಗವರಾ ಕಾಣದ ಮೂರದಿವಸರನೀರಾ ।
ಕುಡದಾರೊ-ಕಣ್ಣೀರಾ ಮಕ್ಕಳು ಹುಡುಗರು ಹೆಂಗಸರಾ ॥
ಜಂಗ (ಯುದ್ಧ) ಎದರು ಬದರಾ ವೈರಿಯ ಮೋಸಕ ಜಯಕಾರಾ ।
ಶರಣು ಹೋಗದವರಾ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದಾರೊಹ ಜರತಾರಾ ॥

ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಅಂಶಗಣದ ಮಟ್ಟುಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಡುವ ಧಾಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ೪ರಿಂದ ೮ ಸಾಲಿನ ಹಾಡುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಚರಣದ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಗಣಗಳು ಹಾಡಿನ ದಾಟಿಯ ಓಟನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಗಣಗಳದ್ದೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಾದರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಡಿನ ಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಭಾಷೆಯ ಸೊಗಡು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವೀರರು ಹುತಾತ್ಮರಾದ ಬಗೆ ಜಾನಪದ ಕವಿ ಯಾವುದೇ ಬಣ್ಣ ಬೆಡಗಿಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರುಣರಸ ಮಡುಗಟ್ಟಿನಿಂತಿದೆ. 'ಶಹರ್ ಬಾನೂವಿನ ಪ್ರಲಾಪ' ಇದೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

....

ಕೆಡವಿ ಹೊಂಟೆಲ್ಲೊ ಖಾಳಿ ತೋಳೆಲ್ಲಾ

ಪಟ್ಟದರಸ ಹುಟ್ಟಿ ಆದ್ಯೊ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾಲಾ

ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರರು ನಿಂದ್ರಲಾರದೆ ತಾಪಕ

ಮರಿಯಾದರೊ ಮರಾಮರಾ ಮರಗುತಲಕೆ

ಈ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ನಿಧಾನವಾಗುವ ಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ೩+೪+೩+೪ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಭಾಮಿನೀ ಲಯದ ನಾದ ಕಿವಿಗೆ ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಗುವಿಗೆ ಚೆಲುವಿಕೆಯನ್ನು, ವಾತ್ಸಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಮಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜನಪದ- ಕವಿ ಈ ತಾಯಿಯ ಹೃದಯವ್ಯಥೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ :

ಕುಸುಬಿ ಹೂವಿನಂಥ ನನ ಮಗನ

ಅರ್‍ಯಾಣದೊಳಗಿತ್ತೋ ನಿನ್ನ ಮರಣ

'ಕುಸುಬಿ ಹೂ' ತುಂಬ ನಾಜೂಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪದಪುಂಜ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಆಡುಮಾತಿನ ಭಾಷಾಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸತ್ವ ಅಡಗಿದೆ. ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಮೂಡಿ, ನೇರವಾಗಿ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ತಲುಪಿವೆ. ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವಾರು ಜನಪದ ತಂತ್ರಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬರೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುವ ರೀತಿ, ಎಲೋ, ಕೇಳಣ್ಣ, ಅಯ್ಯೋ ಇಂತಹ ಸಂಬೋಧನ ರೂಪಗಳು ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿ ಬಳಕೆ ಯಾಗಿವೆ. ಹುಸೇನರ ಮಗ ಅಲಿ ಅಕಬರನು ಹಠ ಮಾಡಿ ತಂದೆ- ತಾಯಿಗಳ ಅಪ್ಪಣೆ ಪಡೆದು ರಣರಂಗಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಹಾಡು:

ಚಿತ್ತದಿಂದ ಪೇಳುವೆ ನಾ

ಧ್ಯಾನಿಸಿ ಕೇಳರಿ ಜನಾ ॥

ಪೂರ್ಣ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಚಂದಿರನಾ

ಪ್ರೀತಿಪಾಲಕ ಹರುಷದಿಂದ ಕೇಳತೇನಿ

ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡೋ ತಂದೆ ನೀ ಬೇಗ

ಬರುವೆ ಮಾಡಿ ಕದನಾ ॥

ಮಂದಾನಿಲ (೪x೪) ಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಈ ಹಾಡು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಡುಮಾತಿನ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕವಿ ತನ್ನ ಆಶಯವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಅವರು ಬಳಸಿದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯ. ಅದನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮೌಲಾಲಿಯ ಗರ್ವಭಂಗ' ಕಥಾನಕಕ್ಕೆ ಭೀಮನ ಗರ್ವಭಂಗ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಹಮ್ಮ ಬಂದೀತೊ ದಮೌಲಾಗ ಘನತೋಲಾ ।

ಮದಾಯೇರಿದ ಮದ್ದಾನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾ ॥

ಭೂಮಿಕಿತ್ತ ವಗೀತೀನಿದರ ಜಿಲ್ಲಾ।

ಹಂಕಾರ ಗುಣಾ ಮನಸ್ಯಾಗ ಚೆಲೋದಲ್ಲಾ॥

ಅಲ್ಲಾನಿಗೆ ಅವನ ನಡತೆ ಸರಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ ದೂತ 'ಜಿಹರಾಯಿಲ್'ನನ್ನು ಅವನ ಗರ್ವಭಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಮುದುಕಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಭಾಷಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡು ತುಂಬ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸ ಹಾಡಿಗೆ ಸೊಗಸು ತಂದಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಾಯ್ತನದ ಹಂಬಲ ಉಂಟಾದ ಬಗೆ :

ಬಂಜಿಕುದತಿ ಹೇಳುವೆನಸಲಾ

ಬ್ರಹ್ಮನ ಬರೆಹ ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲಾ

ಪತಿವ್ರತೆ ಫಲ ಪಡಿದಳಲ್ಲಾ

ದೇವರಿಗೆ ಬೇಡಿ ಕೊಂತಾಳಲ್ಲಾ

ಕಣ್ಣ ತೆಗೆದು ನೋಡ್ರಿ ನನ್ನ ಮೇಲಾ

ನನ್ನ ಹೊಟ್ಟಿಲೆ ಶಿಶು ಹುಟ್ಟಿದರೆ

ಬಂಗಾರ ಮುಟ್ಟಿ ಬಿಡುವೆ ಮದಲಾ

ಹೀಗೆಂದು ಹರಕಿ ಹೊತ್ತಾಳಲ್ಲಾ

ಭಾಮಿನೀಯ ಲಯದ ಮೂಲಕ (೩x೪) ಹಾಡು ಹರಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಇಂತಹ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಮತ್ತಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ರಿವಾಯತ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಖಲೀಫರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಹಾಡು ಹೀಗಿದೆ:

ಸರಜರಸ ಮೌಲಾ ಇವರ ಸರಿಯೊಳು ಸಮರ್‍ಯಾರಿಲ್ಲಾ

ಭೂಮಿ ಮೆಟ್ಟಿ ಸೀಳಿದಾರೋ ಪಾತಾಳವೆಲ್ಲಾ ಸೋಸಿದಾರೋ

ಅಲ್ಲಪ್ರಭುವಿನ ಕಲ್ಮದಾರವ ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ದತಿಳಿಸಿದಾರ

ಶ್ರೇಷ್ಠರೆನಿಸಿದ್ರೋ ಮೌಲಾ ಅಲಿ ಹೈದರ ಹಜರತ ಮೌಲಾ

ಇವರ ಸರಿಯೊಳು ಸಮರ್‍ಯಾರಿಲ್ಲಾ ॥

ಹಾಡಿನ ಪ್ರತಿ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾದ ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾಲಿನಿಂದ ಸಾಲಿಗೆ ಲಯಗಳು ಇಬ್ಭಾಗವಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಲಯ ಮತ್ತು ನಾದದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಣನೆ ನವೀನವೂ, ಸೊಗಸು ಸಹಿತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ರಂಜಾನ ತಿಂಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಪವಿತ್ರವಾದುದು. ಅದು ರೋಜಾ (ಉಪವಾಸ) ತಿಂಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಮಾಸಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಜನಪದರು ಕರ್ಬಲ್ ಪದವಾಗಿ ಹಾಡುವರು.

ರೋಜಾ ಹಬ್ಬ ಬಂತರಿ ತಿಥಿಯ ದಿನಾ
ತಯಾರಾಗಿ ನಿಂತಾರೋ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾ
ನಮಾಜಿಗಿ ಹೊಂಟಾರೋ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾ

ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ನರಗುಂದ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ತನ್ನ ಆಪ್ತ ಸೇವಕ ಬನಿಯಾ ಬಾಪುವಿನ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಕಾಡುಪಾಲಾದ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬನ ದುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ದುರ್ಮರಣವನ್ನು ಕರ್ಬಲ್‌ದ ಒಂದು ಹಾಡು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ:

ನರಗುಂದ ಪೇಠಾ ಅದರೊಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬರಾ
ಬಾಬಾಸಾಹೇಬರಾ ಅವರು ಜಾತೀಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾ
ಎಲ್ಲಾ ಹಿರೇತನ ಮಾಡತಿದ್ದ ಅವನು ಬನಿಯಾ ಬಾಪುವನಾ
ನಕೋಜಿ ಕಾರಕೂನ ಅವನು ಬನಿಯಾ ಬಾಪುವನಾ
ಮದ್ದಿನ ಕೋಣೆಗೆ ಎಣ್ಣೆಯ ಸುರುವಿನ ಮಾಡಿದ ಮೋಸವನಾ
ಮಾಡಿದ ಮೋಸವನಾ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬನ ಅಡವಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದವಾ
....
....
ಅಡವಿಗೆ ಅಟ್ಟದನಾ ಅಲ್ಲಿ ಮುಣಗ್ಯಾರ ಹೊಳಿಯನ್ನಾ

ಲಾವಣಿ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಇಂತಹ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಒಕ್ಕಲುತನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಪದ ಹೀಗಿದೆ:

ಪಕ್ಕಾ ರೈತನಾಗೂದೊಂದು ತಕ್ಕ ಮಾತ ಹೇಳತೇನಿ
ನೆಪ್ಪ ಇರಲೋ ತಮ್ಮಾ ಕಡಿತನಾ
ಒಕ್ಕಲುತನ ಉದ್ಯೋಗಿದು ರೊಕ್ಕಾ ಮಾಡು ಟಂಕಸಾಲಿ
ಲೆಕ್ಕಾ ಹಾಕಿ ನೋಡತಮ್ಮಾ ಕಡಿತನಾ
ಒಂಟಿ ಡುಬರಿಯಂತಾ ಹೊಲಾ ಒತ್ತಿರೆಂಟಿ ಹೊಡಿದರ
ಒಳಗಿಂದ ಕೀಳತೈತಿ ಸಣ್ಣನ್ನ ಮಣ್ಣಾ
ವಾರಿ ಹೊಲಕ ಹೋಗಿ ನೀನುಗುಡ್ಡಾನ ಒಡ್ಡ ಹಾಕಿ
ಜೋಡೆಮ್ಮಿ ಹೈನಾ ಉಣ್ಣೋ ತಮ್ಮಾ
ಕೋಟಿ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿತವರೆಲ್ಲ ಮೇಟಿಗೆ ಸಲಾಮ ಹೊಡೆದು
ಪ್ಯಾಟ್ಯಾಗ ಮಾರತಾವ ನಮ್ಮಣ್ಣಾ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಒಳಪುನರಾವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಯು ವೈವಿಧ್ಯ ಸಾಧಿಸಿದ ಬಗೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಯದ ದ್ರುತಗತಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯ ವೇಗಕ್ಕೆ, ಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಜೀವನದ ಸಹಜ, ಸರಳ ಅನುಭವಗಳೂ ಹಾಡಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಅನಿಯಮಿತ ಲಯ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿಯ ರೀತಿಯ ಗಣಸರಣಿ ತಲೆ ಹಾಕುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಮಾತ್ರಾಲಯ, ಮಾತ್ರಾಗಣದ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕಾಸೀಮ ಕುದರಿ ತಯಾರ ಮಾಡಿ ೪ x ೯
ಹತ್ತಿಬಿಟ್ಟನಲ್ಲಾ
ಹತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟನಲ್ಲಾ ಕುದರಿ
ಹೋತೋ ರಣದ ಮೇಲಾ
ಕಿನಾಲ ಬಂದ ಬಡವರಿಗೆಲ್ಲಾ ೪ x ೮

ಬಡತನ ದೂರಾತೋ
ಬಡತನ ದೂರಾತೋ
ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಚೈನಿ ಹೆಚ್ಚಾತೊ

ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ೩, ೪, ೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಲಯಗಳ ಸುಳಿವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಸುದೀರ್ಘವಲ್ಲದ ಬಿಡಿಯಾದ ಜನಪದ ಗೀತರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ನಾಟಕೀಯತೆ ಹದವರಿತು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆ ಆಕರ್ಷಣೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಶೃಂಗಾರ, ಹಾಸ್ಯರಸದ ಭಾವನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಸ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೆ ಅಲಂಕಾರಗಳು ಹಿತಮಿತವಾಗಿ ಬರುವುದುಂಟು.

ಕರ್ಬಲ್ ಪದಗಳು ಮೂಲತಃ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೂ ಆ ಹಾಡುಗಳ ರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಧಾರಾಳವಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಶಿವ, ಹರಿಹರ, ಮಹಾದೇವ, ಶರಣ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕರ್ಬಲ್ ಪದಗಳ ಮೇಲೆ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕರ್ಬಲ್ ಪದಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಆಡುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಬೆಳಗಾವಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಆಡುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಮನ್ಯಾಗ, ಮಸೀದ್ಯಾಗ (ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಮಸೀದಿಯಲ್ಲಿ) ಬಾಜಾರಲಿಂದ, ಮಸೋತಿಲಿಂದ (ಬಾಜಾರದಿಂದ, ಮಸೋತಿಯಯಿಂದ) ಕ್ಯಾರ, ಕ್ಯಾಸ ಇಂತಹ ಸಹಾಯಕ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. 'ನಮಾಜಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕ್ಯಾಸ್ ಬರ್ತೇನಿ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಉರ್ದು ಪದಗಳು ಸಹಿತ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಉದಾ. ಲಡಾಯಿ, ಹಿಕಮತ್, ಸವಾರಿ, ಗರ್ದಿ ಮುಂತಾದುವು. ದೇಖರೇಖ (ಕಾಳಜಿ), ಹಮಾರಿ-ತುಮ್ಹಾರಿ (ನಮ್ಮ-ನಿಮ್ಮ) ಇಂತಹ ಜೋಡುನುಡಿಗಳು, ಬದಮಾಸ, ಫಾಲ್ತು, ನಾಲಾಯಕ ಇಂತಹ ಬೈಗುಳಗಳು. ದಿನಕಾ ಸಾಧು : ರಾತಕಾ ಚೋರು (ಹಗಲು ಸಾಧು; ರಾತ್ರಿ ಕಳ್ಳ) ಇಂತಹ ಗಾದೆಮಾತುಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾಷಾಸ್ವೀಕರಣ, ಭಾಷಾಮಿಶ್ರಣ ಇಂತಹ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಲಯವೈವಿಧ್ಯಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವಾಗ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು, ನಿಧಾನಗತಿ, ಆಡುಮಾತಿನ ಶೈಲಿ, ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತ ಹಾಗೂ ವಾದ್ಯದ ತಾಳಗತ್ತನ್ನು ತುಂಬುವುದರಿಂದ ಕರ್ಬಲ್ ಹಾಡುಗಳು ಕೇಳಲು ಇಂಪಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಶೈಲಿ ನಿಧಾನ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ.*

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

* ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಕರ್ಬಲ್ ಪದಗಳು 'ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು' ಸಂ. ದಸ್ತಗೀರ ಅಲ್ಲೀಭಾಯಿ, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು (೧೯೮೪) ಈ ಕೃತಿಯಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ

ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಸುವರ್ಣಮಹೋತ್ಸವ ಸಮಾರಂಭಗಳ ಅಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಲೇಖಕರ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳ'ನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ (Folklore) ದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬಹುಕಾಲದ ನಂತರ ಈಗಲಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ದೊರಕಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯವಾದ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಎಂ.ಎ. ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಈ ವರ್ಷದಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ (Folk literature) ವನ್ನು ಪಠ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಎರಡನೆಯದೋ, ಮೂರನೆಯದೋ ಆಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಮೊದಲನೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ ಹಲವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಇಂಡಿಯಾನಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಉನ್ನತ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದಲೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯ ಹಾಗೂ ಪೆನ್ಸಿಲ್‌ವೇನಿಯಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಜಾನಪದದ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿವೆ. ಹಲವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಿಗೆ ಇದು ಪದವಿ ಹಾಗೂ ಪದವಿಪೂರ್ವ ತರಗತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತರವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬರಿಯ ಊಹೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿರದೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗವು ತನ್ನ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿರುವ ಜಾನಪದವು,ಈ ವಿಷಯವು ಮುಂಬರುವ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಭಾಗವೊಂದಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ನಾಂದಿಯಾಗಲೆಂದು ನಾನು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುವ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹಾರೈಕೆ, ಬೆಂಬಲಗಳು ಇದಕ್ಕಿರಲಿ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾಲ್ಕು ಮಾತು ಹೇಳುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ, ಜಾನಪದ- ಈ ಪದಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪದದೊಡನೆಯೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಉಪಯೋಗ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Folk literature ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ; ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Folklore ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಬದಲಿ ಪದವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಎಂದರೆ ಅಪ್ಪೆಯರ ಅರ್ಥಕೋಶದ ಪ್ರಕಾರ a community, race, nation, a kingdom, and empire, an inhabited country ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'the country' opp. the town (ಪುರ, ನಗರ).

ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ an inhabitant of the country, a rustic, boor, peasant(opp. ಪೌರ) a country. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಅವರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಕೋಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ Folk ಕೂಡ ಒಂದು ಜನಾಂಗ, ಸಮಾಜದ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರ, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವಭಾವದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಗುಂಪು, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೊಂದಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Folk ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮೂಹ. ನಗರ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಆದಷ್ಟೂ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸಮಾಜ. ಈ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ Folk culture, city cultureಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು; ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜನಪದ ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ, ಎಂದರೆ the country opp. the town (ಪುರ, ನಗರ),ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Folk ಪದದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.[೧] "Folk" ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ಮೂಲಾರ್ಥ 'ಜನಪದ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ Folk ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು 'ಜನಪದ' ದಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿ ಕೊಂಡ ಹಾಗಾಯಿತು. ಆದರೆ Folklore ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪದ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ Folk literature folklore ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಅದು ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅಷ್ಟೆ. Folk literature ಇರುವ ಹಾಗೆ Folk music ಇದೆ, Folk ಇದೆ, dance ಇದೆ, Folk medicine ಇದೆ. Folk play ಇದೆ; ಈ ಬಗೆಯ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿದ್ದು Folklore. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಾದರೂ Folklore ಪದ ಕೇವಲ ನೂರ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಹಳೆಯದು. "ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಗಳು" – Popular antiquities -ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಜಾನ್‌ಥಾಮ್ಸ್ ಈ ಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದ. ಇಲ್ಲಿನ ಎರಡನೆಯ lore (Middle English: loor, lore, Anglosaxon:lar;German;lehre) ಪ್ರಾಚೀನ ಟ್ಯುಟಾನಿಕ್ ಮೂಲದ ಪದ. ಅದರ ಅರ್ಥ ತಿಳಿವು, ಜ್ಞಾನ, ಕಲಿಕೆ, Folk ಅನ್ನು ಕುರಿತ lore, folklore. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಗಳಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಬರಬರುತ್ತಾ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡವು. Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend ನಲ್ಲಿ ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಾದ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು Folklore ಅನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[೨] ಅದೆಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶ : Folklore, ಒಂದು ಜನತೆಯ ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಲ್ಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊತ್ತ; ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ Folklore ಎನ್ನುವುದು "ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ".

Folk literature ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಯಾರು ಬಳಸಿದರೋ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ನನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ, ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆದ ದಿವಂಗತ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀ ಕಂಠಯ್ಯನವರೂ, ಶ್ರೀ ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು'ಗಳೆಂದು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಮಾತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೂ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶುಭ ಮುಂಜಾನೆ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಲೇಖಕರೆಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ – ಜಾನಪದಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಈಗ ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. Folk ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಜನಪದ'ವನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, 'ಜಾನಪದ' ವನ್ನು Folklore ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದೆಂದು ನಾನು ಸೂಚಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಜಾನಪದ. ಜಾನಪದ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ

ಸಮೂಹವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಈ ಪದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಗೊಳಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗದೆಂದು ನನ್ನ ಎಣಿಕೆ. Folk literature ಗೆ ಎದುರಾಗಿ Folklore ಗೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕಷ್ಟ ಬಂಗಾಳಿ, ಹಿಂದೀ ಮೊದಲಾದ ಅನ್ಯಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪಲ್ಲಿಗೀತ್, ಲೋಕಗೀತ್, ಲೋಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಲೋಕವಾರ್ತಾ, ಲೋಕಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ತೊಳಲಾಡುತ್ತಿವೆ. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಡಾ. ಸುನೀತಿ ಕುಮಾರ ಚಟರ್ಜಿ ಅವರು 'ಲೋಕಾಯನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಈಚೆಗೆ ಹಿಂದೀ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಈ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ಯುಕ್ತತೆಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ Folk ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಲೋಕ' ಎಂದೂ, Folklore ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಲೋಕವಿಜ್ಞಾನ' ಅಥವಾ 'ಲೋಕವಾಙ್ಮಯ' ಸಮನಾದ ಪದಗಳೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೩] ಇವು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಇಚ್ಛೆ. ಆದರೆ 'ಲೋಕ'ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಜನಪದ' Folk ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನೂ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. lore ಎಂಬ ಪದದ learning or knowledge ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಾಙ್ಮಯ ಹೊರಲಾರದು; ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಧರಿಸಬಲ್ಲುದು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ 'ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ'ವೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪದಗಳ ಜೀವ, ಜೀವಾಳ ಅವನ್ನು ಬಳಸುವವರು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರಬಹುದು; ಯಾವುದನ್ನು ಚಲಾವಣೆಯಿಂದ ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲ ಮಿಂಚುವ ಮೊದಲೇ, 'ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವುದು Folklore ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ, ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿ, ಅನುಮೋದಿಸಿ ಬಳಕೆಗೆ ತರಬಹುದಾದರೆ, ಅದು 'ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾದ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಹೆಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ'ದಿಂದ ದೂರ ಇಡಬಹುದು. ಈ ಸಲಹೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನ ಒಪ್ಪುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದರೂ ನನ್ನ ಸೂಚನೆ ಸಾರ್ಥಕವೆಂದೇ ಎಣಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾನಪದವೆಂಬುದು Folklore; ಜನಪದ ಎನ್ನುವುದು Folk.[೪]

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Folklore ಅನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದಂತೂ ಖಂಡಿತ ಸರಿಯಲ್ಲ. ದಿವಂಗತ ಡಾ. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ''ಅವರು ಕೈಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ (Folklore) ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲೊಂದು; ಈ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ''.[೫] ಶ್ರೀ ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ:''ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಗಳು (Folklore Society) ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದವು''.[೬] ಇಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರಿಗೆ Folklore ಬೇರೆಯಲ್ಲ Folk literature ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದಿವಂಗತ ದೇವುಡು ನರಸಿಂಹ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವರು, ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ cultureಗೆ ಜ್ಞಾತಿಪದವಾದ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯ Kulctureನ್ನೂ, Folklore ಅನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸುವುದಂತೂ ಬಹಳ ಅಸಮಂಜಸ. ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವರು ''ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ Folklore ಎಂದೂ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ Kulture ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೇ ಸರಿಯೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ![೭]

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಜಾನಪದ ಚಕ್ರದ ಒಂದು ಪುಟ; ಜನಪದ ಕಲೆ, ಜನಪದ ನೃತ್ಯ, ಜನಪದ ವೈದ್ಯ, ಜನಪದ ಉಡುಗೆ, ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಮೊದಲಾದವು ಮಿಕ್ಕ ಪುಟಗಳು. ಹಲವು ಪುಟಗಳು ಕೂಡಿ ತಾನೆ ಒಂದು ರಥದ ಚಕ್ರ? ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಾಙ್ಮಯ ರೂಪದ ಜಾನಪದ (Folklore of the spoken word) ಇದರಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳೆಂದರೆ (೧) ಕಥೆಗಳು (೨) ಗೀತೆಗಳು (೩) ಒಗಟುಗಳು ಮತ್ತು (೪) ಗಾದೆಗಳು. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಜನಾಂಗದಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೂಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮೋಹಿನೀ ಮಂತ್ರಗಳು ಎಂಬ ಇನ್ನೆರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೮] ಆದರೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ನಡೆದಿರುವ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಲಸವಾದರೂ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಷ್ಟೇ. ಗೀತೆಗಳನ್ನುಳಿದ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಅಪರೂಪವಾದುದಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ತೀರ ಈಚಿನ ಲೇಖಕರೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಕಥೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ: ''ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕಥೆಗಳು, ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸು

ಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ದಂತೆಯೇ ಈ ನಾಡ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಂಡಾರವೂ ಅಗಾಧವಾಗಿದೆ''[೯] ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ನಾಡ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ' ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದು ಈ ಲೇಖಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಜಿ ಕಥೆಗಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಕಥೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಜಿಯರು ಕಥಾಭಂಡಾರಗಳಿದ್ದ ಹಾಗೆ, ಕಥೆಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಪೀಡಿಸದ ಎಳೆಯರಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾಳಿ, ಅಸ್ಸಾಮಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು 'ಸಾಧುಕಥಾ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಎಂದರೆ, ವರ್ತಕರ ಕಥೆಗಳು. ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಸುತ್ತುವ ವರ್ತಕ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ವರ್ಗೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವೇರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಎಡ್ವಿನ್ ಸಿಡ್ನಿ ಹಾಟ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್ ಒಬ್ಬ.[೧೦] ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಜನಪದ ಕಥೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿರೂಪಣೆ, ಅದು ಈಗಿರುವಂತೆ, ದೈವಿಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಲಿ, ವಿಶ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಾಗಲೀ ಆಗಿರದೆ, ಕೇವಲ ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ. ಒಂದು ಸಾಗ (Saga); ಇನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಷೆನ್ (Marchen). ಮೊದಲ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಥೆಗಳು, ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸುಳಿಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಥೆಗಳು ವಿನೋದ ಕಥನಗಳು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಘಟನೆಗಳು ಆಧರಿಸಿರುವಂಥವು; ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆ ಗರಿಗಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವವರಾಗಲಿ, ಕೇಳುವವರಾಗಲಿ ನಂಬಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. von dor Leyen ಎಂಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಸಾಗಾ ಎಂದರೆ ಸರಳ ಚಿತ್ರಣವೆಂದೂ, ಮಾರ್ಷೆನ್ ಎಂದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚಿತ್ರಣವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ.[೧೧] ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ: ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯೇ ಪರಮ ಗುರಿ. ಮೊದಲನೆಯದರ ತಿರುಳು ತಿಳುವಳಿಕೆ; ಎರಡನೆಯದರ ಜೀವಾಳ ನಿರೂಪಣೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ನೀತಿ; ಎರಡನೆಯದು ಕಥೆ. ಮಿಲ್ಲರ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು, ದೈನಂದಿನ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು ಎಂಬ ಮೂರೆ ವಿಧ.[೧೨] ವುಂಡ್ಸ್ ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನಾದರೋ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಏಳು ಗುಂಪಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ : ೧. ಪೌರಾಣಿಕ ನೀತಿಕಥೆಗಳು ೨. ಶುದ್ಧ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು ೩. ಜೈವಿಕ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ನೀತಿಕಥೆಗಳು ೪. ಶುದ್ಧ ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳು ೫. ವಾಂಶಿಕಿ ಕಥೆಗಳು ೬. ತಮಾಷೆ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ನೀತಿಕಥೆಗಳು ೭. ನೀತಿಕಥೆಗಳು (moral fables)[೧೩] ಇದು ವಿವರವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವಾದರೂ ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

Saga ಹಾಗೂ Marchen ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದಿರುವಾಗ Myth (ಪುರಾಣ) ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೊ ಪೀಡಿಯಾ ಆಫ್ ಬ್ರಿಟಾನಿಕ್'ದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಪುರಾಣಗಳು (Myth) ಐತಿಹ್ಯಗಳು (legends) ಮತ್ತು ಮನರಂಜಕಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೂ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೋಯಸ್ ಎಂಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು Race, Language and Culture ಎಂಬ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೧೪] ಅವನ ಮತದಂತೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಕೊಡು-ಕೊಳುವಿಕೆಗಳು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಸತತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಗ್ರಗಣ್ಯರಾದ ಸ್ಟಿತ್‌ಥಾಂಸನ್ ಅವರು ವಾಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಥೆಗಳನ್ನು (Stories of oral tradition) ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ :

ಐತಿಹ್ಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು (Saga) : ಸ್ಥಳ ಐತಿಹ್ಯಗಳು; ವ್ಯಕ್ತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು; ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಥೆಗಳು; ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು; ಘಟನಾ ಐತಿಹ್ಯಗಳು – ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಕಟ್ಟು ಕಥೆಗಳು (Marchen) : ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕಥೆಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆಗಳು, ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು, ತಂತ್ರಿಗಳ ಕಥೆಗಳು – ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ : ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆ ಹೇಳುವುದು.

ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿರುವ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ, ತರಗತಿಗಳ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಿಯೋಜಿತವಾದದ್ದು. ಆ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಇದು ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಉಗಮ, ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೋಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉದ್ಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಈ ಪಂಡಿತರು ಐತಿಹ್ಯ (legends), ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು (fairy tales), ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು (animal tales), ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (fables), ಹಾಗೂ ಪುರಾಣ (Myths)ಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ದೋಷ ಕಡಿಮೆ

ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಥಾಪ್ರಕಾರಗಳು ಲೋಕ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[೧೫]

ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಆರಂಭವನ್ನು ಕುರಿತಿರುತ್ತವೆ; ದೆವ್ವಗಳನ್ನೊ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೊ ಈ ಕಥೆಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಅರ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅವು ''ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ'' ''ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಪಾತ್ರಗಳಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ: ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ರಾಜ, ಒಬ್ಬಳು ರಾಣಿ, ಅವರ ಕಿರಿಯ ಮಗ, ಒಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿ, ಮಂತ್ರಿಯ ಮೂರನೆಯ ಮಗಳು ... ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು ಕೂಡ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಸಾರ (diffusion) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು ತುಂಬ ಮಹತ್ವದಾಗಿವೆ. ಅವು ದೇಶ ಪರ್ಯಟನೆ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಕಥೆಗಳು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಈಗ ಜಾನಪದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ''ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನ'ದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಈ ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ದೇಶ-ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನ; ಇವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರದ ಪರಿಶೀಲನೆ – ಇವಕ್ಕೆ ಈ ಕಥೆಗಳು ದೊಡ್ಡ ಆಕರವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥಾ ಪ್ರಕಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕಥೆಗಳು. ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಈ ಕಥೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು, ನೀತಿಬೋಧಕ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಕಥಾ ಚಕ್ರಗಳು ಮೊದಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳಿವೆ. ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (fables) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳು ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಥನವಿವರಣೆ; ಎರಡನೆಯದು ಗಾದೆಯ ರೂಪದ ನೀತಿಸೂಕ್ತಿ. ಈ ನೀತಿಕಥೆಗಳು ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳ ಮುಂದಿನ ಮಜಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೆಲವು ಸಲ ಮಾನವನ ವಿಡಂಬನೆಗಳಿಗೂ, ಕೆಲವು ಸಲ ಅವನ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೂ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಇವುಗಳ ಪರಮಗುರಿ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎಷ್ಟೋ ನೀತಿಕಥೆಗಳು ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲ, ಜಾನಪದದಿಂದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೇ ಮರಳಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ. ಜಾತಕ ಕಥೆಗಳು, ಪಂಚತಂತ್ರ, ಈಸೋಪನ ಕಥೆಗಳು, ಮೊದಲಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥಾಗುಚ್ಛಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದೇ ಈಗ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯ ಸುತ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳಿಗೂ ಇವು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಪುರಾಣ ಕಥೆ, ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ದೇವತೆಗಳ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿದಾಗ ಅವು ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಹಲವು ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯಬಹುದಾದ ನೀತಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪುರಾಣಗಳ ಆವರಣ – ದೈವಿಕ; ಪಾತ್ರಗಳು– ದೇವತೆಗಳು; ಉದ್ದೇಶ-ನಿರೂಪಣೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಾದರೋ ಸ್ಥಳ, ಸಂಗತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು; ಹೇಳುವವರೂ, ಕೇಳುವವರೂ ನಿಜವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುವ ಕಥೆಗಳು. ಹೊರನೋಟದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವಿವರಗಳು ಇಷ್ಟು ಸರಳ ಸುಲಭವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸಾಕು.

ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದೂ, ಆಶಯ (motif)ಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ರೂಪಾಂತರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಖ್ಯಾತ ರಷ್ಯನ್ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಪ್ರಾಪ್ ತನ್ನ ''ಜನಪದ ಕಥೆಯ ರೂಪತತ್ವ'' (Morphology of the Folktale) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯ. ದೃಢ: ಈ ದೃಢಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಿಲ್ಲ; ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅನುವೃತ್ತಿ ಸದಾ ಒಂದೇ ಗತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ; ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳೂ ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ವರ್ಗದವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಲೋಕದ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಿವರವಾದ ಅಭ್ಯಾಸ ನಮಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕೆಲವು ಸ್ಥೂಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಯಾವತ್ತು ಆರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವಸರದಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಿಧಾನವಾದ ಪ್ರವೇಶ. ಕಥೆ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವನ್ನು ದಾಟಿದರೂ ಮುಗಿಯದೆ ಇರಬಹುದು. ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಪಾತ್ರಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ ನೇರ. ಅವು ಸರಳ. ಕಥನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶ. ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗೆ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ, ವಸ್ತು, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ, ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಕಥೆಗಳಿಲ್ಲ, ಉಪಕಥೆಗಳು ಬಂದರೆ ಅದು ಜನಪದ ಜಾಯಮಾನದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಿಲ್ಲ, ಸರಳತೆ ಸುಲಭೀಕರಣಗಳು ಈ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನ ಕರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ನಮಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಗೀತಗಳನ್ನು ಲಾವಣಿಗಳು, ಗೀತಗಳು, ಕೆಲಸದ ಹಾಡುಗಳು, ನಾಟ್ಯಗೀತಗಳು, ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು ಮುಂತಾಗಿ ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಜ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಅವನ್ನು ಗುಂಪುಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಮೂರನೆಯ ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತಗಳ ಸಮಾಗಮವಾಗಿವೆ. ವಾಕ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಲಾವಣಿಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಭಾಗಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ಭಾವಗೀತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು, ಎರಡನೆಯದು ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯದು. ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವೋ ಹಾಗೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ತನ್ನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಮರಗೀತೆಗಳು ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗುವುದು ಈ ಗೀತೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಸಮಯ, ಸಂದರ್ಭ, ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳ ಬಳಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ ಹಾಡಬಹುದು; ಇನ್ನು ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಹೆಂಗಸರಷ್ಟೇ ಬಾಧ್ಯರು. ಸೋಬಾನೆಯ ಹಾಡುಗಳಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ತೀರ ಸೀಮಿತ ಬಳಕೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್ ಕೆರಾಲಿನ ಗೀತೆಗಳು ಹೊಸ ವರ್ಷದ ಆಗಮನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ. ಮಲೆನಾಡಿನ ದೀಪ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಂಟಿಗೆ-ಪಂಟಿಗೆ ಹಾಡುಗಳು ಕೇಳಿಬರುವುದು ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಷ್ಟೇ. ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳ ಆಟದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಯಾರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ? ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಾದ ಗೀತೆಗಳೂ ನಾನಾ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಹಜವೋ ಯುಗಸ್ಲಾವಿಯಾ ದೇಶಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜ; ಆಫ್ರಿಕಾದ ತೀರ ಪ್ರದೇಶದ ನಾಡೊಂದರ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಹೀಗೆಯೆ.

ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳು-ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವ್ವನ, ಮುಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಗೀತಗಳ ಹರವು ಇದೆ. ಮದುವೆ ಮುಂಜಿಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತೆಗಳು ಮಹತ್ತರದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಗಂಡನ್ನೂ, ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರನ್ನೂ ಜರಿದು, ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರನ್ನೂ ಜರಿದು ಹಾಡುವುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ಬಲ್ಲೆವು. ಯುರೋಪಿನ ಹಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಗಮಕಿಯ ಮೂಲಕ ಸಹೃದಯನನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ; ಸಂಗೀತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೆ ರಚನಕಾರ ಸಂಗೀತಗಾರನ ಮುಖಾಂತರ ಶ್ರಾವಕರನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಜನಪದ ಗೀತಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗದಿರುವುದು ಮೂರನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಗೀತದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಮೂರು ಮಜಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಇಡೀ ಒಂದು ಗುಂಪು ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಗುಂಪೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ, ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೂ, ಆಸ್ವಾದನೆಗೂ ಕಾರಣ. ಬಹು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತಗಳ ರಚಕರು ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸತತವಾಗಿ ಅದರ ಬದಲಾವಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಪ್ಪಂದದ ಈ ನಿರ್ಮಾಣಕಾರ್ಯ ಒಬ್ಬನದಲ್ಲ; ಹಲವರದು; ಒಂದು ಗುಂಪಿನದು.

ಒಂದು ಜನಪದ ಗುಂಪಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಗುಂಪಿನ ಜೀವನವಿಧಾನ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ನೈಜ ಪರಿಚಯ

ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ದೇಸೀ ಸಂಪತ್ತಾಗಿರುವ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಏಕನಾದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳು ಮೊರೆಯುತ್ತವೆ. ವಾಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೀತೆಗಳು ಇವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪಾಠಾಂತರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಧವೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಯನ್ನು Ballad ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅರ್ಥಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಅರ್ಥದಂತೆ ಅದು "a simple, spirited poem in short stanzas, narrating some popular story." ಆದರೆ ಇದು ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಲಾವಣಿಯ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.[೧೬] ಈ ಕಥನ ನಿರೂಪಕ ಲಾವಣಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಒಂದು ತೆರನಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೆರನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಕ್ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಲೀಚ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು –ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆ; ಈ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಡಲು ಬರುವಂಥದು; ವಸ್ತು, ಶೈಲಿ ತಂತ್ರ, ಗುರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಜಾನಪದೀಯ; ಒಂದು ಲಾವಣಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದುದು; ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ; ಅದರ ಕಥನಗತಿ ವೇಗವಾಗಿ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಕ್ತಾಯದ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಎಲ್ಲ ಕಥನ ವೃತ್ತಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರ, ಆವರಣ, ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಲಾವಣಿಯ ಜೀವಾಳ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೋ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ನಾಟಕೀಯ.[೧೭]

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆರಂಭದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಗ್ರಿಮ್ ಮೊದಲಾದವರು ಜನಪದಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸದೆ ಹೋದುದರಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಲಭಿಸಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಮೊದಲಿಗರು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆಮೇಲೆ ಬಂದವರು ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಇದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ, ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆದ ರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಜನಪದ ಗುಂಪಿನ ಕೈವಾಡವೂ ಇತ್ತೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಲಾವಣಿಗಳು ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಹೇಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಲಾವಣಿ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ; ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಲಾವಣಿ ಎಂಬ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಹಾಗೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ; ಸಂಗೀತವೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮೇಳವಿಸಿದೆ – ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೂ ಲಾವಣಿಯ ಏಕಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆಂದು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತ. ಲಾವಣಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಆದೊಡನೆಯೇ ಜನಪದ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಲಕಳೆದು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಪ್ರಸರಿಸಿದಂತೆಲ್ಲ ಅವು ಹಿಗ್ಗಿದವು, ಬೆಳೆದವು, ಬದಲಾದವು, ರಚಿಸಿದವನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಮಾತ್ರ ತೀರ ಈಚಿನವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಲಾವಣಿಯ ಪುನಶ್ಚೇತನ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಒಂದು ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ರಷ್ಯಾ ಚೀನಾದಂಥ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ, ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪ್ರಸಾರ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[೧೮] ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಲಾವಣಿ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಈ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆಹಾಕುವುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಯೋಜನೆಗಳ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನೂ, ಚುನಾವಣಾ ಪ್ರಚಾರದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಅದರ ಕಾರಣ. ಲಾವಣಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುವಂಥದು. ಪೌರಾಣಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ವಾಸ್ತವಿಕ, ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದು ಅವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಐದು ಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾದ ಮಾಂತ್ರಿಕ (magic) ವರ್ಗದ ಲಾವಣಿಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಕುತೂಹಲಕರವೂ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಶುದ್ಧ ಜಾನಪದಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ; ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ; ಲಾವಣಿಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳು ಮಹತ್ವದಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇನ್ನೆರಡು ಅಂಗಗಳಾದ ಗಾದೆಗಳ ಹಾಗೂ ಒಗಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮುಗಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಗಾದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗಾದೆಯಂತೆ ಅದು "The wisdom of many and the wit

of one." ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗಾದೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮ! ಗಾದೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮಾತಾಗಬಹುದು. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯೇ ಗಾದೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಗಾದೆಗಳು ಬರಿಯ ಉಪಮೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗಾದೆಗಳ ತಂತ್ರ ನೇರ, ಸರಳ, ವೈದೃಶ್ಯ, ಯಮಕ, ಪ್ರಾಸ, ಒಳಪ್ರಾಸ, ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎದ್ದು ತೋರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಜಾನಪದದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ವ್ಯತ್ಯಯ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಗಾದೆಗಳು, ಹವಾಮಾನದ ಗಾದೆಗಳು, ಕಾನೂನಿನ ಗಾದೆಗಳು, ಆರೋಗ್ಯದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನೂ, ಮುಂಜಾಗ್ರತೆಯ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ, ಉಣಿಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಗಾದೆ ಇಣಿಕು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕದರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಕಾಣುವ ಮಹಾಸಾಹಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಉಗಮ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಜಾಣ್ಮೆ, ಜೀವನಾನುಭವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನವುರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲೂ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಹಾಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಾದೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಜೀವನಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಗಟುಗಳೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಪದಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಂಡ ಅಲೋಚನೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪುರಾಣ, ನೀತಿಕಥೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾದುದು. ಸಿ. ಆರ್. ಪಾಟರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಗಟುಗಳೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು "essentially metaphors, and metaphors are the primary mental processes of association, comparison and the perception of likeness and differences".[೨೦]

ಒಗಟುಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಸರತ್ತು; ಬೋಧನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಳೆ ಬರಿಸುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಗಟು ಒಡ್ಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಫ್ರೇಜರ್ ತನ್ನ Golden Bough ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೨೧] ಬೆಳೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಅಥವಾ ನಾಶಪಡಿಸುವ ಮೋಹಿನಿತಂತ್ರ ಒಗಟುಗಳಿಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮದುವೆಯ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಬಲ್ಲವರು ಬದುಕಿನ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಒಂದು motif; ಇನ್ನೊಂದು type. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ motif ಕಥೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು; type ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಅಂಶದ ಕನಿಷ್ಠ ಘಟಕ motif – ಆಶಯ. ಈ ತತ್ತ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೇ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ತಾಯಿ' motif ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ 'ಮಲತಾಯಿ' ಒಂದು 'ಮೋಟಿಫ್'. ''ಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ರಾಮಣ್ಣ ಪೇಟೆಗೆ ಹೋದ' ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಡವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ''ಕಿಂದರಿಜೋಗಿ ಮಾಯದ ಟೋಪಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಮಂತ್ರದ ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಏಳುಸಮುದ್ರಗಳ ಆಚೆ ಮಾಯಾನಗರಿಗೆ ನೆಗೆದನು'' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಆಶಯಗಳಿವೆ : ಮಾಯದ ಟೋಪಿ, ಮಂತ್ರದ ಚಾಪೆ, ಸಾಹಸದ ನೆಗೆತ, ಯಾರೂ ಕಾಣದ ಮಾಯಾನಗಿ. type ಎನ್ನುವುದು ಇಡೀ ಒಂದು ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಒಂದು ಕಥನ ಮಾದರಿ. ಒಂದು ಕಥೆ ಎಷ್ಟೇ ಚಿಕ್ಕದಿರಲಿ, ದೊಡ್ಡದಿರಲಿ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಒಂದು type. ದೀರ್ಘವಾದ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು motif ಇರಬಹುದು; ಚಿಕ್ಕದಾದ ಒಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು motif. ಇದರಲ್ಲಿ motif ಹಾಗೂ type ಒಂದೇ. ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ Aarne ಮತ್ತು Thompson ಅವರ Motif Index of Folk Literature ಹಾಗೂ ಸ್ಮಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರ ಮೇರು ಕೃತಿ ಇವೆರಡನ್ನು ತಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಸೂಚಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಜಾನಪದದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಅವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ.[೨೨]

ಜನಪದ ಸಮಾಜ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜ; ನಗರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಜನಪದ ಜೀವನ ನಿರಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಜೀವನ; ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವೈದೃಶ್ಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಷ್ಟನ್ನೇ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ, ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾದ ಈ ಸೂಚಿಕ್ರಮವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಮಾತನಾಡಲಿರುವ

ವಿದ್ವಾಂಸ ಮಿತ್ರರು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಜನಪದ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವ ಬಿದ್ದಷ್ಟೂ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಪರಿಚಯ ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ಜಾನಪದದ ಮೂಲ ಸೊಗಸು, ದೇಸೀ ಸೊಗಡು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಜನಪದಪರಂಪರೆ ಆರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರನ್ನಾಗಿಸಲು, ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲು ನಮ್ಮಿಂದಿನ ಗೋಷ್ಠಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ನೆರವಾಗಲೆಂದೂ ನಾನು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ ಸುಜನಾ ಅವರು ಪಾಣಿನಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖದ ಕಡೆ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. "An important peographical term used by Panini is janapada which was both a state and a cultural unit, its culture counting more than its geography. Its cultural integrity was reflected and preserved in the manners, customs and above all the dailect of its people. The citizens of the same janapada were called as a janapada (Vi. 3-85)." V.S. Agarwala, India as known to Panini (1953) P. 48

೨ Leach, Maria (ed), Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend (1949), Vol.I, pp.398-403

೩ Pande, Trilochan, "The concept of Folklore : Its Befitting Indian Synonyms, Folklore, Vol.VI, No.I (January 1965) , pp.7-17

೪ ಜನಪದ - ಜಾನಪದ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ, ನಾನು ಸೂಚಿಸಿರುವ 'ಜಾನಪದ' ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದೀಯ' ಎಂದು ಬಳಸಬಹುದೆಂದು ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸ್ವಾಗರ್ತಾಹವಾದ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ.

೫ ಗದ್ದಗಿಮಠ, ಬಿ.ಎಸ್.(ಡಾ) ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು (೧೯೬೩), ಪು. IV

೬ ಹೆಗಡೆ, ಎಲ್.ಆರ್.ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು (೧೯೬೫), ಪು. ೧೪

೭ ನರಸಿಂಹ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ದೇವುಡು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೬೧), ಪು. ೩-೪

೮ Goswamy, P.D., Ballads and Tales of Assam (1960). p.3

೯ ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ಎಂ., ಬೆಪ್ಪು ತಕ್ಕಡಿ ಬೆಳವ (೧೯೬೫) ಪು. ೧

೧೦ Hartland, E.S. The Science of Fairy Tales (!925. 2nd ed) Dictionary of Folklore, Mythology and Lengend ನಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು

೧೧ Quoted by Goswami, op.cit., p. 75

೧೨ Propp V., Morphology of the Folktale (Translated by Laurence Scott) (1958) p.5.

೧೩ Ibid. p.6

೧೪ Boas, Franz, Race, Language and Culture 1940, 1961, pp. 397-406

೧೫ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : S. Thompson, The Folktale (1946, 1951)

೧೬ ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : Goswami, ibid.

೧೭ Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, pp.106-111

೧೮ ....

೧೯ Dorson, Richard M., "Folklore and the NDEA' Journal of American Folklore LXXV (April-June 1962) pp. 160-164 : "Folklore is one of the most powerful propaganda weapons of the Soviet Union as it was of the Third Reich..... The satellite countries are fast copying the strategy of the Soviet folklorists in using folklore in its anti-western indoctrination .....'

೨೦ Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, p. 938.

೨೧ Frazer, James, Golden Bough, III, p. 154. Quoted by Potter, Ibid.

೨೨ Antti Aarne, Stitu Thompson, Types of the Folk-Tale. FFC 74, Helisinki, 1928; Stith Thomopson. Motif Index of Folk Literature (New edition), Copenhagen and Bloomington. Indiana 1955-58.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರೂಪಗಳು

ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ

ರೂಪಾಂತರಸಾಧ್ಯತೆ ಜಾನಪದದ ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣ. ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗದ ಕಂಠಸ್ಥ ಇಲ್ಲವೆ ಕಂಠಸ್ವವಲ್ಲದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆ. ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನಾಲೋಕವನ್ನೇ ಮೂಲ ಹೂರಣವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗದ್ಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಂತೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಕಾಲಮಾನ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವಿಧಾನ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವ ಭೌಗೋಲಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಕ್ರಿಯೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರ ದಿಂದಲೇ ಒಂದೇ ಕಥೆ ಅನೇಕ ರೂಪುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ರೂಪವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು (Varients) ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಲವಾದ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆ ಯಾವುದೇ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆದು, ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಿಂದ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಮಾನವನ ಕಲ್ಪನಾವೈಭವದ ಚಿಲುಮೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣಾನುಭವದ ಪ್ರತಿಫಲಿತ ರೂಪ. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಜನಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡ ಜನತಾಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗ, ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಜನಪ್ರಿಯ-ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ. ದೇಶ-ಭಾಷೆ-ಕೋಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸಬಲ್ಲವು. ಜನರಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಿಡಾರ. ಬಿಡಾರ ಹೂಡಿದಲ್ಲೇ ಬದುಕು. ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೇ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ ಅವುಗಳದು. ಅಂತೆಯೇ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ, ಏಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವುದು, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ರೂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳುವುದು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪರಮ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಒಂದೇ ಕಥೆ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದುಂಟು. ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಶೈಲಿ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಆಶಯಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆ, ವಿವಿಧ ಮತ-ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ-ಉಪಜಾತಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ಬದುಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಷಯಗಳು, ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿ-ಉಪವೃತ್ತಿ, ಕಸುಬು,ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ ನಂಬಿಕೆ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳೇ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವು ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಗರ. ಭಾಷೆ ಒಂದೇ ಆದರೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದ ಅಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜಾನಪದೀಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ (ಹಳೆ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯ) ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕ (ಬೀದರ, ಕಲಬುರ್ಗಿ), ಮುಂಬೈ, ಕರ್ನಾಟಕ (ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾಂವ, ವಿಜಾಪುರ, ಕಾರವಾರ) ಆಂಧ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ, ಮತ್ತು ಭೌಗೋಲಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು, ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ ಉಪಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ನಿಂತಿವೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಜಾನಪದೀಯವಾದ ರೂಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಥೆ ಈ ರೂಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಲಭ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಕಥಾ ಮಾದರಿಗಳೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿ ಮಾತ್ರ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಡು ಮಾತಿನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟವೈಖರಿಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವಿಶೇಷ ಗುಣಧರ್ಮ ಹೊಂದಿದ ಈ ಭಾಗದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳು, ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಸರುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಸರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಕಥೆ ಬದಲಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸಂದರ್ಭ-ಪರಿಸರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಜನಪದ ಕಥಾ ರೂಪಾಗಳು' ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಆಕಾರಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ - ಸಂಪಾದನೆಯಾದಷ್ಟು ಕೆಲಸ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ - ಒಂದು ಕಥೆಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ (Verients) ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಗ ಕೇವಲ ಸುಮಾರು ೨-೩ ಕಥಾಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದರೂ[೧] ಅವು ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಬೀದರ ಮತ್ತು ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಸೂಚಿಯನ್ನು (ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆ) ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಅವರ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.[೨] ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ರೂಪವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯ ಇದರಿಂದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡು ಪ್ರಕಟವಾದ ಲಭ್ಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವೊಂದು ರೂಪುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಾನು ತಿಳಿದಂತೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಿರುಕಥೆಯೊಂದು ಹೇಳಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಮಜ್ಜಿಗೆ ಪೂರ್ತಿ ರಾಮಾಯಣ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಇದು ಗಾದೆಯನ್ನೇ ಮೂಲ ಆಕರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜಿಗೆ ಕೇಳಲು ಹೋದವಳೊಬ್ಬಳಿಗೆ - ನಿನ್ನೆ ರಾಮಾಯಣ ಕೇಳಲು ಬರಲಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆಯ ರಾಮಾಯಣ ಹೇಳಿದರೆ ಮಜ್ಜಿಗೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಅವಳು ಹೇಳಿದಾಗ ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಹೇಳಲು, ಆಕೆಗೆ ಸಮಯವೆಲ್ಲಿ? ಆಗ ತಕ್ಷಣ "ದಶರಥನ ಕಂದ, ರಾವಣನ ಕೊಂದ, ಸೀತೆಯ ತಂದ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಜ್ಜಿಗೆ ಒಯ್ದಳಂತೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಚುಟುಕು ಪ್ರಸಂಗ ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣನ್ನೇ ಘನೀಕೃತಗೊಳಿಸಿದ ಮಾದರಿಯ ಕಥೆಯಾಗಿ ದೊರಕುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

'ಮದುವಣಿಗನಾದ ಮೀನ ರಾಜ' ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಥೆ;[೩] 'ಮಿಡಿನಾಗೇಂದ್ರ', ವಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಥೆ.[೪] ಇವೆರಡು ಕಥೆಗಳು ಮೂಲ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆ ಇದ್ದರೂ, ಎರಡೂ ರೂಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಮೊದಲ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುಡಿಯುವಾಗ ಮೀನು ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ಗರ್ಭ ಧರಿಸಿದರೆ; ಎರಡನೆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೆ ಹೋದಾಗ

ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೀನು ಬೀಳುವುದು ಅದನ್ನೇ ಸಾಕಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡುವ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಮೊದಲ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ ಪರಮೇಶ್ವರರು ಮಾಟದ ಹರಳುಕೊಟ್ಟರೆ, ಎರಡನೆಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಗೋಸ್ವಾಮಿ ಹರಳು ಮಂತ್ರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮೊದಲ ಕಥೆ ಪುರಾಣದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಕಥೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರ ಗೊಂಡಿದೆ. ಮಿಡಿ ನಾಗೇಂದ್ರನು ಬಾವಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಗೇಂದ್ರನ ಮಗನಾಗಿರುವುದು – ಅದೇ ಕಥೆಯ ಶಿರೋನಾಮೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಥೆಯ ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸದ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ.

'ಶಾಲಿನ ಚಿಂತೆ' ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಕಥೆ ೧. ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾರ್ವತಿ – ಪರಮೇಶ್ವರರು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಹರಿದ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದವನನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊಸಶಾಲು ಹೊದ್ದವನನ್ನು ಕಾಣುವುದು, ಪರಮೇಶ್ವರನು ದೇವಾಂಗ ಪತಿಯನ್ನು ಕರೆಸಿ ಹೊಸಶಾಲೊಂದನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ–ಹೊಸ ಶಾಲು ಹೊದ್ದವನಿಗೇ ಕಳಿಸಿಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಅಚ್ಚರಿ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥೆ ಅನೇಕ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ 'ಹಣೆಬರಹ' ಎಂಬ ಕಥೆಯೊಂದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟದ ಧಾರವಾಡ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ.[೭] ಇದರಲ್ಲಿ ಬಡವ ದಂಪತಿಗಳು ಮಗನೊಂದಿಗೆ ಚಳಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದ ಕಂಬಳಿ ಹೊದ್ದು ಮಲಗಿರುವುದು, ಪಾರ್ವತಿ ಪರಮೇಶ್ವರರ ಪ್ರಯಾಣ– ಪಾರ್ವತಿಯ ಕಳವಳ–ಪರಮೇಶ್ವರ ಬಡವನಿಗೆ ಮೂರು ಹರಳು ಕೊಡುವುದು– ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡು ಸುಖವಾಗಿರಲು ಅವುಗಳ ಬಳಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೆ ಆ ಬಡವ ಒಂದು ಹರಳು ಒಗೆದಾಗ ಅದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯಾದಳು. ಬೇರೊಬ್ಬ – ರಾಜಕುಮಾರ ಅವಳನ್ನು ಕದ್ದು ಒಯ್ಯುವುದು – ಬಡವ ಬಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಹರಳಿನಿಂದ ಆಕೆಯ ಮುಖ ಹಂದಿಮುಖ ಆಗಲೆಂದು ಹೇಳುವುದು, ರಾಜಕುಮಾರನು ಹಂದಿ ಮುಖದವಳನ್ನು ಹೊಡೆದು ಅಟ್ಟುವುದು, ಪುನಃ ಇನ್ನೊಂದು ಹರಳಿನಿಂದ ಆಕೆ ಮೊದಲಿನಂತಾಗುವುದು. ಕೊನೆಗೆ ಪುನಃ ಮೊದಲಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಜೀವನ ನಡೆಸುವುದು – ಹೀಗೆ ಈ ಕಥೆ 'ದಡ್ಡರ ಕಥೆ' ಮಾದರಿಯ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

'ಕೊಂಡು ತಂದ ಮಾತು'[೮] ಹಾಗೂ 'ಮೂರು ಮಾತುಗಳು'[೯] ಎಂಬ ಎರಡು ಕಥೆಗಳೂ ನೀತಿಕಥೆಗಳು. ಕಥೆಗಳು ಒಂದ ಮಾದರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳು ಚಾಣಾಕ್ಷರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪಧರಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ಕಥೆಯಂತೆ ತೋರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೂರು ಮಾತುಗಳಿಗೆ' ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಂದ ಮೂರು ಮೂರು ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾಯಕ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಬಳಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಲಾಭಗಿಟ್ಟಿಸಿ ಸುಖವಾಗಿರುವುದೇ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲ ಆಶಯ. ಆದರೆ 'ಕೊಂಡು ತಂದು ಮಾತು' ಕಥೆಯೇ ಮುಂದುವರೆದು ತಾನೂ ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕು ನಾಯಕನಂತೆಯೇ ಅನುಕರಿಸಲು ಹೋದ ಗಂಡನೊಬ್ಬ ಎಕ್ಕೆಯ ಹಾಲು ಕುಡಿದು ಸಾಯುವುದು – ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

'ಮೂರ್ಖ ನ್ಯಾಯಧೀಶ' ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಥೆಗಳಿದ್ದು 'ಒಂಟೆಯ ಮೇಲಿನ ಶಾಹಣೆ,' 'ಮೂರ್ಖ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ'[೧೦] ಎಂಬೆರಡು ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ ತುರುಕಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಯಲು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಮೂರ್ಖ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರನ್ನ ಕುರಿತಾಗಿದೆ. 'ಒಂಟೆಯ ಮೇಲಿನ ಹಣೆ'[೧೧] ಕಥೆಯು ಮುಖ್ಯ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ ಕಥೆಗಿಂತ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಎಮ್ಮೆಯ ಕರು ಹಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಣುಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಬಾರದಿದ್ದಾಗ ಊರಲ್ಲಿರುವ ಒಂಟೆಯ ಮೇಲಿನ ಶ್ಯಾಣೇನನ್ನು ಕರೆಸಿದರು – ಒಂಟೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕುಳಿತುಕೊಂಡ ಅವರು ಕೆಳಗಿಳಿಯದೇ ಕದಬಾಗಿಲನ್ನು ಕೀಳುವಂತೆ ಆದೇಶ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಜನ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಕೀಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇ ಒಳಗೆ ಬಂದು ಕೋಣನ ರುಂಡ ಕಡಿಯುವಂತೆ. ಹಂಡೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಒಂಟೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹೊರಟು ಹೋದನು.

ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠಾಂತರವೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಎಮ್ಮೆಯ ಕರುವಿನ ಬದಲು ಬೆಕ್ಕು ಗಿಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಕೂಸು ಅಡ್ಡಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಡ್ಡಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊರ ರುಂಡವನ್ನೇ ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಸಿನ ಕಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾಠಾಂತರವೂ ಗಮನಾಹ.

'ಹನ್ನೆರಡು ಜನ ಬುದ್ಧಿವಂತರು'[೧೨] ಕಥೆಯ ಭಿನ್ನರೂಪಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹನ್ನೆರಡು ಜನದಡ್ಡರು ತಾವೆಷ್ಟು ಜನರೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ೧೧ ಜನರೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಕುದುರೆ ಸವಾರನೊಬ್ಬ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಎಣಿಸಿದಾಗ ಹನ್ನೆರಡನೆಯವನು ಯಾರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಡೆದಾಡಿ ಅಳಹತ್ತಿದರು.

ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕಥೆ ಮುಂದುವರೆದು – ಅವರೆಲ್ಲರೂ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾದ

ಶಿವಲಿಂಗ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರುವರು – ಲಿಂಗದ ಮೇಲಿದ್ದ ಬಿಸಿಲು ಕಂಡು ಆ ದಡ್ಡರಿಗೆ ಕಳವಳ. ಗುಡಿಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಇಟ್ಟು ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ನೆರಳು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ವೇಳೆಯಾದಂತೆ ಸೂರ್ಯ ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದ. ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ನೆರಳಾಯಿ. ದಡ್ಡರಿಗೆ ದೇವರಿಗೆ ನೆರಳು ಮಾಡಿ ಕಾಪಾಡಿದೆವೆಂಬ ಸಂತೋಷ.[೫]

'ಕೊನೆಯಾಶೆ'೧ ಮತ್ತು 'ಜಾಣ ತಂದೆ'೨ ಈ ಎರಡು ಕಥೆಗಳು ಪಾಠಾಂತರಗೊಂಡು ಭಿನ್ನರೂಪುಗಳಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಮುದುಕ ತಂದೆ, ದರಿದ್ರರಾದ ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರೆದು ಮುಂದೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಏನೋ ಹೇಳಹೋದ ಮಾತು ನಿಂತಿತು. ನೂರಿನ್ನೂರು ಖರ್ಚು ಮಾಡಿ ವೈದ್ಯರಿಂದ ತೋರಿಸಿದರು. ಮುದುಕ ಚೇತರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳತೊಡಗಿದ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯ ಇಟ್ಟಸ್ಥಳ ಹೇಳುತ್ತಾನೆಂಬ ಆಶೆ. ಆದರೆ ಮುದುಕ ಹೇಳಿದ್ದೇನು? "ಆ ಸೊಟ್ಟ ಮೂತಿಯ ಎಮ್ಮೇಕರ ಮೊಂಡ ಕಸಬರಿಗೆ ತಿನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಈಗಲಾದರೂ ಕಸಿದಿಡಿರೋ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟನು. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನಿರಾಶೆ, ಉಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೊಂಡ ಕಸಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ.

ಆದರೆ ಇದೇ ಕಥೆ ನೀತಿಕಥೆ ಪಾಠಾಂತರ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮುದುಕನೊಬ್ಬ ಅಸಲಿಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಾಠ ಕಲಿಸಲೆಂದು –ಸಾಯುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಬಾಳಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸತ್ತುಹೋದ. ಆಲಸಿಗಳಾದ ಮಕ್ಕಳು ಹಣದ ಆಶೆಗಾಗಿ–ಇಡೀ ಹೊಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಗಿದರೂ ಹಣ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಕರಕಿಕಸವೆಲ್ಲ ಹೋಗಿ ಆ ವರ್ಷ ವಿಪರೀತ ಫಸಲು ಬಂತು. ತಂದೆ ಹೇಳಿದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಅವರಿಗೆ ಆಗ ತಿಳಿಯಿತು" ಹೀಗೆ ಮೊದಲ ಕಥೆಗಿಂತ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಗಳಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿದೆ.

'ಮರೆತ ನೆನಪಿಗೆ' ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳ ಅನೇಕ ಪಾಠಾಂತರಗಳುಂಟು.

(i) ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟ ಅಳಿಯನೊಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ಹೂರಣಗಡಬು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಕಡುಬಿನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಪಠಿಸುತ್ತಾ ಹೊರಟ, ಆದರೆ ಹಳ್ಳವನ್ನು ಜಿಗಿದು ದಾಟಿದಾಗ ಆ ಹೆಸರೇ ನೆನಪು ಹಾರಿತು.

(ii) ಕಲ್ಲನ್ನು ಎಡವಿ ಬೀಳುತ್ತಲೇ 'ಹತ್ತುಲವಡಿ' ಎಂದು ಗೊಣಗುತ್ತ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಅದನ್ನ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದು ಗಂಟು ಬಿದ್ದ, ಆಕೆಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ ಬಡಿಗೆಯಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಥಳಿಸಿದ ..... ನೆರೆಮನೆ ಮುದುಕಿ ಬಂದು ಏನ ತಮ್ಮ ಆಕಿ ಮೈಮೇಲೆಲ್ಲಾ ಕಡಬು ಆದರೆ ಹಳ್ಳವನ್ನು ಥಳಿಸಿದ.... ನೆರಮನೆ ಮುದುಕಿ ಬಂದು ಏನ ತಮ್ಮ ಆಕಿ ಯಾಕ ಬಡಿದಿ. ಮೈಮೇಲೆಲ್ಲಾ ಕಡಬು ಎದ್ದಾಂಗ ಬಾರ್ ಎದ್ದ್ಯಾವ ಅಂದ್ಲು. ಗಂಡ ಕಡಬು ಶಬ್ದ ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡು ಎಂದು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೇಳಿದ.

(iii) ಚೆನ್ನಪ್ಪನು ಅತ್ತೆ ಮನಿಯಾಗ ಕಡಬು ಉಂಡು ಮನೀಗೆ ಬಂದ. ಚೆನ್ನಪ್ಪನ ತಾಯಿಗೆ ಕಡಬು ಮಾಡಾಕ ಬರ್‍ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಪ್ಪ 'ಕಡಬು–ಕಡಬು' ಅಂತಾ ಅನಕೊಂಡ, ಹಳ್ಳ ಜಿಗಿದು ದಾಟೂ ಮುಂದ ನೆನಪ ಹಾರಿದ. ಕಡಬಿನ ಬದಲಿಗೆ 'ಗೊಡಬಿಡಿ' ಅಂತಾ ಅನಕೋತ ಮನೀಗೆ ಬಂದ –ಹೆಣ್ತೀ ಮಾಡದ್ದಕ್ಕ ಬಡದಾ. ಕರಿಗಡಬು ಇದ್ದಾಂಗ ಬಾರ ಮೂಡಿದ್ವು. ನೆನಪಾತು. ಅವರ ತಾಯಿ ಬೇದು ಸೊಸೀಗೆ ಕರಿಗಡಬು ಮಾಡಂದ್ಲು.

ಕಥೆ ಜಾನಪದರ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿರುವ ಬಲವಾದ ಅಸ್ತ್ರ. ಹಾಡು ಇಲ್ಲವೆ ಕಥೆ ಬಂದವರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳಿ ಸಂತೋಷ ಪಡಬೇಕು. ಹಾಗೇ ಹೇಳದೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅವು ಯಾವುದಾದರೂ ಉಪಾಯದಿಂದ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುತ್ತವಂತೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಎರಡು ಕಥೆಗಳ ಮೂಲ ಆಶಯ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಉದಾ: 'ಒಂದು ಹಾಡು ಒಂದು ಕಥೆ'[೧೬] ಹಾಗೂ 'ಕಥೆಯದೇ ಕಥೆ'[೧೭] ಭಿನ್ನ ಪಾಠಾಂತರ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

(i) ಗೃಹಿಣಿಗೆ ಹಾಡು, ಕಥೆ ಬಂದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳದ ಮನೋಭಾವ-ಹಾಡು, ಕಥೆ ಸಿಟ್ಟಾಗಿದ್ದವು. ಕಥೆ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಗೂಟಾಗಿ ಕುಳಿತಿತು. ಹಾಡು ಪಡಸಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಟು ಆಗಿ ಗೂಟಕ್ಕೆ ನೇತು ಬಿದ್ದಿತು. ಗಂಡನಿಗೆ ಸಂಶಯ, ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಜಗಳ. ಗಂಡ ಮಾರುತಿ ಗುಡಿಗೆ ಮಲಗಲು ಹೋದ ಗುಡ್ಯಾಗ. ಊರಿನ ಹಣತೆ, ಮನೆಯ ಹಣತೆ ಸಂಭಾಷಣೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ತಿಳಿಯಿತು, ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹಾಡು ಕಥೆಗಳೇ ಮರೆತಿದ್ದವು.

(ii) ಒಬ್ಬ ಅಳಿಯ, ಹಾಡು ಕಥೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳದವ. ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕಥೆ ಕೂಡಿ ಇವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಹೊಂಚು. ಅವನು ಹೆಂಡತಿಯ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಕೆರವಿನಲ್ಲಿ ಜೋಳು ಆಗುವುದು, ಆಗಸೆಯನ್ನೆ ಕೆಡವಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಉಪಾಯ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಳು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ. ಎಲ್ಲ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಧಣಿಯನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡಿದ. ಹೆಂಡತಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋದ. ಹೆಂಡತಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ–ಫಕೀರ ಮೂಗು ಕೊಯ್ದು ಕಳಿಸಿದ–ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪ. ಆಳಿನಿಂದ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಬಯಲು. ಧಣಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಆಳುಮಗ ಊರು ಸೇರಿದ.

ಮೊದಲಿನ ಕಥೆಯ ಮೂಲ ಆಶಯವೇ ಎರಡನೇ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಥೆಯ ರೂಪ ಧರಿಸಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ ವಿಡಂಬನೆಗಳದ್ದೇ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ. ಅವುಗಳ ಗುರಿ ಮನರಂಜನೆಯೇ ಹೊರತು. ನೀತಿ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ. 'ಅದರಸಪ್ಪಳಾನೇ ಬೇರೆ'[೧೮] 'ದೇವರ ಕೊಟ್ಟ ಪೀಪಿ'[೧೯] ಎಂಬ ಈ ಎರಡು

ಹಾಸ್ಯದ ಕಥಾ ರೂಪುಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

(i) ''ಶಿವರಾತ್ರಿ ದಿವಸ ಜಂಗಮರಿಂದ ಪೂಜೆ. ಊಟ ಮಾಡುವಾಗ ಜಂಗಮ ಹೂಸು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮನು ಅದನ್ನು ಮರೆಸಲು ಗಂಗಾಳ ಸಪ್ಪಳ ಮಾಡುವ ಹಂಚಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.ಅದನ್ನ ಆಲಿಸಿದ ಮುದುಕಿ 'ಇದರ ಸಪ್ಪಳಾನೇ ಬೇರೆ ಆಗ್ತದ ಅಪ್ಪಾರವರೇ' ಅಂದಳು''.

(ii) 'ದೇವರು ಕೊಟ್ಟ ಪೀಪಿ' ಇದೇ ಮೂಲ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

''ಕ್ಲಾಸಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಕಿ ಹೂಸು ಬಿಟ್ಲು, ಸಪ್ಪಳ ಕೇಳಿ ಮಕ್ಕಳು ನಕ್ಕಾಗ, ಶಿಕ್ಷಕಿ ಒಂದು ಕಥೆಯ ಅನೇಕ ರೂಪುಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಭಾಗದ ಕಥೆಗಳ ಸಮಗ್ರವಾದ ಸಂಗ್ರಹವಾಗದ ಹೊರತು ಒಂದೆರಡು ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಥಾವಾಲದ ನೀಲನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಥೆಗೆ ಕನಿಷ್ಟ ಹತ್ತಾರು ಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ದೊರೆತಾಗ, ಕಥೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ, ಒಂದೊಂದು ಕಥೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನರೂಪಗಳು (Variants) ದೊರೆತಷ್ಟು ಕಥೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದು ಈಗ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಭಾಷಾ ವೈವಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪ್ರತಿಭಾಶಕ್ತಿ ವೈಭವವನ್ನು, ಒಂದು ಕಥೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಥೆಗಳು (೧೯೭೩) ಸಂ. ಕೆ. ವಿರುಪಾಕ್ಷ ಗೌಡ, ಕಲ್ಲೇಶ ಇಟಗಿ
ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು (೧೯೭೭) ಸಂ. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ
೨ ಕಲುಬುರಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಥಾ ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ ಸಂ.ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ (೧೯೮೩)
೩. ಅದೇ ಪು. ೧೮
೪ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಸಂ. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಪುಟ ೧೬೩
೫ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಅದೇ
೬ ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ)
೭ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಪು. ೧೪೫
೮ ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಅಪ್ರಕಟಿತ)
೯ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಪುಟ ೧೭೯
೧೦ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಪುಟ ೨
೧೧ ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ)
೧೨ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ ಪುಟ ೮೫
೧೩. ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ)
೧೪ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಪು. ೧೦೦
೧೫ ಡಾ. ಇಮ್ರಾಪುರ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ)
೧೬-೧೭ ಈ ಎರಡು ಕಥೆಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಸಂ. ಸಿಂಸಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಪುಟ ೫೦ ಮತ್ತು ಪುಟ ೧೫೩
೧೮ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಪುಟ ೧೭೨
೧೯ ಡಾ. ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ)

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಹಬ್ಬಗಳು

ಡಾ. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ

ಅ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು

ಮಾನವನ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ. ಅವು ಅವನ ಬಾಳಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ; ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೊಯ್ಯುವ ಶಕ್ತಿಪುಂಜಗಳಾಗಿವೆ. ಅವನ ನಡೆವಳಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಕಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕಾನೂನು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಕಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕಾನೂನು ರಚನೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಆಧಾರ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಂಥ ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಂತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಕಾನೂನಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅವೇ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಗಳೆಂದು ಗಣನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಕುಲದಿಂದ ಕುಲಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ಸೇರದೆ ಹೊರತಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಭವವುಂಟು.

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂಲತಃ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಾಡಿಕೆಗಳೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವಾಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜನ ಅನುಕರಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಸಮಾಜದ ತಲೆಯಾಳಿನಂತಿರುವ ಜನರ ಆಚರಣೆ ದೋಷರಹಿತವಾದುದಿರಬೇಕು, ಶುಭದಾಯಕವಾದುದಿರಬೇಕು, ಸಭ್ಯತೆಯ ಕುರುಹಾಗಿರಬೇಕು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೆಲ್ಲ ಗ್ರಾಹ್ಯ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ತ್ಯಾಜ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಕರಣ ಮಾನವನಿಗೆ ಜನ್ಮಾರಭ್ಯ ಒದಗಿ ಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣ. ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗ, ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳು, ಗುರುವಿನಿಂದ ಶಿಷ್ಯ, ದೊಡ್ಡವರಿಂದ ಚಿಕ್ಕವರು ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ರೂಢಿ. "ಯದ್ಯದಾಚರತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಸ್ತತ್ತದೇವೇತರೋ ಜನಾಃ; ಸ ಯತ್ಪ್ರಮಾಣಂ ಕುರುತೇ ಲೋಕಸ್ತದನು ವರ್ತತೇ" ಎಂದು ಗೀತಾಚಾರ್ಯನೇ ಹೇಳಿದ್ದುಂಟು. ದೊಡ್ಡವರಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳ ಜನ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ತಾವೂ ಅಕ್ಷರಶಃ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯರೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವರು ನಡೆದದ್ದು ಅಥವಾ ನುಡಿದದ್ದೆಲ್ಲ ಸರಿಯೇ, ತಪ್ಪೆ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುವ ಗೋಜು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆಯ

ಅಂಗೀಕಾರ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯದ, ಕೇವಲ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುವ ಆಚರಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿರುಚಿ ವೈವಿಧ್ಯವೂ, ಪರಿಸರದ ಒತ್ತಡವೋ, ವಿದೇಶಿಯಾನುಕರಣವೋ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಗಮಗೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ವಾಡಿಕೆ (usage) ಗಳಾಗಿಯೋ ರೀತಿ (Fashion) ಗಳಾಗಿಯೋ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಲಾರವು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಥವಾ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ, ವೇಷಭೂಷಣ ಹವ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿ ಸಿದ ಆಚರಣೆ ರೀತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅವು ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ, ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೋರ್ಟು ಕಛೇರಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಕಾನೂನಿನಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅವು ಅಲಿಖಿತ ಶಾಸನಗಳೂ ಅಹುದು.

ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಗಳೊಳಗಿನ ನಾನಾವಿಧ ಸಂಬಂಧ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದುವು. ಸಮಾಜದ ಮುಖಂಡ ನಾಗಲೀ ನಾಡಿನ ದೊರೆಯಾಗಲೀ ಅವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ರಾಜತ್ವ ಕೊನೆಗೊಂಡು, ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಸಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆರ್ಷೇಯಕಾಲದಿಂದ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಹರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಅದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಅದನ್ನು ಕಾನೂನಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎರಡು ಕವಲಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ: ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ; ಎರಡು ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಾನೂನು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡರೆ, ಎರಡನೆಯದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಅರಳುತ್ತದೆ. ಗುರುಹಿರಿಯರ, ತಂದೆಮಕ್ಕಳ, ಗುರುಶಿಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಅಥವಾ ಇಂಥದೇ ಹಲವಾರು ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಸೇರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನೈತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬದುಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೋ ಹಲವರೋ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳಬೇಕಾದಾಗ, ಸಮಾಜದ ಭದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೇ ಬರಬರುತ್ತ ನೀತಿಸೂತ್ರಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಶಕ್ತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಿದೆ. ಎಂಥ ದರ್ಪಿಷ್ಠನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಬಾಳು ನಡೆಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸೋದರಿಯಂತೆ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜ ನಿತ್ಯ ರಣರಂಗವಾಗಿ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯೊದಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಆದಿಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ನಾಗರಿಕ ಜನಾಂಗಗಳಿಗಿಂತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ, ಪಟ್ಟಣಗಳಿಗಿಂತ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಿಗಿಂತ ನಿರಕ್ಷರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಉಡಹಿಡಿತದಿಂದ ಯಾರೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದೇಶವಾಗಲಿ ಗುಂಪಾಗಲಿ ಮಿತವಾಗಿದ್ದಷ್ಟು ಅವುಗಳ ಏಕರೂಪತೆಗೆ ಭಂಗಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಕುಂದುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತಿಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಆಯಾಯ ಜನರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಉಗಮಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನರ ವಲಸೆ ಹಾಗೂ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಸಂಪರ್ಕ ಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವು ಹರಡುವುವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಉಗಮಸ್ಥಾನ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಾನವನ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ಶಾರೀರಿಕ ಗುಣಲಕ್ಷಣ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲವಕಾಶವುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೃಷಿ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧವಾದ ಹಾಗೂ ಮರಣೋತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈದೃಶ್ಯಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮತಾಂತರಕಾರರು ಅವರ ಮೂಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತನಿತನಿಯಾಗಿಯೋ ಪರಿಷ್ಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದುಂಟು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರಸರಣ ಕ್ರಿಯೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ.

ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರ ಮಾನವನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ನಿದರ್ಶಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಉಷ್ಣವಲಯದ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಆಹಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು

ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಮಾನವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನೋಭಾವದವನಾಗಿ ಬೆಳೆದುದರಿಂದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳು ವಂತಾಯಿತು. ಶೀತವಲಯದ ಜನ ಬೇಟೆಯಿಂದ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸದಾ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಕಾಸಗೊಂಡವು. ಆಹಾಗ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊರೆಯದ ಬಯಲುಸೀಮೆಯ ಜನ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿ ಅಲೆದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯವಾದುವು. ಸಹರಾ ಮರುಭೂಮಿಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನ ಎರಚುವ ಧೂಳಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಉರಿಯುವ ಹಬೆಯಿಂದ ಮುಖವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಆ ಮುಸುಕು ಸಭ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗುಳಿಯಿತು.

ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಶಾಲವಾದಂತೆಲ್ಲ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನೂತನಾವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಮೊಗದೋರಿದಂತೆಲ್ಲ, ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತಲೆಯೆತ್ತಿದಂತೆಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಜೀರ್ಣವಾಗುವುದುಂಟು, ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಚಿಗುರುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಂದಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮಹತ್ತಿನಿಂದಾಗಿ, ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳ ಗಾಢ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ, ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಶ್ರಮದ ಹಂಚಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹದಗೆಡುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಅದು ದಿನೇ ದಿನೇ ಛಿದ್ರವಿಚ್ಛಿದ್ರ ವಾಗುತ್ತಿದೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬಹುಬೇಗನೆ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಂತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕುಠಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಮೂಲ. ಅವುಗಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭ್ರೂಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅನುಕೂಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೊದಗಿದ ಕೂಡಲೇ ಮೂರ್ತಿಮತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮನುಕುಲದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂದು ಎಣಿಕೆಗೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಾಗಿ ಉಪಾಸನೆ (Rituals)ಗಳಾಗಿ ಸಾಕಾರತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಯಾವಾಗ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಉಪಾಸನೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ; ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪೋಷಕವಾಗುವಂತೆ ಆಚರಣೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಸಂಗತಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಯಾವುದು ತ್ಯಾಜ್ಯ ಎಂಬುದು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮಳೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ ಮಳೆರಾಯನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಹೂ ತಳಿರುಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿದ ಹುಡುಗನ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಹೊರಿಸಿ, ಊರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮಳೆರಾಯನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನೆಂತು ರಚಿಸಬೇಕು, ಎಂಥ ಹೂ ತಳಿರುಗಳನ್ನು ಮುಡಿಸಬೇಕು, ದೇವರಿಗೆಂಥ ನೈವೇದ್ಯ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು, ಹೇಗೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಡೆಸಬೇಕು, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳು ಉಪಾಸನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ಹೊರುವ ಹುಡುಗ ಬೆಳಗಿನಿಂದ ಉಪವಾಸವಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ವಿಧಿ. ವಿಧವೆಯರು ಗರ್ಭಿಣಿಯರು ಅಥವಾ ಮುಟ್ಟಾದವರು ಮಳೆರಾಯನನ್ನು ಹೊತ್ತವನ ಮೇಲೆ ನೀರು ಹುಯ್ಯಬಾರದೆನ್ನುವುದು ನಿಷೇಧ. ಮುಂದಾಗುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಕಾಪಾಡಲು ಈ ನಿಷೇಧಗಳು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಉಪಾಸನಾಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಹಾರ ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಾರದು; ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು, ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು, ಬೀಡಿ ಸಿಗರೇಟು ಸೇದಬಾರದು, ಅವಾಚ್ಯ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಕೂಡದು. ಇವೆಲ್ಲ ನಿಷೇಧಗಳು.

ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ನೆಲಗಟ್ಟನ್ನೂ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣವೆಂಬುದು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸನ್ನದು; ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆಂದು ಗುರಿ ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿ, ಅಧಿಕಾರಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು[೧] ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವೇ ಉಪಾಸನೆಗಳು.[೨] ಪುರಾಣ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅಂಗೀಕಾರಮುದ್ರೆಯೊತ್ತಿದರೆ, ಉಪಾಸನೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ.[೩] ಜನರನ್ನು ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು. ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಐಕ್ಯ ಪುರಾಣಾಗಮ ಇತಿಹಾಸಗಳ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ ವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉತ್ತಮ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಹಿತವಲ್ಲದುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹಿತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸರಿತಪ್ಪುಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುವು. ಯಾವೊಂದು ಸಮಾಜವೇ ಆಗಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸರಿ ಎಂದರೆ ಸರಿ. ತಪ್ಪು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪು. ಸಮಾಜವಿರೋಧಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.[೪] ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆದಿಮಾನವನ ಅನೇಕ

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಇವು ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಮತ್ತು ನೂತನತೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಸೇತುಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ; ಜತೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಾವುಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಸ್ಫೂರ್ತಿಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮೇಲುಕೀಳುಗಳ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಾಚರಣೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದುಂಟಷ್ಟೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಸಂತಾನವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆಯೇ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದುಂಟು. ಪಟ್ಟಭದ್ರಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಅವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಕಂಕಣತೊಟ್ಟು ನಿಲ್ಲುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಯುಗಪರಿವರ್ತನೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ವಿಸ್ಮೃತಿಗರ್ಭವನ್ನು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಜೀವದಾನ ಮಾಡಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಮೇಲೆಯೂ ಕೆಲವು ದಿನ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದಲ್ಲುಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳೂ, ಮಂತ್ರಮಾಟಗಳು, ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳು ನಿಂತುಹೋಗಿವೆ ಅಥವಾ ಮೊಟಕುಗೊಂಡಿವೆ. ವಿವಾಹಾಚರಣೆಯಂತು ಹಲವು ಬಗೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವುದುಂಟು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಚಟ್ಟದ ಮುಂದೆ ಕ್ರೂಸೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಹೋಗುವ ಆಚರಣೆಯಿತ್ತಷ್ಟೇ. ಅದು ಈಗಲೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಜನ ತಮ್ಮ ಟೋಪಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಸಭ್ಯ ನಡತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಗಣನೆಗೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಕ್ರಿಸ್ತಮತ (Protestantism) ದ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರೂಸೆ ಹೊರುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲ, ಅದಿಲ್ಲವಾದರೂ ತಲೆಯುಡುಗೆಯ ತೆಗೆತ ಮಾತ್ರ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ.[೫]

ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಉಳಿದಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಾಪೆಯವರು ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ : (೧) ಸೌರವರ್ಷದ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು; (೨) ಹುಟ್ಟುಸಾವು ಮದುವೆಗಳಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಸನೆಗಳು; ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧಾರ್ಥವಾಗಿ ಚಾಲನಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು.[೬] ಎ.ಆರ್.ರ್‍ಯಾಡ್‌ಕ್ಲಿಫ್ – ಬ್ರೌನ್ ಎಂಬುವರು ನೈತಿಕ, ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದೂ, ಆಹಾರಾರ್ಜನೆಯೇ ಮೊದಲಾದ ಜೀವನೋಪಯೋಗಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಸಾಧನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದೂ, ಸತ್ತವರ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಿಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದೂ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೭] ಈ ವಿಭಜನೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೂ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.[೮] ಸಂಪ್ರದಾಯಾಚರಣೆಗಳು ಜೀವನದಷ್ಟೇ ಜಟಿಲವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ ಸರ್ವಸಮರ್ಪಕವಾಗಲಾರದು.

ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೊಸ ಮಳೆ ಬಿದ್ದಕೂಡಲೇ ಊರವರೆಲ್ಲ ಏರುಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರ ಗೌಡನ ಏರೋ ಅಥವಾ ಊರವರ ಹೆಸರಬಲ ನೋಡಿ ಜೋಯಿಸ ಸೂಚಿಸಿದ ಹೆಸರಿನವನ ಏರೋ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಅಗ್ರ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮೆರವಣಿಗೆ ಮುಗಿದ ನಂತರ, ಅವು ಹೊಲಮಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಕೆಲವು ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಗೆರೆಹೊಡೆದು, ತಂತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಮತ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹರಡುವ ಮುನ್ನ ಸರಿಸುಮಾರು ಇಂಥದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಲ್ಲಿಯೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತಂತೆ.[೯] ದೀಪಾವಳಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೊಲ ಬೆಳೆದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹಬ್ಬವಾಗಿ ಮೆರೆಯುವಾಗ 'ಹೆಚ್ಚು' ಮಾಡಿ, ಪಿಳ್ಳೆ ಪೂಜಿಸಿ, ಮನೆಯಿಂದ ಅಟ್ಟು ತಂದ ಊಟವನ್ನು ಹೊಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಗಳಂತು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಬ್ಬಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಹುತ್ತರಿ ಹಬ್ಬವನ್ನೂ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ, ಮಣ್ಣ ಪೂಜೆ, ಶೀಗೆಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು.

ಹೊಲಗದ್ದೆ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಹುಲುಸು ಬೆಳೆಯಾದರೆ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡಸುವಂತೆ, ಪೈರಿಗೆ ರೋಗ ಬಂದಾಗಲೂ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೈಯುತ್ತಾರೆ. ಬೊಬ್ಬೆಬೆಂಕಿ ಬೆದರು ಬೊಂಬೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಿಡಿತಗಳನ್ನು ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ದೂರವಿರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿರ್ಸ ಎಂಬ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ವ ಎಂಬ ಕೀಟ ಬಾಜ್ರ ಹೂಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದಂತೆ. ಆಗ ಯಜಮಾನ ಸೋದರಳಿಯನನ್ನು ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವನ ಬಾಯಿಗೆ ಅನ್ನಹಾಲು ಕೊಡುತ್ತ "ಅಳಿಯ ಮಾವನ ಹೆಗಲೇರಿದ್ದಾನೆ. ಎಲೆ ಕರ್ವ, ಬೇರೆ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹೋಗು" ಎಂದು ಮಂತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೧೦] ಇಂತೆಯೇ ಬೂಸ್ಟುಕರಿ ರೋಗಗಳು ಬಂದಾಗ ಅರಿಸಿನದ ನೀರು ಮಾಡಿ ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ಪಡುವಲ ಕುಂಬಳ ಸೋರೆ, ಯಾವುದೇ ತರಕಾರಿಯಾಗಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದಾಗ, ದೃಷ್ಟಿ ದೋಷನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಸುಣ್ಣ ಬಳಿದ ಮಡಕೆಯನ್ನು ತೂಗುಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಬಿಟ್ಟ ತರಕಾರಿಯನ್ನೋ ಕಾಯನ್ನೋ ದೇವರಿಗೋ ಪೂಜಾರಿಗೋ ಅಥವಾ ಹಿರಿಯರಿಗೋ ಅರ್ಪಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಮುಂದಿನ ಫಲ ಹುಲುಸುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಉಂಟು.

ಮಾನವವರ್ಗದ ಫಲಶಕ್ತಿಗೂ ಸಸ್ಯವರ್ಗದ ಫಲಶಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಗಂಟುಹಾಕುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಭೂದೇವಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸೋ ಅಥವಾ ಹೆಂಗಸಿನ ವೇಷ ಹಾಕಿದ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗನೋ ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿ. ಆ ಹೆಂಗಸನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಶಿಶಿರ ಹಾಗೂ ವಸಂತ ಋತುಗಳ ನಡುವೆ ತಿಕ್ಕಾಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಜಗಳದಲ್ಲಿ ಶಿಶಿರ ಕೊಲೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆ ಹೆಂಗಸು ವಸಂತನಿಗೆ ವಶವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಬ್ಬರು ಹುಡುಗರು ಋತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಶಿಶಿರ ವಸಂತನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದುಂಟು. ಆಗ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯೊಬ್ಬ ಶಿಶಿರನನ್ನು ಕೊಂದು ವಸಂತನನ್ನು ಸಪ್ರಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ.[೧೧]

ಶಿಶಿರನನ್ನು ದಹಿಸುವ ವಸಂತೋತ್ಸವ ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಿಟ್ಜರ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಉಣ್ಣೆಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ದಹನವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೋ ಶಿಶಿರನ ಪ್ರತಿಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಚಿತೆಯ ಮೇಲಿರಿಸಿ ಸುಡುತ್ತಾರೆ. ಈಸ್ಟರ್‌ನಂತರ ಬರುವ ಎರಡನೆಯ ಸೋಮವಾರದಂದು ಈ ಆಚರಣೆ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ.[೧೨]

ಎಂತು ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಟೆಯಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತೆಯೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಮೌಢ್ಯಜನ್ಯವಲ್ಲ, ಅಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ, ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಲ್ಲ, ಶುದ್ಧಗೊಡ್ಡು ಎಂದು ತೋರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಕೆದಕಿ ನೋಡುವಾಗ, ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ಪೂರ್ವಜರ ಕಲ್ಪನಾಚಾತುರ್ಯ ಮತ್ತು ದೂರದೃಷ್ಟಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಸರ್ವಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವೈವಾಹಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಮಹತ್ತ್ವ ಮಿಂಚುತ್ತದೆ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಢಿಗೆ ಬರುವ ಮುನ್ನ ಮಾನವ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹಮಯ ಶಾಂತ ವಾತಾವರಣ ಉದ್ಭವಿಸಬೇಕಾದರೆ ಇದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕ್ಷುತ್ಪಿಪಾಸೆ ಮತ್ತು ಕಾಮದಾಹಗಳ ತೃಪ್ತಿಯೊಂದೇ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಗುರಿಯಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾಧನೆ ಅದರ ಪರಮಗಂತವ್ಯವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಅರಿವಿನ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಪ್ರೇಮ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಸ್ನೇಹ, ಕರುಣೆ, ಕನಿಕರ, ಔದಾರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳು ಕೃಷಿಗೊಂಡದ್ದು ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ. ಕಾಮತೃಪ್ತಿಯ ಜತೆಗೆ ಧರ್ಮಸಾಧನೆಯೂ ಮದುವೆಯ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧದ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗಳೆಲ್ಲ ವೈವಾಹಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಲಿಂಗನ ಆ ವಿಧಿಗಳ ಅಂಗವಾಗುಳಿದಿದೆ. ದೇಹೈಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆತ್ಮೈಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸುಪ್ತ ಪ್ರೇಮಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು. ಪುರೋಹಿತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಪರವಾಗಿ ಉಪಾಸನಾದಿ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ವಧೂವರರ ಸಂಗಮದಿಂದ ಜಗತ್ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಲೆಂದೂ ಹರಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಕೇವಲ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದುದಲ್ಲ, ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು, ಸಮಾಜದ ಭದ್ರತೆ ಮದುವೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಗಳು ಆ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಅವರು ವಿಶೇಷವಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂತಾನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಜತೆಗೆ ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಸಾಕುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅವರದಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯೂ ಆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಗುರುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ನೂತನ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ, ತಮ್ಮ ಸ್ನೇಹ ಪ್ರೇಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರ ಜತೆಗೆ, ಸಹಕಾರ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದರ ಜತೆಗೆ, ಅವರು ಸಮಾಜದ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಸೇವೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಯ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿವಾಹದ ಮತ್ತು ಆ ಸಂಬಂಧವಾದ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗಳ ಧ್ಯೇಯಾದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯಿರುವುದಾದರೂ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಿಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ, ಗುಂಪಿನಿಂದ ಗುಂಪಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟವಿಧ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ರೂಢಿಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳನ್ನು ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸದೆಯೇ, ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮದುವೆ ನಡೆಯುವುದುಂಟು. ಮಾನವನ ವಿಚಾರಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ, ಅವನ ಅಭಿರುಚಿ ಪರಿಪಕ್ವವಾದಂತೆಲ್ಲ, ಆ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜವೇ ಸರಿ. ಅನೇಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಸಗೋತ್ರ ವಿವಾಹ ದೂಷ್ಯ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದಾದರೆ, ಬೇರೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೇಯವೆಂದು ಪರಿಗಣನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಉಪಾಸನಾಧಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯವಂತು ಅನಂತಾನಂತ. ಈ

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮಾನವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಆಮೇಯತೆಗೆ ವಿಸ್ಮಯಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿವರಣೆ ಪ್ರಕೃತೋದ್ದೇಶವಲ್ಲವಾದರೂ ಕೇವಲ ನಿದರ್ಶನಾರ್ಥವಾಗಿ ಕಾಂಗೋ ಬುಡಕಟ್ಟೊಂದರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಸಗೋತ್ರ ವಿವಾಹ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗ ಗುರುತಿನ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅವನು ಅವಳೊಡನೆ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಸೋದರಮಾವನಿಗೆ ಒಂದು ಬುರುಡೆ ಹೆಂಡವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಅವನ ಬಳಿ ಆ ಹುಡುಗಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೆತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಸೋದರ ಮಾವ ಪಾನೀಯವನ್ನು ಸೇವಿಸಿದ ನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು ದಿನ ಬರುವಂತೆ ಪ್ರಿಯಕರನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಿಯಕರ ಗೊತ್ತಾದ ದಿನ ಮತ್ತಷ್ಟು ವೈನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಮನಸ್ಸಾದರೆ ಮಾವ ಐದು ಸಾವಿರ ಮಣಿಗಳನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಆಡುಹಂದಿಗಳನ್ನೋ ತರುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಅವನು ಗಂಡಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ತೆರ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದಿನ ಹುಡುಗಿಯ ತಂದೆಗೆ ಹುಡುಗನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ಯಾಪಿತೃ ಮತ್ತು ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಕೊನೆಗೊಂದುದಿನ ಹಲವು ಬುರುಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈನ್ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಗಂಡಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನೆಂಟರಿಷ್ಟರೊಡನೆ ಪಾನೀಯ ಸೇವನೆಯಾದನಂತರ, ಅವರ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಹಣದ ಮೊತ್ತದ ಬಗ್ಗೆ ಕರಾರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯಿ ಸಮ್ಮತಿ ನೀಡಿದಳೆಂದರೆ ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಅನಂತರ ಒಂದು ದಿನ ಗಂಡು ಕೆಲವು ಗೆಳೆಯರೊಡನೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಊರ ಸನಿಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಂದೂಕವನ್ನು ಹಾರಿಸಿ, ಗದ್ದಲವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಅವರ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಎರಡು ಗುಂಪಿನ ನಡುವೆ ನಟನೆಯ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರ ಕೈ ಮೇಲಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಧಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಮೂರು ದಿನ ಕುಣಿತ ಕುಡಿತ ಮತ್ತು ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಜನ ನಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಾಲ್ಕಾರು ಆಡು ಹಂದಿಗಳು ಕೊಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಹೆಣ್ಣು ಉಪವಾಸವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡನನ್ನು ಅವನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಂತೆ, ಹಿರಿಯರ ಮಾತನ್ನು ಮೀರದಿರುವಂತೆ, ನೆರೆಹೊರೆಯವ ರೊಂದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮದುವೆಯ ದಿನ ಹಿರಿಯರು ಸಾಕ್ಷಿಗಳ ಮುಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅಂತೆಯೇ ಸತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಿರಬೇಕೆಂದು, ಅವಳ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕೆಂದು, ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಯ್ಯಬಾರದೆಂದು, ಹೊಡೆಯಬಾರದೆಂದು, ಅವಳೊಡನೆ ಕಠಿಣವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಬಾರದೆಂದು ಗಂಡಿಗೂ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಗಂಡು ಬಂದೂಕದ ಗುಂಡೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮುಂಗೈಗೆ ಉಜ್ಜಿ "ನಿಮ್ಮ ಉಪದೇಶವನ್ನೀಗ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅದರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮದುವೆಯನ್ನು ನಿರರ್ಥಕಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದರೆ ಈ ಗುಂಡಿನಿಂದಲೇ ಸಾಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು ಸಹ ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ಸವಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಗಂಡಿಗೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೊಸಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಲೆಯಿಡುವ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಿರಿಯರು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅವಳ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮದುವೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ವಧು ಪರೀಕ್ಷೆಯಂತೆಯೇ ವರನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದುದುಂಟು. ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ದೈಹಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಊರ ಹೊರಗಿನ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದ ಕಲ್ಗುಂಡುಗಳನ್ನೆತ್ತಿ, ವರ ತನ್ನ ಬಲಾಬಲ ಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಓರಿನೋಕೋ (Orinoco) ಇಂಡಿಯನ್ನರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಯುವಕ ಕೆಂಜಿಗ ತುಂಬಿದ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ದಿನ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನ ಸಹನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಆ ಪದ್ಧತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

ತೆರ ಅನಾಗರಿಕ ಅಸಹ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯೆಂಬ ಭಾವನೆ ಕೆಲವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಳಿದಿದೆ. ಅದೀಗ ಅಸಹ್ಯವೆನಿಸದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ವಿರಳವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕೆಲಸಗಾರರ ಅಭಾವದಿಂದ ಬೇಸಾಯ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತ ಮನೆಯಿಂದಿ ಹೊರಗೆ ತನ್ನವರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಜಾರಿಗೆ ಬರಲು ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ರೋಗರುಜಿನ ಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನನ ಸಂಖ್ಯೆಗಿಂತ ಮರಣ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಮಗಳು ಮನೆ ಬಿಟ್ಟಳೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ನಷ್ಟ ತುಂಬುವ ಸಲುವಾಗಿ ತೆರದ ಏರ್ಪಾಡು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದದ್ದುಂಟು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕನ್ಯಾವಿನಿಮಯದ ಮೂಲಕ ತೆರ ತಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು.

ನಂಬಿಕೆಯೇ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತಾಯಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಪ್ರೇತ ಭೂತಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಾನವನನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಶುಭಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ರಾದ್ಧಾಂತವಿದ್ದೇ

ಇರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಂತು ಅದನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಸಂಜೆಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅತಿಥಿಗಳು ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರಂತೆ.

ಕನ್ಯಾಪಹರಣ ವಿಧಾನ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಗುಪ್ತಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಮಧುಚಂದ್ರ ರೂಢಿಗೆ ಬಂತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಟ್ಟು ನೀರು ಉಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಮಾಡಿದ್ದ ಕೇಕು ಅಥವಾ ಬಿಸ್ಕತ್ತನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮುರಿದು, ಮುರಿದ ಚೂರುಗಳನ್ನು ನೆಂಟರಿಷ್ಟರಿಗೆ ಹಂಚುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮನರಲ್ಲಿತ್ತು. ರೊಟ್ಟಿ ಅಥವಾ ಬಿಸ್ಕತ್ತು ಫಲಶಕ್ತಿ, ಆತಿಥ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯುದಯಗಳ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಗಣನೆಗೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹಗಳಲ್ಲಿ ವಧೂವರರ ಶಿರದ ಮೇಲೆ ತಳಿಯುವ ಸೇಸೆಗೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇನೋ. ಮುಹೂರ್ತ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಧೂವರರು ಬಿಳಿಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನುಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತೀರ ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವಂಥದು. ಶ್ವೇತವರ್ಣ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾರಳ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇಂದಿಗೂ ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ವಧೂವರರ ಬಾಳು ಸಿಹಿಯಾಗಿರಲೆಂದು, ಅವರಲ್ಲೊಬ್ಬರ ಮುಖಕ್ಕಾಗಲೀ ತುಟಿಗಳಿಗಾಗಲೀ ಜೇನು ಸವರುವ ವಾಡಿಕೆ ರೋಡ್ಸ್ (Rhodes) ಮತ್ತು ಸ್ಪಾರ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳ ಐಕ್ಯದ ಕುರುಹಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇಬ್ಬರ ಬೆರಳು ಹಿಡಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ (ಸಿಲೋನ್) ಅವಕ ಕೈಗಳನ್ನು ತುಸು ಹೊತ್ತು ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ; ಪೂರ್ವ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ವರ ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಒಂದು ತಿಂಗಳ ತನಕ ತನ್ನ ಮಡದಿಯ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು. ದಕ್ಷಿಣ ಪೆಸಿಫಿಕ್ ದ್ವೀಪನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಗ್ರಿಟೋ ಜನರ ಮದುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ. ಹೆಣ್ಣುಗಂಡುಗಳು ಯಜಮಾನನ ಬಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಅವರಿಬ್ಬರ ತಲೆಗೆ ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆಸಿ, ಅವರು ಗಂಡಹೆಂಡಿರೆಂದು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮದುವೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಜಪಾನಿನ ಮದುವೆ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಬಾವುಟ ಹಿಡಿದ ಸಮವಸ್ತ್ರಧಾರಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ದೂರವಿರಿಸುವುದೇ ಆ ಪದ್ಧತಿಯ ಅರ್ಥ. ಬೋರ್ನಿಯೋ ದ್ವೀಪದ ಡ್ಯಾಕ್ (Dyaks) ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿಯರ ಪ್ರಣಯ ರೋಮಿಯೋ ಜ್ಯೂಲಿಯಟ್ಟರ ಪ್ರಣಯ ಪ್ರಸಂಗದಂತೆ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಣಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಅವರ ತಂದೆತಾಯಿಯರ ಅನುಮತಿಯುಂಟು.[೧೩]

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೊತ್ತವೇ ಸಮಾಜ, ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆಯೇ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಮನುಷ್ಯ ಮಾತೃಗರ್ಭವನ್ನು ಹೊಕ್ಕಾಗಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಣ್ಣುಗೂಡುವ ತನಕ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗಿ ಬದುಕು ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾತರತೆಯೆಂದರೆ ಅನಿಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆ. ಪ್ರೇತಗಳು ಗರ್ಭವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದಂತೆ, ಭ್ರೂಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಗುವಿಗೆ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳ ಮುಟ್ಟು ತಟ್ಟದಂತೆ, ಚರಾಚರವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಭೂತಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ರಾವು ತಟ್ಟದಂತೆ ತಡೆಯುವುದೇ ಸೀಮಂತ ಚೌಲ ಉಪನಯನ ದೀಕ್ಷಾಸ್ನಾನ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕರ್ಮಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಲ್ಲು ಬಂದಾಗ, ಅವನನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ವಿಧಿಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವುದುಂಟು. ಬಾಣಂತಿಯ ಮೈಗೆ ದೋಷಗಳು ಬಹುಬೇಗನೆ ತಟ್ಟುತ್ತವಂತೆ. ಗಂಧರ್ವ ಕನ್ಯೆಯರೋ ವನದೇವತೆಯರೋ ಬೇರೊಂದು ಮಗುವನ್ನಿರಿಸಿ, ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರಂತೆ. ಬೆಂಕಿ ದೀಪಗಳನ್ನು ಕಂಡರವರಿಗೆ ಅಂಜಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನನ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದೊಡನೆಯೇ ಗರ್ಭಿಣಿಯ ಹಾಸುಗೆಯ ಬಳಿ ದೀಪವಿಡಬೇಕು.

ಹುಟ್ಟು ಮದುವೆ ಸಾವುಗಳು ಮಾನವ ಜೀವನದ ಪ್ರಮುಖ ಸೋಪಾನಗಳು. ಅವನು ಸತ್ತ ನಂತರ ಪ್ರೇತವಾಗುಳಿಯುತ್ತಾನೆ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ತಿರೆಯವರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅನೇಕ ಮರಣೋತ್ತರ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಸಹ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಫಿರ್ಕಾದಿಂದ ಫಿರ್ಕಾಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತವೆಂದರೆ, ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಸಾದೃಶ್ಯ ಗಳಿಗಿಂತ ವೈದೃಶ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಒಂದೆರಡು ಸಮಾಜಗಳ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂಡಮಾನ್ ದ್ವೀಪಗಳ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರೂಢಿಗಳು ಮೆಲನೇಷಿಯಾ ಸಮಾಜದ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಮಗು ಸತ್ತಾಗ ತಂದೆತಾಯಿಯರು ಮತ್ತು ಬಂಧುಗಳು ಶವದ ಬಳಿ ಕುಳಿತು ಅಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಲಿಕೊಟ್ಟು ಇತರರಿಂದ ಅಳಿಸುವುದುಂಟು. ತಂದೆತಾಯಿಯರು ಮೈಗೆ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಬಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಚೂರು ಮಣ್ಣು ಮೇಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶೋಕದಿನಗಳು ಕಳೆಯುವ ತನಕ ಅದು ಇರಲೇ ಬೇಕು. ಅದೇನಾದರೂ ಬಿದ್ದುಹೋದರೆ ಹೊಸಮಣ್ಣು ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹದಿನೆಂಟು ಗಂಟೆಯೊಳಗೆ ಹೆಣವನ್ನು ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಬೇಕು. ತಂದೆ ಗುಂಡಿ ತೋಡುತ್ತಾನೆ. ಬೀಳ್ಕೊಡುಗೆಯ ಕುರುಹಾಗಿ

ತಂದೆತಾಯಿಯರು ಮಗುವಿನ ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಉಪ್ಪೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಎಲೆ ಮುಚ್ಚಿ, ಗುಂಡಿಯೊಳಗೆ ಹೆಣವನ್ನು ಕೂರಿಸಿ, ಮಣ್ಣು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಬಿದಿರೆಲೆಯಿಂದ 'ಆರ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ತೋರಣವನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ, ಗುಡಿಸಿಲಿನ ಸುತ್ತಣ ಮರಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಸೂತಕದ ದಿನದಂದು ಅಪರಿಚಯಸ್ತರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಬಾರದೆಂಬುದು ತೋರಣದ ಉದ್ದೇಶ ವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಧಿಯ ಬಳಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಂಕಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಎದೆ ಹಾಲು ಕರೆದು ಸಮಾಧಿಯ ಬಳಿ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಗುಡಿಸಿಲಿನ ಸುತ್ತ ಅಲೆದಾಡುವ ಮಗುವಿನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಅದೇ ಆಹಾರ. ಅನಂತರ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬೀಡುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಶೋಕದಿನಾಚರಣೆಯ ಅವಧಿ ಮೂರು ತಿಂಗಳು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳ ಉತ್ಸವವಿಲ್ಲ; ಹಂದಿಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ; ಲೈಂಗಿಕ ಭೋಗ ಸಲ್ಲದು. ಮೂರು ತಿಂಗಳ ನಂತರ 'ಆರ'ವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನಗೆದು ಮಗುವಿನ ತಲೆಬುರುಡೆ, ಮೂಳೆಗಳನ್ನೊಯ್ದು ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತೊಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮೂಳೆಗಳಿಂದ ಕೊರಳ ಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುರುಡೆಗೆ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿ, ಚಿಪ್ಪುಗಳಿಂದಲಕರಿಸಿ, ತಾಯಿ ಅದನ್ನು ನೇತುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಅದನ್ನು ತಂದೆ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಳೆಹಾರಗಳನ್ನು ಮಿತ್ರರು ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ಹಳೆಯ ಗುಡಿಸಿಲ ಬಳಿ ನೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಗು ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಕೈಯಲ್ಲೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಡುಗಳೇ ಅವು. ಹೆಂಗಸರು ನೆಂಟರಿಷ್ಟರೆಲ್ಲ ಗೋಳಾಡುತ್ತ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾಸವಾದನಂತರ ಅವರು ತಂತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ.[೧೪] ವಯಸ್ಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಬೇರೆ.[೧೫]

ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜನ ಹೆಣವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗಲೆಂದು ಮರದ ಮಂಚಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಶವವನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ಎತ್ತರದ ಮಾಳಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಣವಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದಿಗೂ ಪಾರ್ಸಿ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೆಲವರು ಗವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನಿಟ್ಟರೆ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕಲ್ಲಿನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನು ಮಲಗಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕೂರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅದನ್ನು ಸುಡುಗಾಡಿಗೊಯ್ಯುವ ರೀತಿ ವಿಧಾನಗಳೂ ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಂಡ್ಯದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮರಣೋತ್ತರ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು.[೧೬] ಮನುಷ್ಯ ಸತ್ತ ಕೂಡಲೇ ಕೈಕಾಲು ಮುರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಹಣತೆಯಿರುವ ಬೆಲ್ಲದಚ್ಚನ್ನು ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ರಾಶಿಗೊಳಿಸಿದ ಅಕ್ಕಿಯ ಮೇಲಿರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಹೆಣದ ತಲೆದೆಸೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ ನೋಡಲು ಬರುವ ಹತ್ತಿರದ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ಪಕ್ಕದ ಗೂಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಲ್ಲ ಅಕ್ಕಿ ಹಾಕಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ವೀಳೆದೆಲೆ ಅಡಕೆಗಳನ್ನು ಜಜ್ಜಿ ಉಂಡೆ ಕಟ್ಟಿ ಹೆಣದ ಬಾಯಿಗೆ ತುರುಕುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಬಾಗಿಲ ನೇರದಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಿಯೊಂದು ಉರಿಯುತ್ತದೆ. ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕಾಯಿಸಿ, ಹೆಣಕ್ಕೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾದ ನೀರು ಉಳಿಯಬಾರದು; ಅದಕ್ಕೆ ತಣ್ಣೀರು ಬೆರಸಬಾರದು. ಸ್ನಾನಾನಂತರ ಹತ್ತಿರದ ನೆಂಟರು ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಉಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಬಿಳಿಯ ನಿಲುವಂಗಿ. ಚಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ. ಉದ್ದಕ್ಕೆರಡು, ಅಡ್ಡಲಾಗೆರಡು ಬೊಂಬು ಹಾಕಿ ಕಟ್ಟುವುದು. ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೆಣ ಮಲಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೂರಿಸಲನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಕಟ್ಟುವ ಚಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕುರ್ಜು ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೊರಲು ನಾಲ್ಕು ಜನ ಬೇಕು. ಮದುವೆಯಾಗದವರನ್ನು ಕಂಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ, ಒಂದು ಗಳುವಿಗೆ ನೇತುಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಹಂದಿ ಹೊರುವಂತೆ ಇಬ್ಬರು ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಚಟ್ಟವನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವಾಗ ಪೂಜೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹಿಂದಿನವರು ಮುಂದೆ, ಮುಂದಿನವರು ಹಿಂದೆ ಬಂದು ಹೆಗಲು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಪುರಿ ಕಾಸು ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣದ ಮೈಮೇಲಿನ ಅಥವಾ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಾಸುಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಕಾಯ್ದಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭೇದಿಯಾಗುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಎಳವಾದವರಿಗೋ ಅದನ್ನು ತೋಳಿಗೊ ಉಡಿದಾರಕ್ಕೋ ಕತ್ತಿಗೊ ಬಟ್ಟೆಸುತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿದರೆ ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ತಂದೆಯ ಹೆಣವಾದರೆ ಹಿರಿಯ ಮಗನೂ, ತಾಯಿಯ ಹೆಣವಾದರೆ ಕಿರಿಯ ಮಗನೂ, ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದಾಗ ಪಂಚಾಯಿತಿಯವರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಅವರ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುವೊಬ್ಬನು ಚಟ್ಟದ ಮುಂದೆ ತಲೆಕೊಳ್ಳಿ ಹಿಡಿದು ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಮುಂದೆ ಕರ್ಮಾಂತರ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಸುಡುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗುಂಡಿ ಒಂದೇ ಕಡೆ ತೆಗೆಯಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ, ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ತೆಗೆಯಬಾರದು. ಗುಂಡಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹರಿದರೆ ಸತ್ತವನು ಧರ್ಮಿಷ್ಠನೆಂದೂ, ಹರಿಯದಿದ್ದರೆ ಕೃಪಣನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗರ್ಭಿಣಿ ಬಾಣಂತಿಯರೂ ಅಥವಾ ತೊನ್ನಿನವರ ಹೆಣವಾದರೆ ಸುಡುತ್ತಾರೆ. ಗರ್ಭಿಣಿಯ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಗೆದು, ಮಗುವನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆದು, ತಾಯಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ತೊನ್ನಿನ ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡದೆ ಹೂತದ್ದಾದರೆ ಮಳೆ ಬೀಳದೆ ಬರ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಗುಂಡಿಯೊಳಗೆ ಹೆಣ ಮಲಗಿಸುವುದೊಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ಗುಂಡಿಯೊಳಗೆ ಕೋಬು ಮಾಡಿ,

ಅದರೊಳಗೆ ತಲೆ ನುಗ್ಗಿಸಿ ಮಲಗಿಸುವುದಿನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ಗುಂಡಿಯ ಗೂಡಿನೊಳಗೆ ಕೆಳಗೆ ಕಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಪ್ಪು ಸುರಿದು, ತಡಿಕೆ ಕವೆಗಳನ್ನು ಊರೆ ಕೊಟ್ಟು, ಹೆಣ ಕೂರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನ. ಅನಂತರ ಮಾಮೂಲಿನಂತೆ ಪೂಜೆಯಾಗಿ ಮಣ್ಣು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣದೊಡನೆ ಬಂದವರೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಹೆಂಟೆಯನ್ನು ದುವ್ವೆಯ ಮೇಲೆಸೆಯುವುದುಂಟು. ಕಡೆಗೆ ಕೆಲಸಗಾರರು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಚೌಕಾಕಾರವಾಗಿ ಸಮೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮಣ್ಣು ತುಂಬುವಾಗ ಎರಡು ಕಾಲೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಗುದ್ದಲಿ ತೂರಬಾರದು; ಗುದ್ದಲಿಯಿಂದ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆಸಯಬೇಕು. ತಲೆದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಕಲ್ಲೊ ಮೂರು ಇಟ್ಟಿಗೆಯೋ ಇಟ್ಟು ಗೂಡು ಮಾಡಿ, ದೀಪ ಇಡಬೇಕು. ಹೆಣದ ತಲೆ ಮಲಗಿಸಿದಾಗ ದಕ್ಷಿಣದ ಕಡೆಗಿರುತ್ತದೆ, ಕೂರಿಸಿದಾಗ ಉತ್ತರಮುಖಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೀಪದ ಬಳಿ ಉತ್ತರಾಣಿ ಗಿಡ ನೆಡುವುದುಂಟು. ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಮೂರು ಸಾರಿ ಕೋಳಿಮರಿಯನ್ನೆಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ಸುತ್ತಾದ ನಂತರ ಅದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕೊನೆಗೆ ಗುದ್ದಲಿ ಪಿಕಾಸಿಗಳನ್ನು ಸಹ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಎಸೆದು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪೂರೈಸಿದ ನಂತರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಬೆಲ್ಲ ಅಕ್ಕಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿದ್ದ ಹೆಡಗೆ ಹೆಣದ ಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ ಬೆಲ್ಲಗಳನ್ನು ಅಗಸ ಹಜಾಮ ಹರಿಜನರಿಗೆ ಹಂಚುತ್ತಾರೆ.

ಬಂದವರು ವಾಪಾಸ್ಸು ಹೋಗುವಾಗ ಹತ್ತಿರದ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ನೀರು ಮುಟ್ಟಬೇಕು. ಮುಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಸಿಂಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರ್ಥ. ಕೊಳದ ಬಳಿ ಎಲೆಯಡಿಕೆ ವಿತರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಎಲೆಯಡಿಕೆ ಪಡೆಯಲೇಬೇಕು. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಸತ್ತವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಹಣತೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು, ತುಸು ಕುಳಿತಿದ್ದು, ಅನಂತರ ಮುಂದಡಿಯಿಡಬೇಕು. ಆ ಹಣತೆ ತಿಥಿ ಮುಗಿಯುವ ತನಕ ಉರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೋಗುವಾಗ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ 'ಹೋಗ್ತೀನಿ' ಎನ್ನಬಾರದು, ಹೊರ ಊರಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಜನ ನೆಲ ಬಾಯಿ ತೆರೆದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆ ದಿನ ನಿಲ್ಲಬಾರದು. ತಂತಮ್ಮ ಊರುಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಅವಶ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಬರಬಹುದು. ಆಕಸ್ಮಾತ್ ತಂಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವೊದಗಿದ್ದಾದರೆ, ಮಾರನೆಯ ದಿನವೂ ಇದ್ದು, ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಹೋಗಬೇಕು. ಆ ತನಕ ಬಂಧುಗಳು ಉಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ, ಬೇರೆ ಬಂಧುಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣಬಹುದು. ಕೆಲವು ಕಡೆ ತಿಥಿ ಮುಗಿಯುವ ತನಕ ಸತ್ತವರ ಮನೆಯವರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಊಟ ಬಂಧುಗಳ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಐದನೆಯ ದಿನ ಹಾಲು ತುಪ್ಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಹೆಣ ಸುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಮೂಳೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಕುಡಿಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಸುಟ್ಟ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮೊಗೆಯಿಂದ ನೂರೊಂದು ಸಾರಿ ನೀರು ಹೊಯ್ದು, ಸಮಾಧಿ ಸಮೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೂತಿದ್ದರೆ, ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸಗಣಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೊಂಬಾಳೆ ನಾಟಿ ಹಾಲು ತುಪ್ಪ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನ ಎಡೆಶಾಸ್ತ್ರ. ಮುಂಚಿನ ದಿನಗಳಿಂದಲೇ ಸತ್ತವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಿಥಿಯ ದಿನ ಕೋಣೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೊಸ ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಶಿನದ ಅನ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು ತಿಂಡಿತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೆಣದ ಮಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ದುವ್ವೆಯ ಮೇಲೆ ಬಾಳೆ ಎಲೆ ಹಾಸಿ, ಹೊರಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೂರೊಂದು ವೀಳೆಯದೆಲೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಲ್ಕು ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ದೊನ್ನೆ ಮೊಸರಿಡುತ್ತಾರೆ. ತಲೆದೆಸೆಯಲ್ಲಂತು ಹೊಂಬಾಳೆಯೂ ಅದರಡಿ ಹಣತೆಯೂ ಇರಬೇಕು. ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಒಳಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಸುರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಬಂಧುಗಳಿಂದ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹಾಲು ತುಪ್ಪ ಬಿಟ್ಟು, ಧೂಪ ಹಾಕಿ, ಮಂಗಳಾರತಿ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವನು ಗಂಡನಾದರೆ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಆ ದಿನ ತಾಯಿ ಮನೆಯ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಯುಡಿಸಿ, ಹೊಸ ಬಳೆ ತೊಡಿಸಿ, ಕುಂಕುಮವಿಟ್ಟು, ಹೂ ಮುಡಿಸಿ ಸಿಂಗಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಬಳೆ ಒಡೆಸಿ, ತಲೆಯ ಹೂವು ಬಿಚ್ಚಿಸಿ, ಕುಂಕುಮವನ್ನಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಾಂತರ ಎಂದರೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮಗ ಅಥವಾ ಬಂಧು ಒಳಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂದು, ತೇವದ ಬಟ್ಟೆಯುಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ನೀರು ತುಂಬಿದ ಹೊಸ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಹೆಗಲ ಮೇಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಮೂರು ಸುತ್ತು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು ಸಮಾಧಿಯ ಕಾಲುದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕುಡುಗೋಲಿನಿಂದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಕುಟುಕಿ ತೂತು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರು ಬಳಸು ಮುಗಿದ ನಂತರ ಗಡಿಗೆ ಹೊತ್ತವನು ಉತ್ತರ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಎತ್ತಿಹಾಕಿ, ಬಾಯಿ ಬಡಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಜನರೆಲ್ಲ ಹೋದ ನಂತರ ಕಾಗೆ ಮೊದಲಾದ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹಿಂಡೆಕೂಳು ತಿನ್ನಲು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವು ಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ಸತ್ತವನು ಪುಣ್ಯವಂತನಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಮುಂದೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎಡೆಯಿಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವನ ಮಡಿ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ, ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಬೀಡಿ ಸಿಗರೇಟು ವೀಳೆಯದೆಲೆ

ಮೊದಲಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಎಡೆಯಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿರುವ ತಿಂಡಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಾಳೆ ಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ಸುರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳೆಲ್ಲರು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಕರ್ಮಾಂತರ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಗ ಸುಡುಗಾಡಿನಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ಹರಳುಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ಬೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ದೇವಾಲಯದ ಬಾಗಿಲಿಗೆಸೆದು, 'ಸಗ್ಗದ ಬಾಗಿಲು ಬಗ್ಗನೆ ತೆಗಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಳಗಿನಿಂದ ಪೂಜಾರಿ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಂಗಳಾರತಿ ಮುಗಿದ ನಂತರ, ಮಗ ಬಂದು ಎಡೆಯಿಕ್ಕಿದ ಕೋಣೆಯ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು, ಮತ್ತೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರಿಗೆ ಊರವರಿಗೆ ಊಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಡೆಯೂಟ ಮಾತ್ರ ಹತ್ತಿರದ ನೆಂಟರಿಗೆ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸತ್ತ ದಿನ ಹೆಚ್ಚಿಟ್ಟ ಹಣತೆಯ ಮೇಲೆ ಎಡೆಗೆ ದಬ್ಬಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ತೆಗೆದು ಎಣ್ಣೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ದಿನ ಎಡೆಗೆ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಹಣತೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ತುಂಬಿಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಸೋಮವಾರ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಸತ್ತು ಮಂಗಳವಾರ ಸಮಾಧಿಯಾದರೆ ಶುಭವಂತೆ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಸತ್ತರೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಮನೆ ಬಿಡಬೇಕು; ತ್ರಿಪಾದಿ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ಆರು ತಿಂಗಳು ಬಿಡಬೇಕು. ಬೇರೆ ದಿನ ಯೋಚನೆಯಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳು ದುಃಖದ ಕುರುಹಾಗಿ ಕಿವಿಯ ಅಥವಾ ಬೆರಳಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ, ಶವದ ಮೇಲೆ ರಕ್ತ ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತವರ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯವೊದಗಿಸುವುದೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇತದ ಬಳಕೆಗಾಗಿ ದುವ್ವೆಯ ಮೇಲೆ ತಿಂಡಿತಿನಿಸುಗಳನ್ನಿಡಲಾಗುತ್ತದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರೇತಗಳನ್ನೋಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕೃತ್ರಿಮ ಕುಸ್ತಿಗಳೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬಿದ್ದ ಹೆಣವನ್ನು ನಿತ್ಯದ ಬಾಗಿಲ ಮೂಲಕ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋಡೆಯಲ್ಲೊಂದು ಕಂಡಿ ಮಾಡಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಗಿಸಿದ ನಂತರ ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇತ ಹೆಣ ಹೋದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆಂದು, ಕಂಡಿ ಮುಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಜನರ ನಂಬಿಕೆ.

ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿವೆ. ಮುಂಬಯಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರರು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಮರದ ಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಪೂಜಿಸಿ, ಬೆತ್ತಲೆ ಹುಡುಗನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನದನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಒಯ್ದಾಗ ಹೆಂಗಸರು ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ ನೀರು ಹುಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಥಾಣಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನ ನೀರೊಳಗಿನ ಕಲ್ಲನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಹುಡುಗನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಮನೆ ಮನೆಗೂ ಅದನ್ನು ಹೊತ್ತು ಹೋದಾಗ, ಮನೆಯವರು ಅದರ ಮೇಲೆ ನೀರು ಸುರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬವನ್ನಾಚರಿಸಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿದೆ. ಧಾರಾಕಾರ ವಾಗಿ ಮಳೆ ಸುರಿದು, ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ ಒಡೆದು, ಬೆಳೆಗಳು ನಾಶವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ಮಳೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕೆಲವು ಉಪವಾಸನಾವಿಧಿಗಳನ್ನು ಜರುಗಿಸುವುದುಂಟು. ಗೊತ್ತಾದ ದಿನ ಯಾರೂ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಕೂಡದು, ನೀರು ತರಕೂಡದು, ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯಬಾರದು, ಉಳಿದ ಯಾವ ಕೆಲಸವಿದ್ದರೂ ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ಉಪವಾಸವಿದ್ದು ಇಡೀ ದಿನ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊರ ಗೌಡ ಸಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಮಳೆ ನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಜನರನ್ನು ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೊಯ್ದು ಊರ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಲದೇವಿಗೆ ನೈವೇದ್ಯವರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಡುಗನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮಳೆರಾಯನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹೂ ತಳಿರುಗಳಿಂದಲಂಕರಿಸಿ, ಊರ ಸುತ್ತ ಕರೆದೊಯ್ದು, ಮನೆ ಮನೆಯ ಜನ ನೀರು ಹೊಯ್ದು, ಕೊಟ್ಟ ಅಕ್ಕಿ ಪಡಿಯಿಂದ ಊರ ಮುಂದಿನ ಕೆರೆಯ ಬಳಿ ಬರಮಾಡಿ, ಮಳೆರಾಯನಿಗೆ ಮೊದಲು ನೈವೇದ್ಯವರ್ಪಿಸಿ, ಅನಂತರ ಊರವರೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಾದ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಉಣ್ಣುವ ಪದ್ಧತಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಊರಿನಲ್ಲಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಒಯ್ಯುವಾಗ ಹುಡುಗರು ಮುಂದಿನ ಹಾಡನ್ನು ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ:

ಹುಯ್ಯೋ ಹುಯ್ಯೋ ಮಳೆರಾಯ
ಹೂವಿನ ತೋಟಕೆ ನೀರಿಲ್ಲ
ಬಾರೋ ಬಾರೋ ಮಳೆರಾಯ
ಬಾಳೆಯ ತೋಟಕೆ ನೀರಿಲ್ಲ
ಕರೆಯೊ ಕರೆಯೊ ಮಳೆರಾಯ
ಕಬ್ಬಿನ ತೋಟಕೆ ನೀರಿಲ್ಲ
ಕುಟ್ಟೋ ಕುಟ್ಟೋ ಮಳೆರಾಯ
ಕಟ್ಟೆಗೆ ಕೆರೆಗೆ ನೀರಿಲ್ಲ
ಕಾರೆಕಾಯಿ ಕಂಕಣ
ಬೇಲದಕಾಯಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಗುಂಡು
ಹುಯ್ಯೋ ಹುಯ್ಯೋ ಮಳೆರಾಯ
ಮಳೆರಾಯನ ಹೆಂಡ್ತಿ ಮಕ್ಕಳತಾಯಿ
ಹುಯ್ಯೋ ಹುಯ್ಯೋ ಮಳೆರಾಯ

ಆಯಾಯ ಊರಿನ ಸಂದರ್ಭ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಸಾಲುಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಆಂಜನೇಯ ಲಾಂಗೂಲದಂತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಹಳಬರಾಗಲಿ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸಬರಾಗಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಮುಕ್ತರಾದವರಿಲ್ಲ. ಆತ್ಯಾಧುನಿಕರೂ ದೇವರ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಧದ ಕಡ್ಡಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಧೂಪದ ಹೊಗೆ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ದೂರವಿಡುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಹಿಂದಿನವರು ನಂಬಿದ್ದನ್ನೇ ಇಂದಿನವರು ಆ ಮೂಲಕ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಷಯಗಳೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಾಗಿ ಬೇರೂರುವುದುಂಟು. ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದುಂಟು. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎದ್ದಾಗಿನಿಂದ ಮಲಗುವ ತನಕ ತನಗರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಮನುಷ್ಯ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ದಿಟದ ನಂಬಿಕೆಗಳಿರಲಿ, ಅನೇಕ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಶಕುನ ನೋಡುವುದು, ಕಣಿ ಕೇಳುವುದು, ದೇವರಿಂದ ಹೂ ಬೇಡುವುದು, ದೃಷ್ಟಿದೋಷ ಪರಿಹರಿಸುವುದು, ಬಾಯಿಬೀಗ ಚುಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕೊಂಡ ಬಂಡಿ ಹೂಡುವುದು, ದೇವರ ಮುಂದೆ ಅಡ್ಡ ಬೀಳುವುದು, ದೊಡ್ಡವರ ಕಾಲು ಕಟ್ಟುವುದು, ಉರುಳುಸೇವೆ ಮಾಡುವುದು, ದೆವ್ವ ಬರದಿರಲೆಂದು ಮನೆಯ ಮುಂದಿನ ಸೂರಿಗೆ ಎಕ್ಕಡದ ಚೂರು ಸಿಕ್ಕಿಸುವುದು, ಗೃಹಪ್ರವೇಶ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬೂದುಗುಂಬಳಕಾಯಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಕನಸುಗಳನ್ನು ನಂಬುವುದು – ಇಂಥವು ಸಹಸ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಜೀವನವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಊರಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳಿಗೋ ಜನಗಳಿಗೋ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಗಳು ಬಂದದ್ದಾದರೆ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ತಂಪು ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಬಲಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಮಾರಿಯ ರೂಪದ ರೋಗಗಳು ತೊಲಗುತ್ತವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ದಾಸರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮಗಿಷ್ಟವಿರುವವರು ಸಾಧಿಸುವ ಅದ್ಭುತ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳಾದರೆ, ತಮಗಿಷ್ಟವಿಲ್ಲದವರ ವಿಸ್ಮಯಾತ್ಮಕ ಸಾಧನೆಗಳು ಯಕ್ಷಿಣಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಪೌರ್ವಾತ್ಯದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರದು ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕಾಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ತನಕ ಅವರನ್ನು ಸಹ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ಹಿಂದಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಬೀರುವುದು ಮತೀಯ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿತ್ತು. ಮೆಕ್ಕಾ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳು ದೆವ್ವವನ್ನಟ್ಟುವ ಸಲುವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ Lithoboloa ಎಂದು ಹೆಸರು. [೧೭]

ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬ ಮುಗಿದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ, ಅಂದರೆ ವರ್ಷ ತೊಡಕಿನ ದಿನದಂದು ರಾತ್ರಿ ವೇಳೆ ಕಲ್ಲು ಬೀರುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದಿಗೂ ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ನಿದ್ದೆ ಮಾಡುವಾಗ ಆತ್ಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಅಲೆದಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲುಂಟು. ಮಲಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುನ್ನ ನೀರು ಕುಡಿಯುವಂತೆ ಹಿರಿಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಅಥವಾ ಹಾಸುಗೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ತೆರೆದ ನೀರು ತಂಬಿಗೆಯಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಯ ಹಿರಿಯರು ಸಲಹೆ ನೀಡುತ್ತಾರಂತೆ. ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಯಾದರೆ ಆತ್ಮ ನೀರು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದಂತೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಸಿಗದಿದ್ದರೆ, ಹೊರಗೆ ಹೋದದ್ದು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. ಆಗ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೧೮] ಬೆತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಆಣೆ, ಭಾಷೆ, ದಿವ್ಯ ಮೊದಲಾದುವೆಲ್ಲ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೇ ಸರಿ.

ಇದು ಮುಗಿಯದ ಕಥೆ. "ಆದಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿರಲಾರದು. ಆಧುನಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಅವು ಆದಿಮಾನವರಿಂದ ಅವರ ಪೀಳಿಗೆಯವರಾದ ಅನಾಗರಿಕ ಮಾನವರಿಗೆ, ಅವರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜ ರಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರಿಕರಿಗೆ, ಅವರಿಂದ ನಮ್ಮ ತನಕ ಹರಿದುಬಂದಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲೆ ಉಳಿದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕರೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದಿರುವ ಜನಾಂಗಗಳು ಜೀವನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ತಡವಾಗಿ ತೊಡಗಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಾವು ಅಣಕಿಸುವ ಅಥವಾ ಮೂದಲಿಸುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಾಗಬಾರದು. ಅವು ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಮಗೂ ಮಹತ್ತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ.[೧೯] ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿವೆ, ಹಾಗೂ ಮುತ್ತಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಅದು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿದೆ, ಅಥವಾ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕನಲ್ಲಿ ಆದಿಮಾನವನ ಅಥವಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಾತಃಕಾಲದ ಮಾನವನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಹೂಬೀಜಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಗ್ಗನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಅವುಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆದಿಮಾನವನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಆ. ಹಬ್ಬಗಳು

ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳೇ ಹಬ್ಬಗಳು. ಅವುಗಳ ಬೇರು ಮಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿತಿದೆ, ನಿಸರ್ಗಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿದೆ. ಅವು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು, ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ, ಜಟಿಲವಾದದ್ದುಂಟು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುಗದ ಜನರೂ ಆ ಕಾಲದ ಅಭಿರುಚಿ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ, ತಂತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳ ರೂಪಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದುಂಟು. ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು, ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಅವುಗಳ ಬಹುವರ್ಣಾಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಾಡಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮತ ಸಂಘಟಕರು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ದೇವರನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಹಬ್ಬಗಳು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೊತ್ತ ಹಬ್ಬವಾಗುತ್ತದೆ.

''ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಜಟಿಲ ಘಟಕವೇ ಹಬ್ಬ'' ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು[೨೦] ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬಗಳೆಂತು ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಅವುಗಳ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕಾಚರಣೆಗಳು; ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂಥವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನಡೆಯುವಂಥವು ಹಬ್ಬಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮೂಹಿಕಾಚರಣೆಯೆಂದರೆ ಊರಿನ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಿ ನಡೆಸುವುದೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವರವರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಯಾದರೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಏಕರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಏಕರೂಪದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಡೆಸುವಂಥದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಚಾಂದ್ರಮಾನ ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ನಾಡಿನ ಬಹುಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಗಾಗಲಿ, ಇತರ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗಳಿಗಾಗಲಿ ಜನ ಒಂದೆಡೆ ನೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಪೂಜೆಗೆಂದು ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಆ ಪೂಜೆಯೂ ಕಡ್ಡಾಯವಲ್ಲ. ಬೇವು-ಬೆಲ್ಲಗಳ ಬಳಕೆ, ಅಭ್ಯಂಜನ ಸ್ನಾನ ಮತ್ತು ಹೋಳಿಗೆ ಊಟ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಸೌರಮಾನ ಯುಗಾದಿಯನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಗ್ರಾಮದ ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಚಾಂದ್ರಮಾನ ಯುಗಾದಿಯನ್ನೂ ಬೇರೆಯವರು ಸೌರಮಾನ ಯುಗಾದಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸಬಹುದು. ಅಶ್ವಯುಜ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪಿತೃಪಕ್ಷ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಹಲವರು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಹಬ್ಬಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದುವಾದರೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಅಂಥದು. 'ಕೀಳ್ಗೆಟ್ಟ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಊರಿಗೊಂದು ದಿನ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯೇ ಇದೆ. ''ಹೆಂಗಸರಿಗೇಕೆ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ದುಃಖ, ಗಂಡಸರಿಗೇಕೆ ಗೌರಿ ದುಃಖ'' ಎಂಬ ಗಾದೆಯಂತೆ ಕೆಲವು ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೂ ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪರ್ವಗಳೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ತಿಥಿಯಂಥ ಒಂದೊಂದೇ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಬಹುದಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಬ್ಬವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರಬೇಕು.

ಸಾಂಘಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಹಬ್ಬಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಇವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ನಡೆಯುವಂಥವು. ದಸರೆಯ ಹಬ್ಬ ಅಂಥದು; ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬ ಅಂಥವು; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ಸವದಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಬ್ಬಗಳು ಅಂಥವು. ಅವು ವೈಭವೋಪೇತವಾದ ಉತ್ಸವಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಸಹಕಾರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಾಗಿಯೋ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಾಗಿಯೋ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಪರ್ವಗಳಲ್ಲಿ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಘಿಕ ಪರ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧುಮಿತ್ರರು ನೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಹಬ್ಬಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಊರಿಗೋ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೋ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣ ದಟ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಂಘಿಕವೋ ಸಾಮೂಹಿಕವೋ ಅದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಶೇಷೋತ್ಸವ ವೆಂಬುದಂತು ನಿಜ.

ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ದಾಖಲೆಗಳ ಅಭಾವದಿಂದ ಹಬ್ಬಗಳ ಉಗಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಹಬ್ಬಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವಾದರೂ, ಆದಿ ಮಾನವನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ, ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಸಮಾಜಗಳ ರಕ್ಷಣಾಭ್ಯುದಯಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ವೀರಾಧಿವೀರರ ಮತ್ತು ಲೋಕಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ತನುಮನಧನಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಮಹಾ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ಸಾಧುಸಂತರ ಸ್ಮಾರಕಾರ್ಥವಾಗಿ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನಾಚರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವೂ

ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದೇ. ಅನೇಕ ಹಬ್ಬಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಮತಧರ್ಮಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಮತಗಳ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನೂ, ಆ ಮತದ ಮೂಲಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮಹಿಮಾಂತರನ್ನೂ, ಸಿದ್ಧಿಶರಣಗುರು ಆಚಾರ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಹಬ್ಬಗಳ ಮೂಲಕ ಪೂಜಿಸುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ವಿಶೇಷ ಘಟನೆ ಹಾಗೂ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಋಣತ್ರಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಸಾಧನಗಳಾದುವು. ಜತೆಗೆ ಜನ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇಮಸಾಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಮಸಣಿ ಭೂತ ಭೇತಾಳಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಿ, ಬಲಿಕೊಟ್ಟು, ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಅವು ಸಹಾಯಕವಾದುವು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಯಾಣಾಕಾಂಕ್ಷಿಯಾದ ಊರ್ಧ್ವಮುಖ ಚೇತಸ್ಸಿನ ಮಾನವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ನೂರಾರು ಸಾವಿರಾರು ಹಬ್ಬಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಬರಬರುತ್ತ ಉತ್ಸವಪ್ರಿಯನಾದ ಮಾನವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು, ತನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಿದನು. ಕುಣಿತ ಮೆರೆತ ಮೇಳಗಳು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡುವು. ಅವು ಸಹ ದೇವರ ಸೇವೆಗೆ ಅರ್ಪಿತವಾದುವು. ದೇವದಾಸಿಯ ನರ್ತನವೆಂತೋ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಂದಿಕೋಲು ಕುಣಿತವೂ ಭಗವಂತನ ಭೋಗಕ್ಕೆ ನೈವೇದ್ಯವಾದುವು. ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೂಡುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ದೇವರನ್ನೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡನು. ದೇವರಿಗಾಗಿ ದಾಸಿ ಬಿಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು, ಚಿನ್ನದ ನಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು, ಹೊಸ ಗದ್ದೆಗಳನ್ನು ಮಿಾಸಲು ಬಿಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ತನ್ನ ರುಚಿ-ಅಭಿರುಚಿಗಳಿಗೊಪ್ಪುವ ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಆಚಾರ, ಆಚಾರದಿಂದ ನಂಬಿಕೆ, ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರೇರಕವಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆದವು. ಜತೆಗೆ ಅನ್ಯಾನುಕರಣೆಯೂ ಹಬ್ಬಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಉತ್ಸವ ಭೋಜನ ಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹಬ್ಬಗಳ ಗುರಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಯಿತು; ಚಿಂತನ ಮಂಥನಗಳಿಗೆ ಮಿಾಟುಗೋಲಾಯಿತು. ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ನಿರ್ಗುಣೋಪಾಸನೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಮ್ಮಿಲನ ಸಾಧನೆ ಹಬ್ಬಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಭಕ್ತಿ ದೋಷಯುಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ತಾರತಮ್ಯ-ವಿವೇಕ ಅಂಕುರಿಸಲವಕಾಶವಾಯಿತು. ಕರ್ಮ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಭಾವಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕೈಗೂಡುವಂತಾಯಿತು. ಸತ್ಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮಾನವನ ಗಮನ ಹರಿಯಲನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಧ್ಯಾನ ತಪಸ್ಸುಗಳ ಮಹತ್ತ್ವಗಳನ್ನರಿಯಲು, ಶಾಶ್ವತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು ನಿಮಿತ್ತವಾದುವು. ಮಾನವನ ಆಸುರೀಗುಣಗಳ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ವರ್ತನೆಗೆ ಅವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳಾದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಮಾನವನ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ರಸದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವ, ಅವನ ಅವಿರತವಾದ ದುಡಿಮೆಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ನೀಡುವ, ಅವನ ದಿನದಿನದ ಗೋಳಿಗೆ ವಿರಾಮವೇರ್ಪಡಿಸುವ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನೊದಗಿಸುವ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಧ್ಯಾನ ತಪಸ್ಸುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಹಬ್ಬಗಳೇ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರ ಬೇಕು. ನೋಂಪಿಗಳಿಗಂತು ಜನ್ಮವಿತ್ತದ್ದು ಅವೇ. ಅವುಗಳಿಂದ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸು ಶುಚಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ವಿವೇಕ ಪಲ್ಲವಿಸುತ್ತದೆ, ಸಂಯಮ ಶಕ್ತಿ ಅಧಿ ಕವಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಉತ್ಸವ ವೈಭವಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಬ್ಬಗಳ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಗಳಲ್ಲ, ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಪರಿಕರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಬ್ಬಗಳ ಮೂಲೋದ್ದೇಶ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ನೋಂಪಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರ ಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹಬ್ಬಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನಂತು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ಒಂದು ಕಡೆ ಕೂಡವಾಗ ಮೈತ್ರಿ ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ, ಭಾವಾತ್ಮಕತೆ ಕುಸುಮಿಸುತ್ತದೆ, ವಿಚಾರವಿನಿಮಯ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ''ಬಂಧುಗಳ ದರ್ಶನ ಫಲವಲಾ ಸಂಸಾರ ತರುವಿಂಗೆ''[೨೧] ಎಂಬ ಸುಭಾಷಿತದಂತೆ ಬಂಧುಗಳ ನೆರವಿಯೇ ಹಬ್ಬವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ನೆರವಿಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಜನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ತ ವಿಚಾರಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ, ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮದುವೆ ಪ್ರಸ್ತ ಬೇಸಾಯ ಪಾಲು ಪಟ್ಟಿ ದನ ಕುರಿ - ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾದವಿವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಇದ್ದೂ ಓದಲು ಬರದಿದ್ದಾಗ, ರೇಡಿಯೋ ಹೊಂದುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಹಬ್ಬಗಳೇ ಸಮರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಊರುಕೇರಿ ಗಳಿಗೆ, ಸಮಾಜ ಸಂಸಾರಗಳಿಗೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಕೋರ್ಟು ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಈ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಯುವುದುಂಟು. ಹೊಸ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕುದುರುವುದುಂಟು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೆಂದೂ ಜಾನಪದರ ರಸಿಕತೆಗೂ ಕಲಾಭಿಜ್ಞತೆಗೂ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಗಳೆಂದೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬರುವ ಈ ಹಬ್ಬಗಳು ಜೀವನದ ರಸನಿಮಿಷಗಳು, ಬಾಳಿಗೆ ತಂಪೆರೆಯುವ ಅಮೃತ ಬಿಂದುಗಳು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಬ್ಬವೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಅಹುದು, ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಲೆಯೂ ಅಹುದು, ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರ ಸಾಧನವಾದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಅಹುದು; ಹೃದಯ ಹೃದಯಗಳನ್ನೊಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಸೇತುಶಕ್ತಿಯೂ ಅಹುದು. ಅದು ಐಕ್ಯದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ವಿಶ್ವಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಗಳ ಸಂಗಮ ಸ್ಥಾನವದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವರ್ಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬದ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ತ್ವಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಹಬ್ಬಕ್ಕೂ ಜಾತ್ರೆಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾತ್ರಾ ಎಂಬ ಪದದ ತದ್ಭವ ಜಾತ್ರೆ. ಇತರ ಅರ್ಥಗಳ ಜತೆಗೆ, ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರವಾಸ; ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ನಡೆಯುವ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವ ಹಬ್ಬ; ತೇರು, ಮೆರವಣಿಗೆ, ಮತ್ತು ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆ ಪದ ಪಡೆದಿದೆ.[೨] ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಹಬ್ಬವಿರುತ್ತದೆ, ಹಬ್ಬ ನಡೆಯುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಜಾತ್ರೆಯಿರಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಗೌರಿಗಣೇಶರ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರಿಜಾತ್ರೆಯಾಗಲಿ ಎಳ್ಳಮಾಸೆ ಜಾತ್ರೆಯಾಗಲಿ ಹಬ್ಬ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಬ್ಬವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವುದುಂಟು. ಕೆಂಗಲ್ ಹನುಮಂತರಾಯನ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಾತ್ರೆ ಅಥವಾ ಜಾತ್ರೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪಾಪ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶದ ಮೂಲೆಮೂಲೆಗಳಿಂದ ಜನ ಅಂಥ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯತ ಅಥವಾ ಅನಿಯತ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ದೂರಿಯಿಂದ ಜರುಗುತ್ತಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರ ಜತೆಗೆ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಜನರೂ ಬರಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ದೇವರು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದರಂತು ಜನರ ಗದ್ದಲವೂ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ದಿನದ ಹಬ್ಬ ಮೂರು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ದಿನಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬುತ್ತ, ಕುಣಿತ ಮೆರೆತಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು, ಮದ್ದು ಪಟಾಕಿಗಳ ವೈಭವ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದ್ದು, ಅಂಗಡಿ ಮುಂಗಟ್ಟುಗಳೂ ಜಮಾಯಿಸಿ, ಜನಮರುಳಾಗಿ ಪರಿಷೆ ಸೇರಿದಾಗ ಅದು ಜಾತ್ರೆಯೆಂಬ ನಾಮಕರಣಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಯಿತು. ಕೊನೆಗೆ ರೈತನ ಜೀವನಾಡಿಯಂತಿರುವ ದನಗಳ ನೆರವಿಯೂ ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡಾಗ ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ ತುಂಬ ವಿಶಾಲವಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಹಬ್ಬ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು, ಕೊನೆಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮುಖವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಜಾತ್ರೆಯಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಸ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನವೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಜಾತ್ರೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾತ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಲೇ ಈ ಮೂರು ಚಿತ್ರಗಳು ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಗಂಗೆ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಕುಂಭಮೇಳದಂಥ ಮೇಳಗಳನ್ನು ಸಹ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಬಹುದು.

ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ : (೧) ವಸಂತಾಗಮನವನ್ನು ಸಾರುವಂಥ ಬಸಂತ ಪಂಚಮಿಯಂಥ ಋತುಮಾನದ ಜಾತ್ರೆಗಳು, (೨) ಪೌರಾಣಿಕ ಜಾತ್ರೆಗಳು, (೩) ಗುಗ್ಗ ಪೀರ್‌ನಂಥವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಸಂತರ ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಮತ್ತು (೪) ಹಬ್ಬಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳು.[೨೨] ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೆಲವು ಜಾತ್ರೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಜಾತ್ರೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.[೨೩]

ಮೊತ್ತದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಗಳು ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿ ನಿವಾರಣಾವಸರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡುವೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಬ್ಬಗಳೆಂದು ಮೂರು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ದೀಪಾವಳಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ಸವ, ನವರಾತ್ರಿ, ಗಾಂಧಿಜಯಂತಿ ಮೊದಲಾದವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಬ್ಬಗಳು; ಕೇರಳದ ಓಣಂ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಪೊಂಗಲ್, ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಸವ ಜಯಂತಿ ಮುಂತಾದುವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಬ್ಬಗಳು; ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬಗಳೆಲ್ಲ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಬ್ಬಗಳು. ಪಂಜಾಬಿನ ಟಿಕ್ಕಾ, ಲೋರಿ, ವೈಶಾಖೀ ಹಬ್ಬಗಳಿರುವಂತೆ ಒಂದೊಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕಾರು ಪಾದೇಶಿಕ ಹಬ್ಬಗಳಿರಬಹುದು. ಬುದ್ಧಜಯಂತಿ, ಮಹಾವೀರಜಯಂತಿ, ನಾನಕ್ ಜಯಂತಿ, ಬಸವ ಜಯಂತಿ ಮೊದಲಾದ ಮತೀಯ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ನಾಡಿನ ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವು ಆಯಾಯ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಅವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಬ್ಬಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಭರತಖಂಡ ಲೋಕದ ಸಕಲ ಮತಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ಸ್ಥಾನವೋ ಆಶ್ರಯಭೂಮಿಯೋ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮ್, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್, ಪಾರ್ಸಿಗಳು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬಗಳು ಹಲವಾರಿವೆ. ಅವೂ ಭಾರತೀಯ ಹಬ್ಬಗಳೆಂದೇ ಗಣನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಣ

ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಹಬ್ಬಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬಗೆ ಸೇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಸರ, ಜನಮನೋಧರ್ಮ, ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಗಳು ಉಗಮಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂತರ ಆಯಾಯ ಹಬ್ಬಗಳ ಧ್ಯೇಯೋದ್ಧೇಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಉತ್ಸವದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪೂಜಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ತಿಂಡಿತೀರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ, ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಆಚರಿಸುವ ಹತ್ತಾರು ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಒಂದೊಂದು ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೨೪] ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಜನರ ಅಭಿರುಚಿ. ವೈದೃಶ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಬ್ಬದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಹತ್ತ್ವಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ. ಏಕಮತೀಯರ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪರ್ಕ ಸಂಸರ್ಗಗಳೇ ಕಾರಣ. ಮೇಲಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ನಂತರವೂ ಜನ ತಮ್ಮ ಮುಂಚಿನ ಮತದ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಮತದ ಆವರಣಕ್ಕೂ ಒಯ್ಯುವುದುಂಟು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಮತದವರು ನಡೆಸುವ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮತದವರೂ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ವಿನಿಮಯ ಅನೈಚ್ಛಿಕವಾಗಿ, ಗೂಢವಾಗಿ ನಡೆದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಮೊಹರಂ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳು ದೂರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪಯಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಜನ್ಮತಾಳಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಅಳಿಯುತ್ತವೆ. ವಾಣಿಜ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು, ಸಂಪರ್ಕಸಾಧನಗಳು, ಸಂಚಾರ ಸೌಕರ್ಯಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಉತ್ತಮಗೊಂಡರೂ, ಹಬ್ಬನೋಂಪಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆದಾನ ಪ್ರಧಾನಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ವಿಕಾಸಗೊಂಡುವಾದ್ದರಿಂದ, ನೂತನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಲಾರವು; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳಿಗಿಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಸಹ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗಳು ಸೀಮೆಯಿಂದ ಸೀಮೆಗೆ ಹರಿದಾಡಲವಕಾಶವುಂಟು. ಕೇವಲ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಏಕ ಮೂಲತೆಯನ್ನಾರೋಪಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಬ್ಬಗಳ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇನೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನಾಗಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯಚೇತನ ಊರ್ಧ್ವಮುಖವಾಗಲು, ಅವನ ಶೀಲವರ್ತನೆಗಳು ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳಲು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯಭಾವನೆ ಕುದುರಲು, ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲು, ದೇಶಭಕ್ತಿ ಕೊನರಲು ಅವು ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಅವು ದುಡಿಮೆಯ ಶ್ರಮವನ್ನೂ ಬಾಳಿನ ಬೇಸರವನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆನಂದವುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಅಹುದು, ಜನತಾ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಅಹುದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿರಲಾರದು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. Myth is a charter of belief and gives point and meaning to the ritualistic behaviour that derives from its sanctions - Cultural Anthropology by Melville J. Herskovits, p. 229
2. Ibid
3. Ibid, p. 230
4. Customs of the world, Ed. by walter Hutchinson-Introduction by A.C. Haddon, p. ii
5. The Science of Folklore by A.H. Krappe, p. 270
6. Ibid. :
7. The Andaman Inslandres by A.R. Radcliffic - Brown, p. 88.
8. It is not pretended that this devision of social customs into three different kinds is any great or permanent value, and it is only introduced as an aid to the exposition of the customs of the Andamanese, Ibid, p. 89
9. Discovering English Customs and Traditions by Margaret Gascoigne, pp. 6-7.
10. The Popular Religion and Folklore of Northern India, Vol. 2, by William Crooke, p. 302.

11. The Science of Folklore, p. 273
12. Manners and customs of Mankind, Vol. I, Ed. by J.A. Hammerton, p. 16
13. An Article by Nora Secco de Sonsa in, 'Deccan Herald' Weekly magazine, dated 20-6-1976.
14. The Andaman Islanders by E.H. Man, pp. 73-75
೧೫. ವಿವರಗಳಿಗೆ A.R. Radcliffe Brown ಅವರ The Andaman Islanders ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ, Walte Hrtchiunson ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳ Customs of the World ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ನೋಡಿ;
೧೬. ಇವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದವರು ಶ್ರೀ ಕೆ.ಟಿ. ವೀರಪ್ಪನವರು. ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರಬಹುದಾದರೂ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥವೇ ಆಚರಣೆಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ವಿವರಣೆಗಳು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜಾತಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದು ವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.
17. The Science of Folklore by A.H. Krappe, p. 274
18. The Folklore of Bombay by R.E. Enthoven, p. 153
19. Some one has said that there is nothing in the end which is not in the beginning and the unbroken continuity can be traced between most of our customs and those of our barbarian forefatheres, who, in their turn, received them from their savage ancestorr. Existing barbarians and savages are belated stragglers in the race of life, and that is why we consider that their customs are not curiosities to be gaped at or scoffed at, since for us, as well as for them they are full of significance - customs of the world (Ed. by walter Hutchinson). Introduction by A.C. Haddon, p. xxiv
೨೦. ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ : ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಉದ್ಯೋಗ ಪರ್ವ ೨-೧೩
೨೧. ಕಿಟೆಲ್ ಕೋಶವನ್ನು ನೋಡಿ
22. Folklore of the Punjab by Sohinder Singh Bedi, P. 71
23. Folklore of Madhya Pradesh by Shyam Parmar, p. 48
೨೪. ಭಾರತೀಯ ಹಬ್ಬಗಳ ಆಳವಾದ ಅಂತೆಯೇ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಡಿ.ಟಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಭಾರತದ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳು', ಸಿ. ವ್ಹಿ. ಕೆರಿಮನಿಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಹಬ್ಬಗಳು', ಪಿ.ಬಿ. ದೇಸಾಯಿಯವರ 'ಹಬ್ಬ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳು', ಪಿ.ವಿ. ಜಗದೀಶ ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ South Indian Festivals ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ 'ಹಳ್ಳಿಗರ ಹಬ್ಬಗಳು' ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯ

ಡಾ. ಮಳಲಿ ವಸಂತಕುಮಾರ್

ಮಾನವ ತನ್ನ ಜೀವಿತಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದುದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ತನಗೊದಗಿದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅರಸಿದ. ಅವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಅವನ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂತು. ಈ ಅನ್ವೇಷಣೋದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದು ಔಷಧ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಅ ಕಾರಣ ಮಾನವ ಹುಟ್ಟಾರೋಗಿ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೊದಲ ರೋಗ ಹಸಿವು. ಹಸಿವಿನ ರೋಗಕ್ಕೆ ಆಹಾರವೇ ಔಷಧ. ''ಔಷಧವೆಂದರೆ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಾದ ರಸಗಳ ಪೂರೈಕೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರ. ಇದೇ ಮೂಲಿಕಾ ವೈದ್ಯ ರಹಸ್ಯ''[೧] ಮೂಲಿಕಾ ವೈದ್ಯ ರಹಸ್ಯದ ಮೂಲವೇ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ. ಇದು ಎಲ್ಲ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳ ತಾಯಿಬೇರು.

ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದರೆ ಅಲೋಪತಿ (Allopathy) ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟವನು ಗ್ರೀಕ್ ದೇಶದ ಹಿಪ್ಪೋಕ್ರೇಟ್ಸ್ (Hippocrates) ಎಂಬ ವೈದ್ಯ. ಈ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನ ಮುಂದೆ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಆಯುರ್ವೇದ ವೈದ್ಯ. ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಇದನ್ನು ವೇದಾಂಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಥರ್ವಣ ವೇದದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಈ ಔಷಧ ಪದ್ಧತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳ ಪಾತ್ರವೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಈ ಔಷಧದಲ್ಲಿ ಪಥ್ಯದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಸರ್ಕಾರದ ಅಧಿಕೃತ ಮನ್ನಣೆ ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಸರ್ಕಾರದ ಅಧಿಕೃತ ಮನ್ನಣೆ ದೊರೆತ ಮೇಲೆ ಆಯುರ್ವೇದ ವೈದ್ಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಚಲಾವಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಈ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ತಾತ್ಸರವಿದ್ದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆಯುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲಗಳು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಭರವಸೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿವೆ.

ದೇಹದಲ್ಲಿನ ವಾತ, ಪಿತ್ಥ ಮತ್ತು ಕಫಗಳೆಂಬ ತ್ರಿಧಾತುಗಳ ಸಮತೋಲ ತಪ್ಪಿದಾಗ, ತ್ರಿದೋಷಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ರೋಗಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ತ್ರಿಧಾತುಗಳು ಉಪ್ಪು, ಹುಳಿ, ಖಾರ, ಸಿಹಿ, ಕಹಿ ಮತ್ತು ಒಗರು ಎಂಬ ಷಡ್ರಸಗಳಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ, ಹಾನಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಈ ಷಡ್ರಸಗಳ ಅಗತ್ಯ

ಸದಾ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ವನಸ್ಪತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಷಡ್ರಸಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವನಸ್ಪತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಯುರ್ವೇದದ ಬಳಕೆ ಇದೆ.

"ಬೌದ್ಧಮತ ವಿಸ್ತೃತವಾದಂತೆಲ್ಲ ಟಿಬೆಟ್, ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯ, ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಸಿಲೋನುಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯುವೇದೇ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಹರಡಿತು. ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡಿರನ ಅಸೈನ್ಯ ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಾಗ ಹಾವು ಕಡಿತಕ್ಕಾಗಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ರೋಗಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅವನ ವೈದ್ಯರ ಬಳಿ ಮದ್ದಿರಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಇಲ್ಲಿಯ ವೈದ್ಯರ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅವನ ಅಳಿದುಳಿದ ಸೈನ್ಯದೊಡನೆ ಕೆಲವು ವೈದ್ಯರೂ ಗ್ರೀಸಿಗೆ ಹೋಗಿರಬೇಕು. ಗ್ರೀಕರ ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ Mediana Peperi ಎಂಬ ಪದಗಳು ಭಾರತೀಯವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೈದ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸನೊಬ್ಬ 'ಶುಶ್ರುತ ಸಂಹಿತೆ'ಯನ್ನು ಕಿಲಾಲ್-ಸಮುರಲ್-ಹಿಂದ್-ಇ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅರೇಬಿಕಾ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿದನಂತೆ.

ಆಲಿ ಇಬನ್ ಜೈನ್ ಎನ್ನುವವನು 'ಚರಕ ಸಂಹಿತೆ'ಯನ್ನು ಸರಾಗ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅರೇಬಿಕ್ ಭಾಷೆಗೆ ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿದನುಎಲಿ. ಅಅನಂತರ ಮಾಧವನ ನಿದಾನ ಬದನ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅರೇಬಿಕರಣವಾದವುಅ. ಇರಾನಿನ ದೊರೆ ಒಂದನೆಯ ಕೊಸ್ರೋಸನ (೫೩೧-೫೭೯) ಆಶ್ರಯದಲಿದ್ದ ಬುರ್‌ಜೂಯ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಆಯುರ್ವೇದವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಾಸಂಗ ಮಾಡಿದ್ದನಂತೆ. ಇಂಡೋಚೀನಾ ಮತ್ತು ಇಂಡೋನೇಸಿಯಾಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಈ ವಿದ್ಯೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತು."[3] ಆಯುರ್ವೇದ ಅನ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಅದ ಚಿಕಿತ್ಸಾಪದ್ಧತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಯುವೇದ ಮತ್ತು ಜನಅಪದ ವೈದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೊಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ಜನಪರ ಔಷಧ ದ್ರವ್ಯಗಳು ವಿಷದ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನೇರವಾದ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಪಾಯ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. (ಎಕ್ಕದ ಹಾಲು ಕೋಡುಗಳ್ಳಿಯ ಹಾಲು ಮುಂತಾದ ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.) ಆದರೆ ಆಯುರ್ವೇದದಂತಹ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಂಡ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಔಷಧ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಿಪಡಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿನ ನಂಜಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿ ಔಷಧವನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉಹಾಹರಣೆಗೆ ; ಚಿತ್ರ ಮೂಲದ ಬೇರನ್ನು ಸೀಳಿ ಮಧ್ಯದ ನಾರನ್ನು ತೆಗೆದು ಉಳಿದದ್ದನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಸುಣ್ಣದ ತಿಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ನೆನೆಸಿ ಅನಂತರ ಒಳ್ಳೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ತೊಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದು ಔಷಧವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಹದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಓಮವನ್ನು ಸಹ ಆಡಿನ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ನೆನೆಸಿ ತೊಳೆದು ಒಣಗಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ವಿಧಾನಗಳು ಆಯುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.[೪] ಆದರೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಷ್ಕರಣ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧೀಕರಣ ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಕಚ್ಚಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಅವು ಔಷಧವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆಹಾರವಾಗಿ ಜೀರ್ಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಂದೊದಗುವ ಉಪ ಉಪಾಪಾಧಿಗಳು (Side effects) ಕಡಿಮೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಔಷಧಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ನೇರ ಸೇವನೆಯಿಂದ ಅಪಾಯ ಒದಗಬಹುದಾದ ಔಷಧಗಳೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಮೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದಾದುದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದ ಜನತೆಗೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಳಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಪತಿ ವೈದ್ಯವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಕೊಳುವುದು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಆಯುರ್ವೇದದಲ್ಲಾದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶಾರೀರಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯನ್ನೂ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಆಯುರ್ವೇದ. ದೃಢಬಾಲ, ಚರಕ, ಸುಶ್ರುತ ಮೊದಲಾದ ವರು ಆಯುರ್ವೇದದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ವನ್ನು ಜನತೆಗೆ ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟಾಂಗ ಹೃದಯ, ಭೇಲ ಸಂಹಿತಾ, ಕಶ್ಯಪ ಸಂಹಿತಾ, ಮಾಧವ ನಿಧಾನ, ಮಧುಕೋಶ, ಆತಂಕ ದರ್ಪಣ, ಸಿದ್ಧಯೋಗ, ಚಕ್ರ ಸಂಗ್ರಹ, ಗದ ನಿಗ್ರಹ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ಆಯುರ್ವೇದದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯುರ್ವೇದ ಪದ್ಧತಿಯು ಅರಬ್ಬೀಯರ ಯುನಾನಿ ವೈದ್ಯ ಮಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಯುರ್ವೇದದ ಕೆಲವು ಗಮನಾರ್ಹ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅರಬ್ಬೀ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದ ಗೊಂಡಿರುವುದು ಇದರ ಕಾರಣಗಳಲೊಂದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಭಾರತೀಯ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಾದ ಆಯುರ್ವೇದವು ಏಷ್ಯ ಮತು ಯುರೋಪು ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು.

ಅರೇಬಿಯಾದ ಯುನಾನಿ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನ ಭಾಅರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಪದ್ಧತಿ. ಮೊಗಲರು ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಯುನಾನಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು

ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಯುರ್ವೇದ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಪೆಟ್ಟು ಬಿತ್ತು.

ಬಹುಬೇಗ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಹೋಮಿಯೋಪತಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ. ಇದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದವನು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಜರ್ಮನ್ ದೇಶದ ಡಾ. ಸ್ಯಾಮುಯಲ್ ಹಾನಿಮನ್ ಎಂಬುವನು. ಮೂಲತಃ ಅಲೋಪತಿಯಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಸಹ ಎಲ್ಲ ರೋಗಗಳನ್ನು ಅದೊಂದೇ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ವಾಸಿಮಾಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಗ್ರಸ್ಥನಾದನು. ಒಂದು ರೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಔಷಧಿ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಲೋಪತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಬದಲಾಗದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಹಾನಿಮನ್ ದೃಢ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ. ಇದರ ಫಲವೇ ಹೋಮಿಯೋಪತಿ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನ. 'ಇತರ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಹೋಮಿಯೋಪತಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಔಷಧ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ರೋಗ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿ ಕುಂದಿದ ಕುರುಹು. ಹೋಮಿಯೋ ಔಷಧ ದೇಹದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ರೋಗವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ದೇಹದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತದೆ.'[೫] ಹೋಮಿಯೋಪತಿ ವೈದ್ಯದ ತಯಾರಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಸ್ಯಗಳ್ನೂ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಾವು ಪ್ರಕೃತಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆ (Naturopathy) ಜಲಚಿಕಿತ್ಸೆ (Hydropathy) ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಿದತವಾದ ಗಾಳಿ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ನೀರನ್ನೇ ರೋಗನಿವಾರಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳ ಮಾತೃರೂಪವಾಗಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದವುಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಗೊತ್ತಿರುವಂಥದು. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಇತಿಹಾಸ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದ್ದರೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ್ದು ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಉಗಮ ವಿಕಾಸದ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳೆಲ್ಲೂ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು (Folk Medicine) ಹಳ್ಳಿ ಔಷಧಿ. ಹಸಿರೌಷಧ, ಮನೆಮದ್ದು, ನಾಟಿ ಔಷಧಿ, ನಾಡ ಔಷಧಿ, ಕಾಡುಮದ್ದು, ಅನುಭವ ವೈದ್ಯ- ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲತಃ ತನ್ನ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಿ ಖನಿಜ ಮುಂತಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಸಸ್ಯ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಚೇತನ ನೀಡುವ ಸಂಜೀವಿನಿ. ಭಾರತೀಯರು ಕೆಲವು ಸಸ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪವಿತ್ರಅ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತೆಂಗು ಅರಳಿ ಮತ್ತು ಬೇವಿನ ಮರಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ತುಳಸಿಯನ್ನು ನಿತ್ಯ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ಯ ಇವುಗಳ ಸಂಸರ್ಗ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾರಣ ಏನೇ ಇರಲಿ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀಸುವ ಗಾಳಿ ಮಾನವನ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿ ಎಂಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಅರಳಿಯ ಮರದ ಬೇರಿನಿಂದ ತೆಗೆದ ನೀರನ್ನು ಉಷ್ಣಮೂಲ ರೋಗಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ವರ ತಲೆನೋವುಗಳಿಗೆ ತುಳಸಿಯ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಿಸುಕಿ ಮೂಗಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಕೆಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಔಷಧಿಗಾಗಿಯೇ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಔಷಧೀಯ ಗಿಡಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗುಳ್ಳ ಪರಿಣತ ತಜ್ಞರನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರು ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ರೋಗಗಳನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಸ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಔಷಧೀಯ ಗುಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಲಾಕತ್ತಾಗಿ ಗುಣ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಸ್ಯವೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದು. ಮಾನವನ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯದ ಪಾಅತ್ರ ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದು. ಅರಣ್ಯಗಳು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಗಣಿಗಳು "Godd Almighty never dput us here with out a remedy for every ailment"[೬] ಎಂದು Vance Randolph ಹೇಳುತಾನೆ. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಸ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬೆರಳು ಕೊಯ್ದುಕೊಂಡ. ರಕ್ತ ನಿಲ್ಲಲು ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನೋಡಿದ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಲಾಂಟಾನ ಪೊದೆಯಿತ್ತು. ಅದನ್ನೇ ಕಿತು ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಜಜ್ಜಿ ಗಾಯಕೆ ಕಟ್ಟಿದ. ಕಟ್ಟುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತೇ ಹೊರತು ಅವನು ಅದನ್ನು ಔಷಧಿ ಎಂದು ಬಗೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಬಹಳ ಬೇಗ ಗುಣವಾಯಿತು. ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಜನರಿಗೆ ಈ ಸೊಪ್ಪಿನ ಗುಣಕಾರಿ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ. ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಕಾಲು ಕಲ್ಲಿಗೆ ತಾಗಿ ರಕ್ತ ಒಸರಿತು. ಆತ ಲಾಂಟಾನ ಸೊಪ್ಪಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಸಿ ತಂದು ಕಟ್ಟಿದ; ಗಾಯ ವಾಸಿಯಾಯಿತು.

ಆತನು ಸಹ ವಿಷಯವನ್ನು ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ. ಇದು ಜನರ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಡಿತು. ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗದೆ ಉಳಿಯಿತು. ಲಾಂಟಾನ ಕೊಯ್ದು ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧೌಷಧದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಕಾಡುಗಿಡ ಮದ್ದಾಯಿತು. ಕಾಡುಮದ್ದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಉದ್ಭವವಾದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅನುಭವ ವೈದ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಊರೂರು ಅಲೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಪೇಟೆಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲೇ ದೊರೆಯುವಂತಹದು; ಕೆಲವಂತೂ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಔಷಧಿಗಳು; ಮನೆಮಂದಿಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿರುವಂತಹ ಅಔಷಧಿಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಮನೆಮದ್ದು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಜನಪದ ಔಷಧ ದೇಶೀಯವಾದದ್ದು; ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದದ್ದು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಅದನ್ನು ನಾಟಿ ಔಷಧಿ ಎಂದೂ, ನಾಡ ಔಷಧ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಸಹ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಗ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಯೋಗ, ಪರಿಶೀಲನೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಭವವೂ ಸೇರಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಖಾತ್ರಿಗೊಳಿಸಿತು. ಇದು ಖರ್ಚಿಲ್ಲದೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಹಣವನ್ನು ತೆತ್ತು ಆಲೋಪತಿ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರದ ಬಡವರಿಗೆ ಇದೊಂದು ವರದಾನ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬಡವರ ವೈದ್ಯ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಆದಿವೈದ್ಯ (Primitive Medicied) ಮತ್ತು ಜನಪದ ವೈದ್ಯ (Folk Medicine) ಎಂಬುದಾಗಿ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಭೇದ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಪರಿಸರದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದುದಾಗಿದ್ದು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. Don Yoderd ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪದಲ್ಲಿ ಹೀಗೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : "The other levels of medicine to which folk medicine has a relation are primitive medicine, with which it shares common elements of materia medica, techniques and world view, and popular medicine while folk medicine and primitive medicine share worls view and magical techniques. They differ in social context, the classical primitive medicine (Difficukt to locate in twentieth century") being the only type of medicine found natively in the culture. While folk medicined (representing the "Littled culture") Shares the ground with and exists in tension with the higher forms of medicince (representing the large culture'). Popular medicine is in a sense, folk medicine gone commercial, the patent medicinces and techniques of which it consists being frequently derived from the folk medica repertory [7] ಇದಲ್ಲದೆ Don Yoder ನೈಸರ್ಗಿಕ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ (Natural folk medicine) ಮತ್ತು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈದ್ಯ (Magico Religious Folk medicine) ಎಂದು ಮತ್ತೆರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಮೊತ್ತ. ಅದು ಪರಂಪರಾಗತವಾದುದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು; ಅದು ಮಾನವನ ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವಂತಹದು. ಅವನ ನಡೆನುಡಿ ಆಚಾರ ವಿಚಾರ ಪದ್ಧತಿ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ದೃಢಹೊಂದಿರುವಂತಹುದು.[೮]

ಎಲ್ಲ ರೋಗಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ರೋಗಗಳುಂಟಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಇವುಗಳ ನಿವಾರಣೆ ಕೂಡ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಔಷಧಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಜ್ಜಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ರೋಗ. ಆದರೆ ಪೈತ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಒಗ್ಗದ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಹವಾಮಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಹಾಸನದ ಕಡೆ, ದೊಡ್ಡಪತ್ರೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಮದ್ದಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿಗಣೆ (leech) ಕಚ್ಚಿದ ನಂಜನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಹಸಿರು ಔಷಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನರುಳ್ಳಿ (ನರಹುಲಿ - Warts) ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೋಗ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಔಷಧ ವಿಧಾನ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಔಷಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ರೋಗನಿವಾರಣೆಯ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಅದು ಶಿಷ್ಟ ವೈದ್ಯವಾಗಿ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವ ಉಂಟೆಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಇದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯವೇ, ಅಲೋಪತಿಯೇ ಅಥವಾ ಆಯುರ್ವೇದವೇ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಂಟಲಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಉಸಿರಾಟ ಕಷ್ಟವಾದರೆ ಎರಡು ಕೈಗಳಿಂದ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಒತ್ತಿದರೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವಿರಬಹುದು. ಈಗ ಅದು ಅಲೋಪತಿ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ.

೨. ಹಾವು ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಚ್ಚಿದರೆ, – ಅದು ಕಚ್ಚಿದ ಸ್ಥಳದ ಮೇಲ್ಭಾಗವನ್ನು ಹುರಿಯಿಂದ ಬಲವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ, ಕಚ್ಚಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹರಿತವಾದ ಆಯುಧದಿಂದ ಕೊಯ್ದು ರಕ್ತವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಹಾವಿನ ವಿಷ ರಕ್ತದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾವು ಕಡಿದ ತಕ್ಷಣ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನ ಇದೊಂದೆ. ಇದು ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನ. ಅಲೋಪತಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದನ್ನೇ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.[೯] ಮಲಬದ್ಧತೆಗೆ ಹರಳೆಣ್ಣೆ ಕೊಡುವ ವಿಧಾನ ಮೂಲತಃ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನ. ಈಗ ಅದನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಔಷಧ ವಿಧಾನಗಳು ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅದು ಬಹಳಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಶಿಷ್ಟ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನದ ಹಾಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಲ್ಲ.

ಮಲೇರಿಯ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಯಾನಕ ರೋಗಗಳಲ್ಲೊಂದು ಇದರ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಕ್ವಿನೈನ್ (Quinine) ಕಂಡು ಹಿಡಿದದ್ದು ವೈದ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೇರಿಕದ ಜಾನಪದರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೈದ್ಯ.[೧೦]

ರೋಗಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ರೋಗಗಳು ಬಾರದಂತೆ ತಡೆಯುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಳ್ಳೆಯದು. Prevention is better than cure ಎಂಬ ಮಾತು ಎಷ್ಟೇ ಸವಕಲಾದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥ ಸವಕಲಲ್ಲ. ರೋಗಗಳು ಬಾರದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸುವುದು ನಾಗರಿಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಆದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣರಿಗೆ ವೈದ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾಗಿಎ. ಉಗುರು ಕಡಿಯಬಾರದು, ಉಗುರು ನೀರು ಹಾರಿಸಬಾರದು, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಗುರು ಕತ್ತರಿಸಬಾರದ ಮುಂತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಉಗುರಿನಲ್ಲಿ ವಿಷದ ಅಂಶ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸೇವನೆ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ. 'ಉಂಡೇಟಿಗೆ ಮಲಗಬೇಡ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಅಜೀರ್ಣವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ನಂಬಿಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದರ ನಿತ್ಯ ಬಳಕೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಹ ರೋಗಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕ ವಾಗಿವೆ[೧೧] ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಬೇವಿನ ಕಡ್ಡಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಹುತ್ತದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಹಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜುತ್ತಾರೆ. ಹಲ್ಲನ್ನು ಉಜ್ಜಲು ಬೇವಿನ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಇಂದು ವೈದ್ಯರ ಮನ್ನಣೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳನ್ನು ಸಗಣಿ ಮತ್ತು ಗಂಜಲಗಳಿಂದ ಸಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಗಣಿ ಮತ್ತು ಗಂಜಲ ಉತ್ತಮ ಕ್ರಿಮಿನಾಶಕ ವಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಸೊಳ್ಳೆ ನೊಣ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳು ಬಾರದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತವೆ. ಲೋಳಿಸರದ ಗಿಡವನ್ನು ತಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಸೊಳ್ಳೆಗಳ ಹಾವಳಿಯನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಗಂಧ ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ತಲೆಯ ಕೂದಲನ್ನು ಬೆರಣಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳ ತೊಟ್ಟಿಲ ಕೆಳಗಿಟ್ಟು "ಧೂಪ" ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಇದಕ್ಕೆ ಗಾಳಿಬೀಜ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಗಾಳಿದಟ್ಟಿನ ಹೊಗೆ' ಹಾಕುವುದು ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಾಳಿದಟ್ಟಿನ (ಗಾಳಿ ತಟ್ಟು) ಸೋಕು (ಸೋಂಕು) ಆದ ದೊಡ್ಡವರಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಯಂತ್ರ, ತಂತ್ರ, ಚೀಟು ಕಟ್ಟುವುದು, ದೆವ್ವ ಬಿಡಿಸುವುದು, ಹರಕೆ ಹೊರುವುದು ಇವೆಲ್ಲಾ ವೈದ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕಜ್ಜಿ ಎದ್ದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೆರೆಯಲ್ಲೋ, ನೀರಿರುವ ಹಳ್ಳದಲ್ಲೋ ಕುಳಿತು ಸಣ್ಣ ಮೀನುಗಳಿಂದ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕಜ್ಜಿ ವಾಸಿಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ವಿರುದ್ಧದ ರಕ್ಷಾಕವಚವಾಗಿ ತಾಯಿತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ,. ಇದಿದ್ದರೆ ಕೇಡು ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆ. ಜ್ವರದಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ "ಚೀಟು" ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಇನ್ನೇನು ಆಗಲೋ ಈಗಲೋ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವಂತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದೇವರ ತೀರ್ಥವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ಬದುಕಿಸಿರುವ ನಿದರ್ಶನಗಳೂ ಉಂಟು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ತೀರ್ಥ ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಸಹ ರೋಗಿ ಮಾನಸಿಕ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾದುದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ರೋಗ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥ ವಾಗಿ ಮಾಟಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕರು ಮಂಜುಗಣ್ಣಿನವರಿಗೆ ಗರುಡ ಪಕ್ಷಿಯ ಪಿತ್ತರಸವನ್ನು ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು.

ರಾಹುಕಣ್ಣಿನವರು ನೋಡಿದರೆ ಕೆಟ್ಟದಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ರಾಹುಕಣ್ಣಿನವರನ್ನು ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿನವರೆಂದು ಕರೆಯುತಟ್ಟಾರೆ. ದಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನಾಗಲಿ, ತುಂಬಿರುವ ಕೆಚ್ಚಲನ್ನುಳ್ಳ

ಹಸುಗಳನ್ನಾಗಲಿ,ಕೊನೆಗೆ ತೂಗಿ ತೊನೆಯುತ್ತಿರುವ ಪೈರನ್ನಾಗಲಿ ಇವರು ನೋಡದಿರಲೆಂದು ಜನ ಹಾರೈಸುತ್ತಾರೆ. ಊಟ ಮಾಡುವಾಗ ರಾಹು ಕಣ್ಣಿನವರು ನೋಡಿದರೆ ಹೊಟ್ಟೆನೋವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವವರೆಗೆ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಲಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. 'ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿನ ಪ್ರಭಾವ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ; ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಜನರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಂದು ಪರಾಮನೋ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿನ ಪರಿಣಾಮ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ; ನಾಗರಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರೇರಣೆ. ಕೆಲವು ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣು ಉಂಟೆಂದೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಟ್ಟೆನೋವು ಬರುವುದೆಂದೂ ಜನಪದರು ನಂಬುವುದರಿಂದ ಈ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗಿ – ಹೊಟ್ಟೆನೋವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನೋದೈಹಿಕ ರೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. [೧೨] ಮನೋವೈದ್ಯ (Psychotherapy) ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗ. ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ, ಶಾಂತಿ, ಪೂಜೆ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನೋವೈದಿಕ ರೋಗಗಳ (Psychosomahic deiseases) ನಿವಾರಣೆಯ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ರೋಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಹರಿಸಬೇಕು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಏನನ್ನೋ ಕಂಡು ಬೆಚ್ಚಿ ಜ್ವರ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೋಗವನ್ನು ಇಂಜಕ್ಷನ್ ಕೊಟ್ಟು ವಾಸಿಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಭಯದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದುಂಟಾದ ರೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ಪ್ರೇರಣೆಯೇ ಮದ್ದು. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಎ ಎದುರಿಗೆ ಕೂರಿಸಿ ಪೂಜಾರಿ ಒಂದು ಬಿಂದಿಗೆ ತಣ್ಣೀರನ್ನು ರೋಗಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ದಮದಮನೆ ಸುರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪಿನಿಂದ ರೋಗಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಸಾರಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರ ಹಾರವನ್ನು ಕೊರಳಿಗೆ ಹಾಕಿ, ತೀರ್ಥಕೊಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು 'ಬೆಚ್ಚು ಬಿಡಿಸುವುದು' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದವರನ್ನು ಆ ದೆವ್ವಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋಮಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದವರನ್ನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಸೋಮನ ಮುಂದೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹುಯ್ ತಮ್ಮಟೆಯ ಸದ್ದಿಗೆ ದೆವ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ 'ತುಂಬಿ' ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸೋಮ ಚಾವಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದೆರಡು ಬಾರಿಸಿ– ತನ್ನ ಹಸ್ತವನ್ನು ರೋಗಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದೆವ್ವ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ದೆವ್ವ ಹಿಡಿಯುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿಭ್ರಮಣೆಯ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಅದರ ನಿವಾರಣೆಯಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಶಕ್ತವಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ರೋಗಿಯ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅವನನ್ನು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದ ಬೆಳೆಸಿರುವ ರೀತಿನೀತಿಗಳು, ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲಾಗಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹಲಸಿನ ಮರವೊಂದನ್ನು ತೋರಿಸಿ 'ಅಲ್ನೋಡು ಅದರಲ್ಲಿ ದೆವ್ವ ಇದೆ' ಎಂದರೆ ಆ ಹುಡುಗ, ಆ ಮರವನ್ನು ಕಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ಹೆದರುತ್ತಾನೆ. ಆಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹೋಗುವಾಗ ಅದು ದೆವ್ವದ ಮರವೆಂದು ಬೆಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಭಯ ರೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗನಿಗೆ ಜ್ವರ ಬರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೇನಾದರೂ ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮರದಲ್ಲಿ ದೆವ್ವ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಿಥ್ಯೆ. ಆದರೆ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಭಯದಿಂದ ಜ್ವರ ಬಂದಿರುವುದು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ; ಸತ್ಯ. ಹುಡುಗನಿಗೆ ಜ್ವರ ಬರಲು ಯಾವ ಮಿಥ್ಯೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೋ ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿ ಮಿಥ್ಯೆಯ ಬಳಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾತ್ರವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದುದು. ಮಾಟದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಮಾಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಜಟಿಲ ಕುಟಿಲ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ.

ಮನೆಯ ಮೂಲೆಗೆ ಹಳೆಯ ಎಕ್ಕಡಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆ ದೆವ್ವ ಮನೆಯ ಬಳಿ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಹಂಚಿಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ನೀವಳಿಸಿ ಸುಡುವುದು, ಅರಿಶಿಣದ ನೀರನ್ನು ನೀವಳಿಸಿ ಮೂರು ದಾರಿ ಕೂಡುವಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲುವುದು, ವಿಭೂತಿ ಮಂತ್ರಿಸಿ ಕೊಡುವುದು. ಕಾಲ್ದೂಳು ಹಾಕುವುದು ಗಾಳಿತಟ್ಟು ತೆಗೆಯುವುದು ಸಹ ನಂಬಿಕೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ದಿಗ್ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು, ಕೋಳಿಮರಿಗಳನ್ನು ರೋಗಿಗೆ ನೀವಳಿಸಿ ಕೊಂದು ಅದರ ರಕ್ತವನ್ನು ಪುನಃ ರೋಗಿಗೆ ಹಚ್ಚುವುದು, ಕುರಿ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಹರಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಸಹ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿವೆ.

ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಗೆ ದೈವಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಭೂತಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ರೂಢಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ಲೇಗು ಕಾಲರ ಸಿಡುಬು ಮುಂತಾದ ಸಾಮೂಹಿಕ ರೋಗಗಳು ಮಾರಿ ಮಸಣಿಗಳು ಮುನಿದ ಕಾರಣ ಬಂದದ್ದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವುಗಳ ತಡೆಗಾಗಿ ಜನತೆ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಹರಕೆ

ಹೊರುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಲೋಪತಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ದೈವವಿರೋಧಿ ಕ್ರಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು : ಭಾರತದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ದಡಾರ (ದಡಿಯಾರ) ಎದ್ದವರಿಗೆ ಅಲೋಪತಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಕೊಡಿಸುವುದರಿಂದ 'ಅಮ್ಮ' ಮುನಿಯುತ್ತಾಳೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಮೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹುಣ್ಣೆದ್ದರೆ ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ 'ನಾಗರು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಾಸಿಯಾಗುವವರೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಂಸದ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಟ್ಟು ತಟ್ಟಿಗೆ (ಎಂಜಲಾಗುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ) ಅವಕಾಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ರೋಗಗಳನ್ನು ಯಂತ್ರ, ಮಂತ್ರ, ಹರಕೆ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ವಾಸಿಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಪಾಯಕಾರಿ ರೋಗಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಮಾಂತ್ರಿಕರು (Sorceres of Witch Doctors) ಮುಂದಾಗುವುದುಂಟು. ಈ ಮಾಂತ್ರಿಕರು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಜನರಿಗೆ ಇದೊಂದು ಐಚ್ಛಿಕ ವೃತ್ತಿ. ಇವರಿಗೆ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದಾಗಿ ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುಣ ಕಾಣದ ರೋಗಿಗಂಳತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇವರ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕರು ರೋಗಿಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರೋಗಿಗಳು ಇವರು ಕೇಳಿದಷ್ಟು ಹಣ ದವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ತೆರಲು ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಸುಕರುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಹ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಮಾಂತ್ರಿಕರಲ್ಲೂ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ರೋಗಗಳನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತಡೆ ಕಟ್ಟುವುದು, ತಡೆ ಒಡೆಯುವುದು, ಮಾಟ ಮಾಡುವುದು, ಮಾಟ ಬಿಡಿಸುವುದು, ಶಂಕೆ ಬಿಡಿಸುವುದು, ದೃಷ್ಟಿ ತೆಗೆಯುವುದು, ಅನ್ನ ಹಾಕುವುದು, ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಂಚಿ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಮಂತ್ರಿಸಿ ಹುಳಕಡ್ಡಿಯನ್ನು (Ring warm) ವಾಸಿ ಮಾಡುವ, ಬೆರಣೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಉಳಕನ್ನು ತೆಗೆಯುವ ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ, ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು (Spells) ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರಂತು ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೊಂಡು ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ಬೆತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಪದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ 'ಜಾವ' ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಜಾವ ಕಟ್ಟಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇವರು ಶಕುನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಾಸ್ತರಾದಾಗ ಶಕುನದ ಹಕ್ಕಿಯ ನುಡಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಸುರಿ ಬಾಣಂತಿಯರ ಹೆಣದ ಹಸ್ತಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ತಂದು ಮಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ, ಬುಡಬುಡಿಕೆ ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಜೀವನದ ಉಪಕಸುಬಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣರ ಮೇಲೆ ಇವರ ಪ್ರಭಾವ ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಭಯ ಗೌರವಗಳು ಇನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಬರುವ ಇವರನ್ನು ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸಲು ಜನ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಇವರು 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಮಾಡಿದರೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

'ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಂತ್ರ-ಮಾಟಗಳನ್ನು (Sorcery) ಗಂಡಸರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಇದು ತುಂಬಾ ವಿರಳ. ಮಾಟ-ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಜೀವನದ ಕಸುಬಾಗಿಯೂ, ಕೆಲವರು ಅಭಿರುಚಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದುಷ್ಟ ದೈವದ ಆರಾಧರಕಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ದೈವದ ಆಜ್ಞಾನುಸಾರವಾಗಿ ತಾವು ಮಾಟ-ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.ಅವರು ದುಷ್ಟ ದೈವಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನೂ, ಹಸುಗೂಸುಗಳನ್ನೂ, ಮನುಷ್ಯರನ್ನೂ ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಠಿಣರೂ ನಿರ್ದಯ ಚಿತ್ತರೂ ಆದ ಇವರು ಭಯಾನಕ ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ನಡುವಳಿಕೆಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನರೊಂದಿಗೆ ಇವರ ಸಂಪರ್ಕ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ಮಶಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಜನವಾದ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಳು ಬಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಕಾರ್‍ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇವರು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಕೊಲೆಗೂ ಹೇಸರು. ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕರಿಬೆಕ್ಕಿನ ಮೂಳೆ, ಹಸುವಿನ ತಲೆಯ ಮೂಳೆ, ಸತ್ತ ಬಸುರಿ ಮತ್ತು ಬಾಣಂತಿಯರ ಹಸ್ತಗಳು ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂಡ ಮೂಳೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಲು ಮಂತ್ರಿಸುವಾಗ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಮೂಳೆಗಳ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಪು ದಾಸವಾಳ ಮುಂತಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಪುಷ್ಪಗಳೂ ಸಹ ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ನೀರು ಸಹ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದುಂಟು.[೧೩] ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಾಂಶವನ್ನುಳ್ಳ ಜಲವನ್ನು ವಿವಿಧ ರೋಗಗಳ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯ. ಸಮುದ್ರ ಸ್ನಾನ, ಬಾವಿನೀರಿನ ಸ್ನಾನ,

ನದಿನೀರಿನ ಸ್ನಾನಗಳನ್ನು ರೋಗ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದುಂಟು. ಆಲಿಕಲ್ಲಿನ ನೀರನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆನೋವಿಗೆ ಔಷಧವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಗಜ್ಜುಗದ ಗಾತ್ರದ ಮೂರು ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು ಅಕ್ಕಿ ಯ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅನ್ನವನ್ನು ಮೊಸರಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ (ಕಲ್ಲನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ) ರೋಗಿಗೆ ಉಣ್ಣಲು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೊಟ್ಟೆ ಕಚ್ಚುವಿಕೆಗೆ (ಕಿಬ್ಬೊಟ್ಟೆಯ ಒಳನೋವಿಗೆ) ಉತ್ತಮ ಔಷಧಿ.

ಜನಪದ ಔಷಧಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಿದ್ದಂತೆ ದೋಷಗಳೂ ಉಂಟು. ಜನಪದ ವೈದ್ಯವೆಲ್ಲಾ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗುಣಕಾರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧೌಷಧ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗರು ಕಾಯಿಲೆಯ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೆಲ್ಲ ಔಷಧವಲ್ಲ; ಕೆಲವು ಸಾರಿ ರೋಗಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದ ಜನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೂ ತೋರಿಕೆಗೂ ಇಲ್ಲ ರೋಗಿಯ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕೋ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋಚಿದ ಏನಾದರೊಂದನ್ನು ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದುಂಟು. ತೊಂದರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನ ಆಗಂತುಕರು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಔಷಧಿ ಇರಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಔಷಧಿ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದವರನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು, ಮಂತ್ರವಾದಿ ಹಳೆಯ ಎಕ್ಕಡವನ್ನು ಕಾಯಿಸಿ ರೋಗಿಯನ್ನು ಸುಡುತ್ತಾನೆ. ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಭಾರವಾದ ಗುಂಡನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಾವಟಿಯಿಂದ ಬಲವಾಗಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಉಪಟಳವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ದೆವ್ವ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲಿ ಎಂಬುದು ಅವನ ಇಂಗಿತ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ದೆವ್ವಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಳ್ಳಿಹಾಲು ಬಿಟ್ಟು ಕಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವ ಪ್ರಸಂಗಗೂ ಉಂಟು ಶೀತದ ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದ ರೋಗಿಯ ಕಿರುನಾಲಗೆಯನ್ನು ಕಾಯಿಸಿದ ಹರಳಿನ ಪುಷ್ಪ (ಬಿಳಿಯ ಒಳತಿರುಳನ್ನು) ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಯಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ಎಣ್ಣೆ ಬಿಸಿಯಾಗಿ ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರೆ ಅಪಾಯ ಖಂಡಿತ. ಹುಳಕು ಹಲ್ಲಿಗೆ ಎಕ್ಕದ ಹಾಲನ್ನು ಹಚ್ಚುವಾಗ ಜೊಲ್ಲನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕದೆ ಹೋದರೂ ಪರಿಣಾಮ ಕೆಟ್ಟದ್ದೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ Paul Sampson ಹೇಳಿದ 'Most folk remedies have proved largely useless; Many are dangerous others however are benificial [14] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕಿತ್ತು ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೇ ಹೊರತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಗಾದುದಲ್ಲ. ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋದಾಗ ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಹೆಚ್ಚು. ಇದು ಎಲ್ಲ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು. ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಅದರ ಫಲ ಈಗನದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಳಕೆ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಳುವುಗದುಂಟು. ಇದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ. ಅಮೆರಿಕದಂತಹ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಈ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವೈಯದ ಬಳಕೆ ಮೊದಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳುಂಟು. ಔಷಧಿೀಯ ಗಿಡಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಔಷಧೀಯ ಗಿಡದ ಹೆಸರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೈ ಕೊಯ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಅರೆದು ಕಟ್ಟುವ ಲಂಟಾನ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹಾಸನದ ಕಡೆ ಗುಲಾಬಿ ಸೊಪ್ಪು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗುಲಾಬಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Rose ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುವಂಥದು. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದನ್ನು 'ಸೀಮೆಸೀಗೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹುಣಸೂರು ಕಡೆ ಇದನ್ನು 'ಉಣ್ಣೆಮಳೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಂಡ್ಯದ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಾವಟಿಗೆ' ಎಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಗೊಂದಲವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಿಡಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಸರಿದ್ದರೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಗಿಡ ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ರೋಗವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಜನಪದ ವೈದ್ಯರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಳತೆ, ತೂಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗಾಯಕ್ಕೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸವಾಗ 'ಮೆಣಸು ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ ಅರೆದು ಕಟ್ಟಿ' ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಃ ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.. ಅದು ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರವರ ಅಂದಾಜಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯ. ಇದರಿಂದ ರೋಗಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ಅನಾನುಕೂಲವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೆಣಸು ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅರೆದು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಆ ಭಾಗ ಬೆಂದು ಹೋಗುವುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಳತೆ, ತೂಕ, ಚೂರ್ಣ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಬಂದರೆ ಅದು ಆಯುರ್ವೇದದ ಲಕ್ಷಣದ ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ 'ತೊಲ', 'ಔನ್ಸು' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಬರುವುದುಂಟು. ಅದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಮೇಲೆ ಆದ ಆಯುರ್ವೇದದ ಪ್ರಭಾವ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಮುಂದುವರಿದ ಮೊದಲ ಹಂತವೇ ಆಯುರ್ವೇದ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರೋಗಗಳನ್ನು ಸಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಷ್ಟ ವೈದ್ಯರಲ್ಲಿ ಏನು

ಹೆಸರಿರುತ್ತದೆಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದೆರಡು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಮೈ ಚರ್ಮ ಒಂದು ಥರ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾದ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚರ್ಮರೋಗ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಮರೋಗವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ 'ಕೆರಚಲಿ' ರೋಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಗಿಡಗಳು ರೋಗದ ಹೆಸರನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೆಸರುಗುಳ್ಳೆ ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಜಾತಿಯ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಅರೆದು ಮದ್ದು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸೊಪ್ಪಿನಿಂದ ಕೆಸರುಗುಳ್ಳೆ ವಾಸಿಯಾಗುವುದು ಖಾತ್ರಿಯಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಆ ಸೊಪ್ಪಿನ ಹೆಸರು ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಸರುಗುಳ್ಳೆ ಸೊಪ್ಪು ಎಂದೇ ಕರೆದರು. ಕೆಲವು ದಿನಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಗಿಡಕ್ಕೆ ಕೆಸರುಗುಳ್ಳೆ ಸೊಪ್ಪಿನ ಗಿಡ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಖಾತ್ರಿಯಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಕೆಸರುಗುಳ್ಳೆ ಸೊಪ್ಪು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂತ್ರ ಚರಂಡಿ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಸೊನೆಹುಣ್ಣಿನ ಸೊಪ್ಪು ಎಂಬ ಜಾತಿಯ ಗಿಡವಿದೆ. ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಯವಾಗಿ ಸೋರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸೊನೆಹುಣ್ಣು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಸೊನೆಹುಣ್ಣಿನ ಸೊಪ್ಪು ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ವಾಯು'ರೋಗಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ವಾಯು ನಾರಾಯಣನ ಸೊಪ್ಪು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಏನೇ ಇರಲಿ, ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕು. ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಅದರ ಔಷಧಿ ೀಯ ಗುಣವನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿ ದಾಖಲುಮಾಡಬೇಕು. ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗಿಡಗಳನ್ನು, ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅವುಗಳ ರಾಸಾಯನಿಕ ಮಹತ್ವ (Chemical Importance) ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಜನಪದ ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗಿಡಗಳ ಫೋಟೋ ತೆಗೆದು ಅವುಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕೆಳಗೆ ನಮೂದಿಸಬೇಕು. ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಯಾರಾದರೂ ಈ ಗಿಡಗಳ ಔಷಧೀಯ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯರಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಔಷಧಿ ಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಾಗಿದೆ; ಔಷಧಿಯ ಅಥವಾ ಔಷಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗಿಡಗಳ ಹೆಸರು ಹೇಳಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಔಷಧೀಯ ಶಕ್ತಿ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಔಷಧಿ ಗಳನ್ನು ತಂದಾರೆಯೆ ಹೊರತು ಹೆಸರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹಸಿರು ಔಷಧಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಮತ್ತೂ ಬಿಗಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಔಷಧಿ ಗಿಡಗಳ ಹೆಸರು ನಿಗೂಢವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಔಷಧೀಯ ಗಿಡಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಸಲು ನಾವು ಬಳಸುವ ಯಾವ ತಂತ್ರವೂ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಔಷಧವನ್ನು ತರುವುದನ್ನೇ ಕಾದು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದೇ ಇದಕ್ಕಿರುವ ಮಾರ್ಗ. ಆದರೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಡಮೆ ಪ್ರಯೋಜನದ ಕೆಲಸ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಪ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣಭಟ್ಟ, ಆರೋಗ್ಯ ಸಾಧನ, ಪು ೮

೨. ಭಾರತೀಯರು ದೇಶವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾದವರು :

"The collahuaya Indians of South America are known as "Druggist of the Amazan". They make excellent cough medicine from certain tree barks, an invigorating tonic from Sarasaparilla roots, and a powerful poison, curare is widely used as a muscle relaxe".

- paul Sampson in National Geographic News bulletin 1961 Qtd by Kenneth W. Clarke, Mary W. Clartke in introducing Folk Lore, p. 144

೩. ದೇಜಗೌ, ಕುಲಪತಿಯ ಭಾಷಣಗಳು (ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ), ಪು. ೧೨೦-೨೧

೪. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಪ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ, ಆರೋಗ್ಯ ಸಾಧನ, ಪು. ೬೧-೬೩

೫. Sir John Weir, Homoeopathic Philosophy.
ಉದ್ಧೃತ : ಡಾ. ಬಿ. ಶಾಮಸುಂದರ, ಡಿ.ಸಿ.ಎಫ್.ಎಸ್. ಹಾನಿಮನ್ನರ ಹೋಮಿಯೋಪತಿ, ಪು ೧೮

೬. Vance Randolph Ozark, Snperstition (NewYork- 1964(p. 93-Qtd by Don Yoder in Folklore and Folk Life p. 198

೭. Don Yoder, (Folk medicine), Folk Lore and Folk Life Ed by Richard M. Dorson, p. 191

೮. Folk medicine has grown organically out of the whole of folk belief and custom, theought, life and speech. Medicine is older than doctors. Hence the definition : Folk Medicine is the substance of all the traditional view points on sickness

and healing methods applied against disease which exist among the people."

- Oswald A Erich and Richard Beil, eds Woeterbuch derdeutschen volks kunde 2nd ed, (Stutlgant 1955 "Volks medizin" p. 823, wtd by Don Yoder, Folk Lore and Folk Life, P. 193-94.

೯. ಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಮಂತ್ರಿಸಿ ನಾಗರ ಹಾವು ಕಡಿದವನರನ್ನು ಬದುಕಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳುವ 'ತಂತ್ರಗಾರರು' ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವರು ಖೋಟಾ ಜನಪದ ವೈದ್ಯರು,. ಹಾವು ಕಡಿದು ಗಂಟೆಗಟ್ಟಲೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇವರು ರೋಗಿಯನ್ನು ಬದುಕಿಸುವಾಗಿ ಆಶ್ವಾಸನೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ದಿನವೆಲ್ಲಾ ಬೇವಿನಸೊಪ್ಪನ್ನು ಮಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಕೂರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ನಾಗರಹಾವಲ್ಲದೆ ವಿಷರಹಿತ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿದ್ದರೆ ಆ ರೋಗಿ ಬದುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಹಾವು ಕಚ್ಚದ್ದರೆ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಯಾವ ಮಂತ್ರವೂ ಅವನನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗರಹಾವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ವಿಷರಹಿತ ಹಾವಿನಿಂದ ಕಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟವನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬದುಕಿದರೂ ಮಂತ್ರವಾದಿಗೆ ಬದುಕಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಾಗರಹಾವು ಕಚ್ಚದೇ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಕಚ್ಚಿದ್ದು ನಾಗರಹಾವೇ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಭಯದಿಂದ ಸಾಯುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಧಿಕ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ತಜ್ಞರ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳು ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡುತ್ತವೆ.

೧೦. Medicine Historian have noted that the use of quinine for treatment of malaria was a traditional remedy used by the natives of south America before it came to the attention of Europeans.

- Kenneth W. Clarke, Marry W. Clarke, Introducing Folk Lore, p. 82

೧೧. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಔಷಧೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

senna (ಅವರಿಕೆಯ ಜಾತಿಯ ಸಸ್ಯದ ಚಹವನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ಮಡವೆ ಮತ್ತು ನರಹುಲಿ (ನರುಳ್ಳಿ-Warts)ಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಚರ್ಮ ಊದಿರುವುದು ಸಹ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ.)

ಧೂಮಪಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ನೆಗಡಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಂದಿವಾತ (Rheumatism) ಬರದಂತೆ ತಡೆಯಲು ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿದ ನಶ್ಯ (DipSnuff)ವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

Submitted Mrs. Eastham, Chico, California, 1959.

Reproduced in Introducing Folk Lore, P. 140-141.

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಗಡಿನಾಡು ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸೀಮೆಎಣ್ಣೆ ಮತ್ತು ಹಂದಿ ಮಾಂಸವನ್ನು ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಬಂದೂಕದ ಮದ್ದನ್ನೂ (Gun Powder) ಕೂಡ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಶರೀರದ ಹೊರ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

೧೨. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಚುಂಚನಗಿರಿ, ಪು. ೧೧೭-೧೧೮

೧೩. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಶಂಕರ ಸೇನ್‌ಗುಪ್ತ ಅವರ Folk Lore and Folk Life in India ಗ್ರಂಥದ 'Talimaus, Sorcerers, Folk Medicines and Cure Deities' ಲೇಖನ ನೋಡಿ.

೧೪. Paul sampson, The National Geographic News Bulletin, 1961 Reproduced in introducing Folk lore.

ಜನಪದ ಸಂಗೀತ

ಡಾ. ಎಲ್.ಜಿ. ಸುಮಿತ್ರ

ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಎಂದರೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗೀತ. ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಎರಡೂ. ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದಾಗ, ಕೇಳಿದಾಗ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ತೋರುವ ಅಂಶಗಳೂ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳೂ ಅನೇಕವಿವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗೀತದ ಗತಿ ವಿಧಿ ಆಯಾಮಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿ ಇಂತಹ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೈಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸ ಅಪಾರ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋ ಸಂಸ್ಥೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿದು ನಡೆಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೂ ಅದರದೇ ಸ್ಥಾನ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಹಾಡಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನನ್ನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧದಿಂದ ತೆಗೆದು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಡಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.

ಸಮುದಾಯದ ಸಂಗೀತ

ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಗೀತ, ಈ ಹಾಡುಗಳ ಹಾಡಿಕೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಹೌದು, ಕಲಾಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೂ ಹೌದು. ಜಾತಿ ಕುಲಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾಡುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದ ಹಾಡುಗಳು ಇವು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಜನದ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೋಟ ಈ ಸಮುದಾಯ ಸಂಗೀತದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಗಣನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವೇ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಭಾಷೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಪದ್ಯದ ಬಂಧ ಮೊದಲು ಸಂಗ್ರಾಹಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಂತರ ಸಂಗೀತದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಲವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ನಂತರ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿಸಿದರು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಲಕ್ಷ್ಯ, ಲಕ್ಷಣಗಳ ಅನ್ವಯ,

ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಕ್ಷ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎಂದುಕೊಂಡದ್ದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ಕುಲ ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ (Ethonomusicologists) ಉಗಮವಾದ ನಂತರ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಭಾಷೆ ಬಾರದವರನ್ನೂ ಆಕರ್ಷಿಸಬಲ್ಲ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಬಲ್ಲದು. ವಿವಿಧ ಸ್ಥರಗಳ, ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಗೀತಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮ ಗಳಿರುವುದೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಖಚಿತವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಕೇಳಿದಿರೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಿ. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತ, ಇದು ಲಲಿತ ಸಂಗೀತ, ಇದು ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಎಂದು ತಕ್ಷಣವೇ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವುದು ಸಹಜ. 'ಇದು ಏಕೆ ಹೀಗೆ?' ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವಕುಲ ಸಂಗೀತ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ವಸ್ತು.

ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿಕ್ಕಿದ ಮೂಲಸಾಧನವಾದರೂ ಏನು?

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗೆ ಬಳಸಿದ ಮೂಲಮಾನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತದ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಅದರ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಅವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ತನಕ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗೀತದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೇ. ಮೂಲಮಾನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತದ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಅದರ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಅವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ತನಕ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗೀತದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೇ. ಮೂಲಮಾನವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಆಯಾ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಇಂದಿಗಿರುವ ಆಯಾಮ ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಹೊರಟಾಗ ಮಾತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಾಡುಗಾರರ ಬಳಿಗೇ ಹೋದಾಗ, ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ, ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವಿದಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿದಾಗ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಪೂರಕವಾದವೂ ಆದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವ ಅವಕಾಶಗಳುಂಟು. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಮೊದಲಿದ್ದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆಯೇ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಹೀಗೆ, ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡು ದಾರಿಯನ್ನು ಸಾರಬಹುದು.

೧. ಹಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ, ಅರ್ಥಸಂಬಂಧವಾದ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಅಧ್ಯಯನ.
೨. ಹಾಡಿನ ಸಂಗೀತದ ಲಕ್ಷಣದ, ಲಯವಿನ್ಯಾಸದ, ಜೊತೆಗೂಡುವ ವಾದ್ಯಗಳ, ನಾಟ್ಯದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಂಗೀತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನ.

ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ವಿವಿಧ ಪದರಗಳುಂಟು ಹಾಗೂ ಈ ಎರಡು ಜಾಡುಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಬೇಕಾದದ್ದೂ ಅವಶ್ಯಕ.

ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ:

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಲಿ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಹಣ ಬೇಕು, ಕಾಲಬೇಕು. ಸರ್ಕಾರದ ಅಥವಾ ಖಾಸಗಿ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬೆಂಬಲ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಜ್ಞಾನಯುಗ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಈ ಮಿತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅನೇಕ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಅನ್ನ ಆಗಿದೆಯೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಅಗುಳನ್ನು ಹಿಚುಕಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿ' ಅಥವಾ 'ನಮೂನೆ'ಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ತತ್ವವನ್ನು ಈ ಗಾದೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜನಸಮುದಾಯದ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಾಗಲೂ, ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗಲೂ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುವುದು ಪರಿಪಾಠವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾರ್ಥಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಬೇಕಾದರೆ:

(ಅ) ನಮೂನೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ'ವಾಗಿರುವಂತಹ ಆಯ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ.
(ಆ) ಅಧ್ಯಯನ ಉದ್ದೇಶ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎರಡರ್ಥ ಬರದಂತೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ.
(ಇ) ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾದರಿ ಗುಂಪುಗಳು ಬಹು ಹೆಚ್ಚಾದರೆ, ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕಠಿಣವಾದಾಗ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು statistical method ಅನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು.

ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಸಂಗೀತದಂತಹ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿರ್ಣಯ ಜ್ಞಾನ ಇರಬೇಕು, ಸಹೃದಯತೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತಿಮುಖ್ಯ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಿಷ್ಟ

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಿಷ್ಟದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಒಂದೇ ಗುಂಪಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಉದ್ದಿಷ್ಟಗಳಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾ: ರಾಗಿಬೀಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಇದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಉದ್ದಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು.

(ಅ) ಇವನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಯಾರು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು.

(ಆ) ಇವುಗಳ ಸಂಗೀತದ ಅಂಶಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು.

(ಅ) ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಆ)ವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡವರೂ ಉಂಟು. ರಾಗಿಬೀಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸರಳ ಎಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ರಾಗಿಯನ್ನು ಬೀಸುವ ಹೆಂಗಸರು ಈ ಉತ್ತರ ಸರಳ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೂ ಉತ್ತರದ ಪೂರ್ಣವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇವರು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. 'ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರತಿಮನೆಯಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ'. 'ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಎಲ್ಲ ಹೆಂಗಸರೂ ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ' 'ರಾಗಿ ಬೀಸದವರೂ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.' ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯುತ್ತರವೆ? ಇಷ್ಟಾಗಿ, 'ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಪದಗಳು' ಯಾವುವು? 'ರಾಗಿ ಬೀಸುವಾಗ ಹಾಡುವ ಪದಗಳು' ಎಂದಾದರೆ ಅವನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. 'ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಜನರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗಿಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಬೀಸುವಾಗ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳು ಮಾತ್ರ', 'ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ ಎನ್ನಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭೂತಗನ್ನಡಿಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನಕಾರ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಬಿಂದುವಿನಿಂದ ತನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಎರಡರ್ಥ ಬರೆದಂತೆ ದತ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಷಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿದ್ದರೆ, ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡಬೇಕು. ಸ್ವೀಕೃತ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೂ ತನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಉದ್ದಿಷ್ಟವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಹೀಗೆ, ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸರಳವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾದಾಗ ಅನೇಕಾನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧತೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರವೂ ಅಷ್ಟೆ.

ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ – ನಂತರ, ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ ಹೆಜ್ಜೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡನ್ನು ಅರಿತು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ರೀತಿಗೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಗುರುತಿಸುವ ರೀತಿಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ವಿವಿಧ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಸಹಜವಾಗಿ ಸರಳವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲವರಾದರೆ, ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ನಾನು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬೇರೆಯೇ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಯುರೋಪಿನ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಸಫಲರಾಗಬೇಕು–ಆ ಗುಂಪುಗಳ ಪರಿಚಯ ನಮಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ಆ ಗುಂಪಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯ ವಿವರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಹೃದಯತೆ ಇದ್ದರೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎಂದರೆ, ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಶೋಧಕರೂ ಹೊರಗಿನ ಸಂಶೋಧಕರೂ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಧಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಾಮರ್ಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಖಚಿತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲುಸಾಧ್ಯ. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿ, ಬೆಳೆದು, ಈ ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಳಕಳಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರಂತೆಯೇ, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆದ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯನಿಷ್ಠೆ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ, ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಪೂರ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಫಲ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯ.

ಇಷ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಾತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನನ್ನ

ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಒಂದು ಸಂಗೀತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ನನ್ನ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದರು. ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರದ್ದು ಒಂದು ಗುಂಪು. ಅವರು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಗುಂಪು ಇದು. ಹಾಡುವಾಗ ಅವರು ಎರಡು ಗುಂಪಾಗಿ ಒಡೆದು ಹಾಡಿದರು.

ಬಿತ್ತ ಕೂರಿಗೆ ಮುಂದು ಬೀಜದೆಡಿಗೇ ಹಿಂದೂ
ಜಾಣ ಹರಳಯ್ನ ಮಿಣೇಮುಂದು । ನಣ್ಣಯ್ಯ
ಸೂಜಣಸಾಲ ಹ್ವಡಿಬಾರೊ ॥
ಬಿತ್ತರ ಭುಜ ಚೆಂದ ಹರದರ ಎದಿಚಂದ
ಜೋತರುಡುವ್ಯೇದೆ ಬಲುಚಂದ । ನಣ್ಣಯ್ಯ
ಮಾತೆರಡೆ ಚಂದ ಸಬಿವಳಗೆ ॥
ತಾಳೆ ಹೂವಿನಾ ತಳುದಾಗೇ ಸುಳಿವುಂಟೆ
ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಜಗಳುಂಟೆ । ನಡುದವ್ವ
ನಿನ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದೇನು ಉಣಬನ್ನಿ ॥
ಅಗಲ ಕಾಯ ಹ್ಯಾಗಟ್ಯೇ ಕಂದವ್ವ
ಹ್ಯಾಗಟ್ಟರೇನೇ ಕಿರಗಯ್ಯಿ । ಚಾಡೀ ಮಾತು
ನಮ ಹಾಲಿನಂತಾ ಮನಸೇ ಹಗೀಯಾದೊ ॥
ಬಿತ್ತು ಉಟ್ಟುವಾಗ ಉತ್ತಮರೇಳೂವಾಗ
ಉತ್ತಮನಕಾಳಿಂಗೆದ್ದು ಮೆರಿವಾಗ । ದ್ಯಾವವ್ವ
ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಮೀನೂ ಗರಿಬಿಟ್ಟು । (ಟಯ್ಯಾ) ಡಾವಲ್ಲೆ
ಬೆಳ್ಳಿ ದ್ಯಾವಮ್ಮ ಬೆಳುಕೀ ಗೆ ॥
ಊಟಕೆ ಕರಿಸ್ಯಾರೆ ಕೋಟಿರಾಯರ ಮಗನ
ದಾಟಿದರೆ ಭೂಮಿ ಬೆಳಿಯೋರಾ । ಣ್ಣಯ್ಯನ
ಊಟಕೆ ಕರಿಸ್ಯಾರೆ ದೊರಿಗೊಳು ॥ ಇತ್ಯಾದಿ

ಚನ್ನಾಪೂರ ಬೇಲೂರಿನ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಿ. ಅಲ್ಲಿನ ಆರು ಜನ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ನಿಂಗಮ್ಮ, ದ್ಯಾವಮ್ಮ, ಜವರಮ್ಮ, ಸಣ್ಣಮ್ಮ, ಪುಟ್ಟಮ್ಮ, ಗೌರಮ್ಮ ಹಾಡಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಇವು. ಇವರು ಹರಿಜನರು. ಈ ಹಾಡಿಕೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಸಿದ್ದೂ ೧೯೬೯ರಲ್ಲಿ. ಆಗ ಬೇಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಥಿಯೇಟರ್ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ನೆನಪು. ಟೂರಿಂಗ್ ಟಾಕೀಸ್ ಇತ್ತು. ರಾಗೀ ಬೀಸುವಾಗಲೂ ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗಲೂ ಹಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರು. ನನ್ನ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಡಸಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂತು, ರಾಗಿ ಕಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಹಾಡಿದರು. ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿಕ್ಕದ್ದರಿಂದಲೂ, ಸದಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕದ್ದರಿಂದಲೂ, ಬೇಲೂರಿನ ಹೋಟೆಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇರಿ ಹಸನು ಮಾಡುವ ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದೇ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತ, ಆಲೋಚನೆಯ ಝುಳಕು ಒಂದರಿಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗುವಂತೆ, ಹಾಡಿದ ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಗುಂಪಿನ ಹಾಡಿಕೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅನೇಕ ನುಡಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಒಂದು ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನಿಸದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಗೀತಿಕವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಹಾಡು, ದೊಡ್ಡ ಹಾಡು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗೀತಿಕ ಒಮ್ಮುಖತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಪದ ಹೇಳು ಎಂದು ಹಳ್ಳಿಗರು ಅನ್ನುವುದು 'ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡು ಎನ್ನುವುದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ವಾಗಿಯೇ, ಈ 'ಪದ' ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಗುಂಪಾಗಿದ್ದು, 'ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಪದ' ವಾಗಿರಬಹುದು. 'ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗಿನ ಪದ' ವಾಗಿರಬಹುದು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಈ ಹಾಡಿಕೆಯ 'ನಾದ' ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗಂಟಲಿಂದ ಹಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಗಂಟಲ ಹೊರಳುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಾದ ನೇರವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಹಾಡಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ತ್ರಿಪದಿಯ ಪುನರುಚ್ಚಾರಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪದ್ಧತಿ. ಒಂದೊಂದು ಸಾಲಿಗೂ 'ಪಾದ'ವೆಂದು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ, ವೈಯಾಕರಣಿಕರು.

ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ಎರಡು ವೃಂದವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದರು. ಮುಂದಾಳು ಇವರಲ್ಲೊಬ್ಬರು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿತ್ತು , ಆಕೆ ಸೊಲ್ಲೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಶೀವಿ, ಹಾಡನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಧಾಟಿ, ದನಿ ಎತ್ತುವ ರೀತಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಮುಂದಾಳುವಿನ ವೃಂದ ಇನ್ನೇನು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬಂದಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವಾಗಲೇ ಎರಡನೆಯ ವೃಂದ ಪದವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಡಿಕೆಗೆ ಓಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವೃಂದದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ತಿಂಗಳು ಮಾನವ ಪದವನ್ನೂ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ, ಈ ರೀತಿ ಎರಡನೆಯ ವೃಂದ ಹಾಡನ್ನೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ವೃಂದದವರ ಹಾಡಿಕೆಯ ಮುಕ್ತಾಯದ ಮೇಲೆಯೇ ಏರಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು 'ವೃತ್ತಮಾನ ಹಾಡಿಕೆ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಹಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೇಲೇರಿಕೊಂಡು ಪುನರುಚ್ಚಾರಣೆ ಆಗಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮೊದಲ

ವೃಂದ ಪೂರ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಎರಡನೆಯ ವೃಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮುಂದೆ ಹಾಡಿಕೆ ಸಾಗುವುದನ್ನು ಒಂದು ತ್ರಿಪದಿಯ ಪುನರುಚ್ಚಾರಣೆಗಳಿಂದ ನೋಡೋಣ.

ವೃಂದ ೧ : ತಾಳೆ ಹೂವಿನಾ ತಳುದಾಗೇ ಸುಳಿವುಂಟೇ
ವೃಂದ ೨ : ,, ,, ,,

ವೃಂದ ೧ 'ಸುಳಿವುಂಟೇ ಎಂದು ಹಾಡುತ್ತಾ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೇನು ಬರುವಂತೆಯೇ 'ಟೇ' ಮೇಲೆಯೇ ಎರಡನೆಯ ವೃಂದ 'ತಾಳೆ ಹೂವಿನ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ವೃಂದ ೧ : ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಜಗಳುಂಟೆ
ವೃಂದ ೨ : ,, ,, ,,
ವೃಂದ ೧ : ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಜಗಳುಂಟೇ ನಡುದವ್ವ
ವೃಂದ ೨ : ,, ,, ,,
ವೃಂದ ೧ : ನಿನ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದೇನು ಉಣಬನ್ನಿ
ವೃಂದ ೨ : ,, ,, ,,

ತ್ರಿಪದಿಯ ಹಾಡಿಕೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಹೀಗಿದೆ : ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಪಾದಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ, ಮತ್ತೆ ಎರಡನೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಪಾದವನ್ನು ಹಾಡುವುದು. ಇದನ್ನೇ ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ರೀತಿ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಈ ತ್ರಿಪದಿಯ ಹಾಡಿಕೆ ಹೀಗಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು.

ವೃಂದ ೧ : ತಾಳೆ ಹೂವಿನಾ ತಳುದಾಗೇ ಸುಳಿವುಂಟೇ
ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಜಗಳುಂಟೇ
ವೃಂದ ೨ : ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಜಗಳುಂಟೆ ನಡುದವ್ವ
ನಿನ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದೇನು ಉಣಬನ್ನಿ.

ಆದರೆ, ಚನ್ನಾಪುರದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ಹಾಡುವಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನು ಛಂದಸ್ಸು ಕೆಡದಂತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅನರ್ಥಕಾರಿಯಾಗಿ ಮುರಿಯದೆಯೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿ, ಬಹಳ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಸ್ತಾರದ ವಿವರ ನೋಟ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸುವಂತಿದೆ.

ಇನ್ನು, ಈ ಹಾಡಿಕೆಯ ಸ್ವರಪದ್ಧತಿ.

ನನ್ನ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣವನ್ನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಬಾರಿ ಕೇಳಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತದಂತದಲ್ಲದ, ಲಘುಸಂಗೀತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ಸಿನಿಮಾ ಹಾಡುಗಳ ಕ್ರಮವಲ್ಲದ ಒಂದು ಅನುಪಮ ರೀತಿಯ ಸಂಗೀತವೇ ನನ್ನ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸಾಟಿ, ಬೇರೊಂದಲ್ಲ. 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತದಂತೆ ಅಲ್ಲ, ಲಘುಸಂಗೀತದಂತೆ ಅಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ 'ಇದಲ್ಲ' 'ಅದಲ್ಲ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದರಿಂದ ಏನು ವರ್ಣಿಸಿ ದಂತಾಯಿತು? ಹಾಗಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಒಂದು ಮೂಲಮಾನವಾದ ಸಪ್ತಸ್ವರಗಳ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದಾಯಿತು.

ಹಿಂದೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ ಎರಡನೆಯ ಪಾದ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಗಳ ಕೊನೆಯ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ

ತಾಳೆ ಹೂವಿನಾ ತಳುದಾಗೆ ಸುಳಿವುಂಟೇ
ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೇ ಜಗಳುಂಟೆ । ನಡದವ್ವ
ನಿನ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದೇನೂ ಉಣಬನ್ನಿ ॥

ಯಲ್ಲಿ 'ಳುಂಟೆ' ಮತ್ತು 'ಬನ್ನಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಂಠಧ್ವನಿ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಪಾದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಗೀತವೇ ಇಡೀ ಹಾಡಿಕೆಗೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಹಾಡಿಕೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿ, ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಕೊನೆಯ ಗಣದ ಸ್ವರಸ್ಥಾನವೇ ಆಧಾರ ಷಡ್ಜವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈಗ ಸ್ವರಪಡಿಸಿದರೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯಬಹುದು.

ನಿಸರಿ ರಿಮಾ ಗರಿಗಾರೀ ಸರಿ ಸಾನೀ ಸಾರಿಗರೀ ಸಾರಿಸಾನೀ
ತಾ-ಳ ಹೂ ರೀ-ನಾ-ತಳುದಾ-ಗೇ... ಸುಳಿವುಂಟೇ
ನಿಸರಿಗ ರಿಮಗರಿ ಗರೀ ಗರಿಸಾ ರಿಸಸಾ
ತಾ-ಯಿ ಮಕ್ಕಳಿ ಗೇ ಜ-ಗಾ ಳುಂಟೇ

ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹಾಡಿಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಿಸರಿ ರೀರಿಮ ಗರಿ ಗರೀ ರೀಸನಿ ಸಾರಿಗರೀ ಸಸಸಸನೀ
ಮಕ್ಕ ಳ್ಳಿಲ್ಲದ ಬಾ-ಲೇ ಹೋಕ್ಕಳುನಂ...ಜನಬನವಾ
ನಿಸರಿಗ ರಿಮಗರಿ ಗರೀ ಗರಿಸಾ ರಿಸಸಾೀ
ಮ-ಕ್ಕ ಳಿಸೆಪೋ-ರಾ- ಕ-ಯ್ಯ ನೋಡೀ...

ಹೀಗೆ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ವರವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸರಿ ನೀ ಸರಿಗರಿ ಸರಿ ಸರಿಗನೀ
ಬೀ-ಜಾ ದೆ-ಡಿ-ಗೇ ಹಿಂದೂ

ಸರಿಗ ನೀ

ಹಿಂದೂ ಎನ್ನುವಾಗ ಜಾರನ್ನೂ ಗಂಟಲ 'ಹೊರಳ'ನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹಾಡಿಗೆ ಅಪೂರ್ವವೂ, ಮಧುರವೂ, ಜನಪದ ಹಾಡಿಕೆಗೇ ಸೀಮಿತವೂ ಆದ ಗಂಟಲ ಹೊರಳುಗಳಿಂದ ರಂಜಿತವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಸ್ವರಸ್ಥಾನ.

ಗಮಕವಿಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ನುಡಿದಿದೆ ಕಂಠ.

ಕಾಕಿಲಿನಿ- * ಸ, ಜರಿ, ಸಾ.ಗ, ಶುಮ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಈ ಹಾಡಿನ ಮೂಲಬಿಂದು.

ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತಗಾರರು ಕೆಲವರು ನಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಕಿಲಿ ನಿಶಾದದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಇದೆ ಎಂದದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಯಾವ ರಾಗದ ಕಾ ನಿ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಶಂಕರಾಭರಣದ 'ನಿ'ಗಿಂತ ಕಮ್ಮಿ ಸ್ಥಾನ ಎಂದು. ನಿ, ರಿ, ಗ, ಮ ಕೀರವಾಣಿಗೆ ಬರುವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿವೆ, ಸರಿಮಗರಿ, ರಿಗರಿ ಎಂಬ ಸಂಚಾರಗಳಿಂದ ಶುದ್ಧಪೀಲು ಛಾಯೆ ಇದೆ ಎಂದವರೂ, ಉಂಟು. ಇರುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬಿಂದುವನ್ನು 'ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕೇಳಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಆ 'ಬಿಂದು'ವೇ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆಕರ್ಷಣೀಯ ವಾಗಿದೆ. 'ಬಿಂದು'ವೇ ಆದರೂ ಹೇಗೆ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಯಂರಂಜಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು.

ಜಾಣ ಹರುಳಯ್ನ ಮಿಣಿ ಮುಂದು, ಎಂಬುದೂ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ

ನಿಸಗರಿ ಸಾ ಸಾ
ಮುಂ...ದೂ ಎಂದೂ
ರಿಸ ಸಾಸಾ ಎಂದೂ ಗಿದೆ.
ಮುಂದೂ...

ರಿ ಸ ಸಾ ಸಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಸಾ ಎಂದು ಹಾಡುವಾಗ ಘಾತವಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ವರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಹಾಡಿರುವುದು ಈ ವೃಂದದ ಒಬ್ಬರೇ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗಂಟಲ ಹೊರಳಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಸರಿನೀ ಸಾರಿಗ ರೀ ಸರಿನೀ ಎಂದು ಹಾಡುವಲ್ಲೂ ಕಂಠಸ್ವರ ಹೊರಳಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಕ್ತಾಯದ 'ನಿ ಸರಿಸ ಸಾ ರಿಸಾಸ' ಗಳನ್ನು ಹಾಡುವಾಗಲೂ ಕಂಠಸ್ವರ ಪಲುಕಿಲ್ಲ. ನಾದ ಆ ಸ್ವರಗಳ ಮೇಲೆ ನಯವಾಗಿ ಹೊರಳಿದೆ. ಆ ಸ್ವರಗಳ ಮೇಲೆ ಕಂಠಸ್ವರ ಸರಾಗವಾಗಿ ಅಲುಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಹಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುವ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ.

ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ದನಿಯೆಳೆದು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ, ತಾಳಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತ್ರಿಪದಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದವನ್ನೂ ಹಾಡುವಲ್ಲಿನ ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ನಿಯತವಾಗಿದ್ದು, ಎಳೆದು ಹಾಡುವ ಧ್ವನಿಮಾಧುರ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿರದೆ ಗತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು ತಮ್ಮ ಕಂಠಸ್ವರವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹಾಡಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕಂಠದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ, ಸರಾಗವಾಗಿ ನುಡಿಯುವ ಮಧ್ಯಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲೇ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಮೊದಲನೆಯ ತ್ರಿಪದಿಗೂ ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತನೆಯ ತ್ರಿಪದಿಗೂ ಸ್ಥಾಯಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಹಾಡ ಹಾಡುತ್ತ ಆಧಾರ ಷಡ್ಜವನ್ನು ಎತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದಾಗ ಏಕಮಟ್ಟದ ನಾದದ ಜಡತೆಯ ಭಾರ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೇ ಸ್ವರಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡದೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮೂಲಮಾನವ 'ದನಿ' ಯನ್ನೇ ಹಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಕಂಠಕ್ಕೆ ವೈವಿಧ್ಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ತಮಗರಿಯದೆಯೇ ಸ್ಥಾಯಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರು. ನಾದದ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಇದು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿವಾದ್ಯ ವಿಲ್ಲದೆ ಹಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಾಯಿಯನ್ನು ಏರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ಏರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ವರಪಲ್ಲಟದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ, ನೂರಾರು 'ಮಾದರಿ' ದನಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅವಶ್ಯಕ.

ಹಾಡುವಾಗ ಧ್ವನಿ ಗಂಟಲಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. 'ಅ' ಎನ್ನುವುದು 'ಆ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಯಾ'ಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಸ್ಥವಾಗಿ ಬಂದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವ ಸ್ವರಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯ.

'ಚರಿ, ಸಾ, ಗ' ಗಳು ಕೀರವಾಣಿಯ ರಾಗದಲ್ಲಿನಂತೆ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಕೇಳಿಸಿದರೆ, ಆನಂದ ಭೈರವಿ ರಾಗದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಕಿವಿಗೆ ಕೇಳಿಸೀತು. ಇದೆಲ್ಲ ಸ್ವರ ಗಮಕರಹಿತವಾಗಿ ನುಡಿಯುವುದರ ಪ್ರಭಾವ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಹಾಡುಗಾರರು ಹಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಸಿ, ಈ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂತಹ ಚರ್ಚೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳಿಗೇ ಅನುಪಮವಾದಂತಹ ಸಂಗೀತದ ಅಂಶಗಳ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ಸೊಗಸಾದ ಈ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಪಟ್ಟಣದ ಹಾಡುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೋಜಿಗ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯಬಲ್ಲೆವು ಎಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರ ಸರಾಸರಿ ವಯಸ್ಸು ೪೦-೬೦. ಇವರು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಕಳೆ ಕೀಳುತ್ತ ಹಾಡಲಿ, ರಾಗಿ ಬೀಸುತ್ತ, ಅಕ್ಕಿ ಕೇರುತ್ತ ಹಾಡಲಿ, ನನ್ನ ಟೇಪ್ ರಿಕಾರ್ಡರಿನ ಎದುರು ಕುಳಿತು ಹಾಡಲಿ, ಇವರ ಹಾಡಿನ 'ಬನಿ' ಜನಪದ ಸಂಗೀತದ್ದು. ಬೇಲೂರಿನಲ್ಲಿ ೩೫ ವರ್ಷ ಪ್ರಾಯದ ಪುಟ್ಟಮ್ಮ ಹಾಡಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಸಿದೆ, ಪ್ರೈಮರಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಈಕೆಯೂ ಹರಿಜನರೇ. ಅದ್ಭುತವಾದ, ಇಂಪಾದ, ಕಂಠಧ್ವನಿ, ಬನಿಗಳೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಂಗೀತದಿಂದ ಬಂದವು. ಆದರೆ, ಆಕೆ ಹಾಡಿದ್ದು ಜನಪದ ಸಂಗೀತವಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಕಂಠಧ್ವನಿಯ ಬಳಕೆ, ಏರುಜಾರು ಸ್ವರಗಳ ರೀತಿ, ಸ್ವರಸಂಖ್ಯೆ, ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆಯ ಗಾಳಿ ಅಂತರ್ಗಾಮಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣದ ಹಾಗೂ ಚಿತ್ರೀಕರಣದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಅಲ್ಪವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಕಾರರು, ಭಾರತದವರು ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿಯರು, ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿದೇಶೀಯರು ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಗಳು ವಿದೇಶದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಲೈಬ್ರರಿಗಳಲ್ಲಿವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದವರದ್ದು ಅವರವರ ಬಳಿ ಇವೆ.

ಅಂದಿನ ಸಂಶೋಧನಕಾರರ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಗೂ ಪಟ್ಟಣಗಳ ದೂರ, ಅಂತರ, ಹಾಡುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಈ ದೂರ ಅಂತರ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಮ್ಮಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡಿನ ರೂಪ ಏನಾಗಿದೆ? ಇದರ ಸಂಗೀತ ಯಾವ ದಾರಿ ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ದೆಹಲಿಯ ಮಹಲುಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತ ಕೇಳುವಾಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ನೆನಪು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗಾಗ ವೇಷಧಾರಿಯಾದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಅಂಗಳಗಳಲ್ಲೂ ಧ್ವನಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸವಿಯುವಾಗ ಒಳ ಮನಸ್ಸು ಹಳ್ಳಿಯ ಹೊಲ, ಮನೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಗಿಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬೀಸುವ ಹೆಂಗಸರು, ಕೋಲಾಟ ಕುಣಿಯುವ ಗಂಡಸರು; ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಳಕಟ್ಟಿನ ವೃಂದದವರು ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ದೂರವಾದಂತೆಲ್ಲ ಕನಸಾದರೂ ಉಳಿಯುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲವೆ?

ನಾನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಪದಗಳು

ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು	:	Anthropologist
ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು	:	Socialogists
ಲಕ್ಷ್ಯ ಲಕ್ಷಣ	:	Practice and Theory
ಮಾನವಕುಲ ಸಂಗೀತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು	:	Elthno musicologists

ಜನಪದ ಬಯ್ಗುಳು

ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ. ನಾಗರಾಜ

ಬಯ್ಗುಳದ ಮೂಲ, ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಚಲಾವಣೆ

ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಬಯ್ಗುಳದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ಬಯ್ಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಯಾವ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಯ್ಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲೀ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಾವಿರಾರು ನುಡಿಗಳು ಹಲವಾರು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿನಿಮಯಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬಯ್ಗುಳದ ಪದಗಳು ಕೂಡ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಮಧ್ಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿನಿಮಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಯ್ಗುಳದ ಪದಗಳು ಮೂಡಿಬರಲು ಕಾರಣವಾಗುವಂತಹ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತವಾದ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಮಾನಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ನಾನಾ ವಿಧವಾದ ಭಾವಗಳ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಅದು ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ಅಡೆತಡೆಗಳುಂಟಾದಾಗ ಅಥವಾ ತನ್ನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನ್ಯರಿಂದ ನೋವುಂಟಾದಾಗ ಹತಾಶೆ, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಧದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಉದ್ರಿಕ್ತ ಭಾವಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧. **ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣ** (Physical Aggression)

೨. **ಮಾತಿನ ಆಕ್ರಮಣ** (Verbal Aggression)

ತನ್ನ ಆಸೆ ಮತ್ತು ಗುರಿ ಸಾಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟುಮಾಡಿದ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿ, ತನಗೆ ನೋವುಂಟುಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ತನ್ನ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತನಗೆದುರಾದ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗ. ಆದರೆ ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ದೈಹಿಕಶಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಆ ರೀತಿ ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವುದು ಸರ್ಕಾರದ ಕಾನೂನಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪರಾಧವೆನಿಸ ಬಹುದು ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ದುರಂತಗಳಿಗೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ನೋವಿಗೆ ಅಥವಾ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಬಲವಾಗಿ ಮಾತಿನ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನು ತನ್ನ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "Brutal hostility, forbiddon by law, has been replaced by verbal invercvtive"[1] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮಾತಿನ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಹತಾಶೆಯ, ದುಃಖದ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಧದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕಟು ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಬಯ್ಗುಳಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಡೆಯುವಂಥ ಹೊಡೆತಗಳು ಹೇಗೆ ವಿರೋಧಿಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಪೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೋ, ಅಂತೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳದ ಶಾಬ್ಧಿಕ ಹೊಡೆತಗಳು ವಿರೋಧಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಆಘಾತ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಯ್ಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಜರ್ಜರಿತನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಯ್ಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಪಶಮನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರೋಧಗೊಂಡಿದ್ದ ಅಥವಾ ನಿರಾಶೆಗೊಂಡಿದ್ದ ಅವನ ಮನದ ಬಹುಬಗೆಯ ಉದ್ವೇಗಗಳು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಅಂದರೆ ಬಯ್ಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ 'Tension' ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ 'Aggression' ಅನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾನಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಯ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. "Since the time of Aristotle, Social ence folklore has contended that an individual can be "Purged" of his emotions by displaying his feelings. Aggressive behavior should there - fore weaken the instigation to further aggression (unless he is frustrated again) and should some how make the person feel better".[2]

ಮನುಷ್ಯನ ದೈಹಿಕ ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆತನಲ್ಲಿರುವ ಭಯ (Fear) ಮತ್ತು ಕೋಪದ (Anger) ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಯ ಮತ್ತು ಕೋಪ - ಇವೆರಡು ಮನುಷ್ಯನ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ (Natural Instincts.) ನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿಯೋ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಂದೊದಗುವಂಥ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಅಭದ್ರತೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಭೀತಿಗೊಂಡು, ಇವುಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಸದಾ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಿಸ್ಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಒದ್ದಾಡುವ ಈ ಬಗೆಯ ಮನಸ್ಸು ತನಗುಂಟಾದ ಅಥವಾ ಉಂಟಾಗುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಆಘಾತಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಕ್ರಮಣದ (Aggression) ರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೋಪವೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಪಾಲಿಗೆ ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅನ್ಯರಿಂದ ತನಗುಂಟಾಗುವ ಹಾನಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಮತ್ತು ಹಾನಿಯುಂಟುಮಾಡುವವರನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲು ಕೋಪವು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ.[3] ಸೇಡು ಅಥವಾ ಮುಯ್ಯಿಗೆ ಎಂಬಂಥ ಹಂತಕ್ಕೆ ಏರದಿರುವಂತಹ, ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಟ್ಟದ ಕೋಪ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ, ಆತನಿಗೆ ಇತರರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಕೇಡುಕನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳದ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ಬಯ್ಗುಳದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಂಥ ಮನಸ್ಸು ಭಯ ಮತ್ತು ಕೋಪದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ, ತಮಗುಂಟಾದ ಹಾನಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಅಥವಾ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಆಘಾತಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಯ್ಗುಳದ ಕ್ರಿಯೆಯು ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉದ್ರಿಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಿ, ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಸಮತೋಲನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವನಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಾದ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಬಹುದಾದ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಉಪಶಮನ, ಸಮತೋಲನ, ಸ್ವರಕ್ಷಣೆ - ಇವು ಬಯ್ಗುಳದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂರು ನಿಯೋಗಗಳೆಂದು (Functions) ಗುರುತಿಸಿರುವ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ‘‘ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಿದ್ದವರು ಬೈಗುಳದ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಬೈಗುಳ

ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಬಹುಪಾಲು ಅದು ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥವರು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಧೈರ್ಯಶಾಲಿಗಳೂ, ಸಿಡುಕರೂ, ಒರಟರೂ, ನಿಷ್ಠುರರೂ ಅವರ ತಂಟೆಗೆ ಹೋಗಲು ಇತರರು ಹೆದರಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆಯೂ ಕಂಡರೂ ಒಳಗಡೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂಜುಬುರುಕರೂ ಮುಖೇಡಿಗಳೂ ಯಾವುದೋ ನೈಚ್ಯತೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿರುವವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೈಗುಳ ಇವರಿಗೆ ಮುಖವಾಡವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕವಚವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.[೪]

ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ (Social background)

ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೇಲು-ಕೀಳು ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವರ ಅಂತರವು ಸಬಲ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲವೆಂಬ ವರ್ಗಭೇದವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ-ಮತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಕೂಡ ದುರ್ಬಲವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶತ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಈ ನಾಡಿನ ಜನ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಾನಾ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು, ಉತ್ತಮ-ಅಧಮ, ಸಬಲ-ದುರ್ಬಲವೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಮೇಲರಿಮೆಯಿಂದ (Superiority Complex) ಅಥವಾ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ (Inferiority Complex) ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಏರುಪೇರುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಇಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಿರುವ ಬಯ್ಗುಳದ ನುಡಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಬೈಗುಳಗಳನ್ನು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಬಳಸುವವರು ಯಾರು ಎಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಜನವರ್ಗ. ಅನಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ಬಡತನದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಯಾವುದೇ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನರ ನಿತ್ಯ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳದ ಪಾತ್ರ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಬಡತನದಿಂದ ನೊಂದು ಬೇಯುತ್ತಿರುವ ಜನರು ತೀವ್ರವಾದ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ವೇದನೆಗಳಿಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಅಂದರೆ ಅನ್ನ, ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ವಸತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಬಹುಬೇಗ ಉದ್ರಿಕ್ತರಾಗಿ ಬಯ್ಗುಳದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಬಡತನವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅನುಕೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಅನಕ್ಷರತೆಯಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಯ್ಗುಳದ ಚಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಮಗಿರುವ ಆಸ್ತಿ ಪಾಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿತರ ಅಡ್ಡಿ-ಆತಂಕಗಳು ಉಂಟಾದಾಗ ಈ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಬಯ್ಗುಳವನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ತಮ್ಮ ಮನದ ಭಾವೋದ್ರೇಕಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮೃದುಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವಂಥ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಿಯರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಡವರು ಅಥವಾ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯವರಾಗಿರಲಿ ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳದ ನುಡಿಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಕಡೆ ಬಡಜನತೆ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಗುಡಿಸಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಗರೀಬಿ ಹಟಾವೊ ಬಡಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ನಿಬಿಡವಾಗಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಜನವಸತಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಪಟ್ಟಣ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಕೊಳಚೆಗೇರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಯ್ಗುಳದ ಬಳಕೆ ಅತ್ಯಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯ ಜನರು ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗುತ್ತ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ, ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳದ ಬಳಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

೧. ಬಯ್ಗುಳದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತಮ್ಮ ಘನತೆ ಗೌರವಗಳು ಹಾಳಾಗಿ, ತಮಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವ ಕುಗ್ಗುವುದೆಂಬ ಭೀತಿ.

೨. ಬಯ್ಗುಳದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವಂಥ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವುದು.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಬಯ್ಗುಳಗಳನ್ನು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಬಯ್ಗುಳದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೊಡಗಲು ದೈಹಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು

ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ. ಗಂಡಸಿಗಿಂತ ಹೆಂಗಸಿನಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡಸು ತನ್ನ ಆಸೆ - ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟುಮಾಡಿದವರ ಮೇಲೆ ಬಹುಬೇಗ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಅವನ ತೋಳ ಬಲದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ಜಗಳದ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು ಕೆಲವೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಧಭರಿತರಾಗಿ ಆಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ, ದೈಹಿಕವಾದ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ದೈಹಿಕ ಬಲಾಬಲದ ಘರ್ಷಣೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಮಾತಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಂಗಸು ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗ ರಚನೆ ಈ ಬಗೆಯ ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅನುಕೂಲ ವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವಳು ಮಾತಿನ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖ ಆಯುಧವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮಾತುಗಳ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೆಂಗಸರಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರ ತಲೆಗೂದಲನ್ನು ಎಳೆದು ಕಿತ್ತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಹೊಡೆದಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರೊಡನೆ ಜಗಳ ಮಾಡುವಾಗ, ಅವರ ಮೈ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಗಂಡಸರ ಮುಖ ಮತ್ತು ಮೈಗಳನ್ನು ಪರಚಿ, ಅವರ ಲಿಂಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹಿಸುಕುವಂಥ ತೀವ್ರವಾದ ಆಕ್ರಮಣ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹವರು ಬಹಳ ಅಪರೂಪ ಹಾಗೂ ಇಂತಹ ಹೆಂಗಸರ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಬಹುತೇಕ ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹೊಡೆದಾಟ ಬಡಿದಾಟಗಳಿಗಿಂತ ಮಾತಿನ ಆಕ್ರಮಣವೇ ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಜರ್ಜರಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಒಡೆತನದಿಂದ ವಂಚಿತಳಾಗಿರುವ ಆಕೆ, ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಾನೆಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ದುಡಿದರೂ, ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಆಕೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಆಕೆಯ ಒತ್ತಡಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸು, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ರೋಸಿದಾಗ ಅಥವಾ ನೊಂದಾಗ, ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಾವಾರಸದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಆಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಿಡಿದು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ನೋವು, ದುಃಖ ಮತ್ತು ಕ್ರೋಧವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಾರತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತೀವ್ರವಾದ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಬಯ್ಗುಳಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ.

ಬಯ್ಗುಳದ ಕಲಿಕೆ, ಚಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳು ಕರಗತವಾಗುವಂತೆ, ಬಯ್ಗುಳದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೂಡ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಯ್ಗುಳದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಳಸಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಬಯ್ಗುಳದ ಎಷ್ಟೋ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣಾರೂಪವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ, ಜನರು ಅವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ಕಾರದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ನಾಣ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನೋಟುಗಳು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವ ಬಯ್ಗುಳದ ಶಬ್ದಗಳು ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. Sigmund Freun : Jokes and their Relation to the unconscious 1966. P. 102.
2. Leonard Berkowite 'Aggression - Psychological aspects' International Encyclopaedia of the Social Science. Ed. David L. Sills. Vol. 1 & 2. 1972. P. 172
3. William L. Davidson. 'Anger (Psychological and Ethical)' Encyclopaedia of Religion and ethics, Ed. James Hostings Vol. 1. 1925. P. 476.

   ಈ ಲೇಖನದಿಂದ ಕೆಳಕಂಡ ವಾಕ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ.

   "Ethical! - Anger, as has just been said, is not in itself malevolent : It is simply a protection or defence against horm or hurt, and may oe directed against things as well as against persons .... As instinctive resentment, it is neither to be praised nor to be blamed, but is to be accepted as a part of the human constitution necessary to the welfare of the individual, and therefore ultimately tot the good of the community."

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ

ಡಾ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆ

ನಾಗರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾಗರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗ, ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಢಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶಗಳು, ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಂಡಾಯ-ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಚಂಪೂ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಚನಕಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಷಟ್ಪದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಮೊದಲಾದವರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭ್ಯಸಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಂಪರೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅಖಂಡವಾದ ಏಕೈಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಪರಂಪರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನೂ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ, ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಇಡಿಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮನೋಧರ್ಮ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಭಾಷಾ ರೂಢಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದ್ಯ ಯಾವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾಲಮಾನದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಐತಿಹ್ಯ (Legends)ಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಸಹ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಕಡೆಯ ಕಾಲಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಪುರಾವೆಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಅವರವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಉಳಿದುಬಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತ

ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹ. ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಕಥನಕವನಗಳು, ಗೊಂದಲಿಗರ ಕತೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಬಯಲಾಟದ ಹಾಡುಗಳು, ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು, ಸೋಬಾನದ ಹಾಡುಗಳು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯ ರೂಪಗಳು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದಿವೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಇಂಥ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಆರಂಭಿಸುವುದು ಆಯಾ ಪದ್ಯರೂಪಗಳ ರಚನೆಯ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತ್ರಿಪದಿಯ ರೂಪವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯ ಗಣಗಳ ಭಿನ್ನಸಂಯೋಜನೆ, ಪ್ರತಿ ಗಣಗಳಿಗೂ ಇರಬೇಕಾದ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಅಥವಾ ಅಂಶಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಯಾವ ಗಣದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಯೋಜನೆ ಬರಬಾರದೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧ ಮುಂತಾದ ರಚನಾತಂತ್ರವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದ ಹೊರತು ಬರೆಯಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ''ಜೀವನ ಸಂಗೀತ''ದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿರುವ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪದ್ಯ ರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಬಿಗಿಯಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆಯೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

'ನಾಡ ಪದಗಳು'[೨] ಮತ್ತು 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ'[೩]ಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಂತೂ ಛಂದೋವೈವಿಧ್ಯ ಅಚ್ಚರಿಗೊಳಿಸುವಂತಿದೆ. ತ್ರಿಪದಿಯ ಹಲವಾರು ರೂಪಭೇದಗಳ ಜೊತೆಗೆ ರಗಳೆ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಹಾಗೂ ದ್ವಿಪದಿ, ಚೌಪದಿ, ಭೋಗಷಟ್ಪದಿಯಂಥ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅನೇಕ ಛಂದೋರೂಪಗಳ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡದೇ ಬರೆದರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕವಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ದಿ.ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ''ಹಳ್ಳಿಗರ ಹಾಡುಗಳು ಎಷ್ಟು ಮನೋಹರವಾಗಿರಬಲ್ಲವು, ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರೆಲ್ಲ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವರೆಂದಾಗಲಿ ಸತತವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದವರೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರು ಹೇಳಬಲ್ಲರು?''[೪] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ''ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾಗಿರುವುದು ಪ್ರತಿಭೆಯ ಗುರುಬಲದಿಂದ. ಜಾನಪದ ಕವಿಗಳು ಕುಳಿತಾಗಲಿ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಓದಿದವರಲ್ಲ, ವ್ಯಾಕರಣಾಲಂಕಾರ ಛಂದಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಭ್ಯಾಸವಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು. ಅವರದು 'ಹಲಗೆ ಬಳಪವ ಪಿಡಿಯದೊಂದಗ್ಗಳಿಕೆ, ಪದವಿಟ್ಟುಳುಪದೊಂದಗ್ಗಳಿಕೆ! ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅವರಿಂದ ಬಂತು ನಿರ್ಮಲವಾದ ಅಪ್ಪಟವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಇದರಂಥ ಸೋಜಿಗ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ.[೫]

'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡ ಜನಗಳ ಗುಣ ವರ್ಣನೆಯ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡ ಜನ ''ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್'' ಎಂಬ ಪ್ರಶಂಸೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಎಂದರೆ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು, ಲಕ್ಷಣ ಛಂದಸ್ಸು ಅಲಂಕಾರ ವ್ಯಾಕರಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಅಚ್ಚರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೂ ಸಾಕ್ಷರತೆಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಮೂಲಭೂತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷರತೆ ಕವಿಗೆ ಒಂದು ಅನುಕೂಲವಾದೀತು, ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷರತೆಯಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒದಗುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲೇ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಬರೆದು ತಿದ್ದುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ದೀರ್ಘ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ನೆನಪಿಡುವುದು ಕಠಿಣ. ಅಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ಪದ್ಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.[೬] ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲೂ ಪುನರುಕ್ತಿಯಂಥ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಲಿಖಿತಪರಂಪರೆಯ ಅನುಕೂಲವಿಲ್ಲದ್ದು ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವೇ ಆಯಿತೆನ್ನಬೇಕು. ಕವಿಗಳೂ ರಸಿಕರೂ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಸಿದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಿಯೋ, ಹಗಲೆಲ್ಲ ಕೇಳಿಯೋ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಇದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವಾದ್ದರಿಂದ ದುರೂಹ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು, ಕಳಪೆಯೆನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯವಾದ ಕಾವ್ಯ ಕವಿಗೆ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದಂತಾಗಿ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವೆಲ್ಲ ದನಿ ತೆಗೆದು ರಾಗವಾಗಿ ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಡಿ, ಹಾಡಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಪದ್ಯರೂಪಗಳ ಲಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಅನುಕೂಲವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳ ವೃತ್ತಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಲಯಗಳ ರಹಸ್ಯ ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಅವಗತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಪಂಡಿತರ ಕಾವ್ಯವಿನೋದದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಜೀವಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ.

ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂದಸ್ಸು, ಅಲಂಕಾರಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಷ್ಟೇ. ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಭಾಷೆಯ ಅಂತಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ,

ಶಬ್ದಗಳ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಅರಿತು ಉಪಯೋಗಿಸಬಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆ ಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಸಂಧಿ ಸಮಾಸಗಳ ನಿಯಮಗಳ ಪಾಠವಲ್ಲ. ತ್ರಿಪದಿಯ ರಚನೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಲಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲ ಕಿವಿ ಬೇಕೇ ಹೊರತು, ತ್ರಿಪದಿ ಅಂಶಗಣದ ಛಂದಸ್ಸೋ ಮಾತ್ರಾಗಣದ್ದೋ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲ. ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಕಲ್ಪಶಕ್ತಿ ಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಅಲಂಕಾರಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ ಹೆಸರಿಡುವ ಶುಷ್ಕ ಹಾಗೂ ನಿರರ್ಥಕ ಕೆಲಸವಲ್ಲ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡದೆಯೂ ಭಾಷೆ ಲಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅದ್ಭುತ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿರುವ ನಾಗರಿಕ ಕವಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕವಿಗಳಂತೂ ಸರಿಯೆ. ಅನುಭವದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ, ಸಂವೇದನೆಯ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಮಾತಿನ ಲಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದಿತ್ವಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಜ್ಞಾನವೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲ ಮನಸ್ಸು, ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವತ್ತಾದುದು ತಕ್ಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾರಕೊಟ್ಟು ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಜ್ಞಾನ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೂ, ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಅಭ್ಯಾಸ ಸಾಕಷ್ಟಿತ್ತು. ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳನ್ನು ಅವರಿವರಿಂದ ಕೇಳಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತ, ಅನುಭವ ಬೆಳೆದಂತೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಕಂಡು ಕೇಳಿ ಅರಿಯದವರು ಯಾರೂ ದಿಢೀರನೆ ಕವಿತೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕ್ರೌಂಚ ಮಿಥುನದ ಅಗಲಿಕೆಯಿಂದ ನೊಂದು ಕವಿಯಾದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅಸಂಭವವಾದ ಮಾತು. ಇವೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯ ದೈವೀ ಸಂಭೂತವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಕವಿಯಾದವನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕವಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅಪವಾದವಲ್ಲ.

ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಜನಪದಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಜಾತಿಯ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಗೊಂದಲಿಗರು ತಾವು ಕಲಿತ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಹೋದೆಡೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿಮ್ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಅವರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹಾಡಬಲ್ಲವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶಕ್ತರಾದವರು ಹೊಸ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಂಸಾಳೆ ಸಿರಿಯ ದೇವರ ಗುಡ್ಡರು ಗುರುವಿನ ಮೂಲಕ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕಲಿಯುತ್ತಾರಂತೆ.[೭] ಇದು ಪರಂಪರೆ ಸಾಗಿಬರುವ ರೀತಿ.

ಹೀಗೆಯೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತವಾದುದು ಎಂಬ ಮಾತು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತೂ ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತವಾಗಿ ಹೊರಟು ಪ್ರಚಾರ ನಡೆಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಹೃದಯದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಬಂದುದೆಂದೂ, ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಶಬ್ದರೂಪ ತಳೆದ ಭಾವನೆಯೆಂದೂ ಈ ಮಾತಿನ ಇಂಗಿತವಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಕವಿಗಳಲ್ಲವೊ, ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲರೂ ಕವಿಗಳಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಾನುಭೂತಿಯುಳ್ಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದಿಗಳು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಡಿಮೆಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಿಕ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ಜನ್ಮ ಪಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ, ಜನಪದ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಬರೆದಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ, ಕಾಗದದ ಮೇಲಿನಂತೆ, ತಿದ್ದುವಿಕೆ, ಅಸಮಾಧಾನ, ಮರುವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಅನುಭವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇಡಿಯಾದ ಕಾವ್ಯ ಒಮ್ಮೆಲೇ ದಕ್ಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕಸಬುಗಾರಿಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಆಶುಕವಿತ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ಆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಎಷ್ಟೊಂದು ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗಿರುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಯಾರು ರಚಿಸಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಜಾತಿಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರ ಹೆಸರು ಹೇಳುವ ರೂಢಿಯೇನೋ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಗೌಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಾರ ಹಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕವಿತೆ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡವರ ಆಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಮಗೆ ಸೂಕ್ತ ಕಂಡ ಹಾಗೇ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಿದ್ದುವ, ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ತನಕ ಬಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯವೆಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಅನೇಕರ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ತಿದ್ದಲ್ಪಟ್ಟು ಅನೇಕರ ಚಿಂತನೆಯ ಬಲ ಪಡೆದು, ಸೂಕ್ತ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬಂದಿರುವಂಥದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಒಂದೇ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರ ಬಳಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾದ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.[೮]

ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೂ ಬಹಳ ಅಂತರವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ನಾಗರಿಕ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದವನ ಸ್ವಂತ ಆಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ಕೆಡಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಅವನೊಬ್ಬನದು ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಗರಿಕ ಕಾವ್ಯ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಹಾಲುಂಡ ತವರಿಗಿ ಏನೆಂದು ಹಾಡಲೆ?
ಹೊಳಿದಂಡಿಲಿರುವ ಕರಿಕಿಯ। ಕುಡಿಯಂಗ
ಹಬ್ಬಲೆ ಅವರ ರಸಬಳ್ಳಿ

ಜನಪದ ಕವಿ–ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ತನ್ನ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಿರಾಡಂಬರವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚೊಕ್ಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಯಾವ ಸಾಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಈ ಅಂತಃಕರಣದ ಮಿಡಿತವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಅಂಶ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಕವಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡಬಯಸಿದ ಅನುಭವ ಕೂಡ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಾಗಲೀ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದಾಗಲೀ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳ ನಿರ್ಬಂಧವೂ (ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲೇ ಇಂಥ ಕಾವ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿಗಿರುವುದು) ಅದಕ್ಕೊಂದು ತೊಡಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಸರಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾವನೆಯ ಹಸಿಗಣ್ಣಿನಿಂದ– ನೋಡಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಕವಿಗಿತ್ತು.

ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜನಪದ ಕವಿಯ ಅಂತಃಕರಣದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತವರುಮನೆಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಮಾತು. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ Nostalgia ಬೆಳೆದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಅಂತೂ ಅದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪರಿಯಿಂದ ಹೊಗಳಿದರೂ ಸಾಲದು. ಏನು ಮಾಡಿದರದೂ ಅದರ ಉಪಕಾರ ತೀರದು. ಇಂಥದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವನೆ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹದ ತಪ್ಪಿದರೂ ಸಾಕು, ಭಾವಾತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಕರಗಿಹೋಗಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಹದಗೆಟ್ಟ ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾವ ಹೇಗೆ ಸುಂದರವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿದಾಗ ನಡೆದಿರುವ ಪವಾಡ.

ತವರಿನ ಬಗೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಧುರವಾದ ಭಾವನೆಯೊಂದು ಕವಿಯ ಹೃದಯವನ್ನೆಲ್ಲ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ನೆನಪಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣು ಮಂಜಾಗಿಸುವ ರಸಾನುಭವ ಅದು. ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಅತ್ಯಂತ ಮಧುರವಾದ ಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಆ ನೆನಪುಗಳು ಆಕೆಯ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಮೃದುವಾಗಿ ಕಲಕಿವೆ. ಅಂಥ ಅಂತಃಕರಣದ ಪಾಲು ತೊಟ್ಟ ತವರಿನ ಬಗೆಗೆ ಅವಳ ಹೃದಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಭಾರವಾಗಿದೆ. ಆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೂಚಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಯೋಜನೆಯೊಂದಿಗೆ ಪದ್ಯ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಾಲುಂಡ', 'ಹಾಡಲೆ', 'ಹೊಳಿದಂಡಿ', 'ಕುಡಿ', 'ರಸಬಳ್ಳಿ' ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾರ್ದವ ನಾದ ಸೌಷ್ಠವದ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಹಾಲು', 'ಹಾಡು', 'ಹೊಳಿ', 'ರಸ' ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಭಾವದ ಆರ್ದ್ರತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಃಕರಣದ ಕಂಬನಿ ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಜಿನುಗಿದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಾಲುಂಡ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಶಬ್ದವಂತೂ ಧ್ವನ್ಯರ್ಥಗಳ ಪುಂಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಲು ಮುಗ್ಧತೆಯ, ನಿರ್ಮಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಸಂಕೇತ. ಜೊತೆಗೆ ಜೀವಶಕ್ತಿಯ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಹಡೆದ ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜೀವಶಕ್ತಿಯಾದ ಹಾಲನ್ನುಣಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರದೆ ಅದೊಂದು ಅಂತಃಕರಣದ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದವೇ ತವರುಮನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಹಾಲುಣಿಸಿದ– ತಾಯಿಯ ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ, ತಾಯಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆತ್ಮೀಯ ಜೀವವಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಆಡಿ ಕಳೆದ ಸುಖನಿಮಿಷಗಳ ಮಧುರಸ್ಮೃತಿ ತಣ್ಣಗೆ ಸುಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಲುಂಡು ಬೆಳೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಬೆಳೆದ ಮೇಲೂ ಹಾಲುಣ್ಣುವುದು ಜನಪದ – ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದರ ಗುರುತಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಹಾಲುಂಡು ಬೆಳೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯವೇ. ಹೀಗೆ 'ಹಾಲುಂಡ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹಾಲುಂಡುದಕ್ಕಾಗಿ ಕವಿ ತಾನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಎಲ್ಲ ಭಾವಸಂಬಂಧಗಳೂ ಪದ್ಯದಲ್ಲೇ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

'ಹಾಲುಂಡ ತವರಿಗಿ ಏನೆಂದು ಹಾಡಲೆ?' ಎಂದು ಮುಗಿಯುವ

ಮೊದಲ ಸಾಲು ನೇರವಾಗಿ ಮೂಲಭಾವದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ನಾಟಕೀಯವಾದ ಸ್ವಗತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೀತಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಭಾರವಾದ ಕವಿಯ ಹೃದಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಈ ಉಪಕಾರ ಮುಟ್ಟಿಸಿ ತೀರಿಸುವಂಥದಲ್ಲ ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 'ಹಾಡಲೆ?' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಭಾರವನ್ನು 'ಹಾಡಿ'ನಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಟ್ಟು ಹಗುರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿ. 'ಹಾಡಲೆ? ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಹರಸು ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಎದೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ತೀರಿಸಲಾಗದ ಈ ಉಪಕಾರದ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಂಡಾದರೂ ಹಗುರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ತವರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲೆಂದು ಹಾಡಿಹರಸಿಯಾದರೂ ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೈತುಂಬಿ ಕೊಂಡು ಇಡಿಯ ಪದ್ಯವೇ 'ಹಾರೈಕೆ'ಯ 'ಹಾಡಾ'ಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಸಾಲು 'ಹೊಳಿದಂಡಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಆರಂಭ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಹಾಲು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ 'ಹೊಳಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭಾವಸಾಹಚರ್ಯ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಎರಡೂ ಸಾಲುಗಳ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುವುದು ಇಂಥ ಸಾಹಚರ್ಯ ದಿಂದ. ಅಂತೂ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಸ್ವಗತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕರಿಕೆಯ ಕುಡಿಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊಸದೊಂದು ಹಂತವನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯಂತೂ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬರಿಯ 'ಕರಿಕೆ' ಎನ್ನದೆ 'ಕರಿಕಿಯ ಕುಡಿ' ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಅಷ್ಟು ಮೃದುಗೊಳಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ಭಾವದ ಅಂತರಂಗದ ಕೋಮಲತೆ ತುಂಬ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. 'ಕರಿಕೆ' ಮೊದಲೇ ಮೊಂಡ ಬದುಕು, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲಿದರೂ ಅಲ್ಲೇ ಬೇರು ಚಾಚಿ ಬೆಳೆಯಬಲ್ಲ ಸಸ್ಯಜಾತಿ. ಅಂಥದು ಹೊಳೆಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹರಿವ ನೀರಿನ-ತಂಪಾದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ, ಫಲವತ್ತಾದ ರೇವಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸೊಂಪಾಗಿ ಬೆಳೆದೀತು. ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ತವರಿನ ವಂಶ ಹಬ್ಬಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಜೀವ ಊರಿ ಬೆಳೆಯಬಲ್ಲ ಕರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತವರಿನ ವಂಶವೂ ಎಲ್ಲ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನೂ ನಿತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಅದು ಆ ಬಳ್ಳಿ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲೋ ಕಾಡಿನಲ್ಲೋ ಬಿದ್ದು ಕಷ್ಟಸೋಸಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಕವಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸುಖವಾಗಿ ಹೊಳೆಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಸೊಂಪಾಗಿ ಹಬ್ಬಬೇಕು. ಆದರೂ ಅದು ಕರಿಕಿಯಂತೆ ಹೇಗಾದರೂ ಬದುಕೇನು, ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬೆಳೆದೇನು ಎನ್ನುವ ಜಿಗುಟುತನದ್ದಾಗಿರಬೇಕು.

'ಹಬ್ಬಲೆ ಅವರ ರಸಬಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಮೂರನೆಯ ಸಾಲು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳ ಸೂಚನೆ, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂರೇ ಶಬ್ದಗಳಿರುವ ಈ ಸಾಲಿನ ಮೊದಲು ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಎರಡೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹಾಲು-ಹೊಳೆ ಮತ್ತು ಕರಿಕೆಯ ಕುಡಿ-ಮತ್ತೆ ಬೆಳೆದು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಮರಸವಾಗುವ ರೀತಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಕವಿ ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಮೂಲಕ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯಬಲ್ಲ. ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೊಂದು ದುರ್ಮಿಳವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೆನ್ನ ಬಹುದು. 'ಹಬ್ಬಲೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹಾಲು-ಹೊಳೆಗಳ ಭಾವಸಾಹಚರ್ಯ ವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರಲ್ಲದೆ, ಕರಿಕಿಯ ಕುಡಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಸಿ 'ರಸಬಳ್ಳಿ'ಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಸಬಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಔಚಿತ್ಯವಂತೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೇಳವಿಸಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ಕರಿಕಿಯ ಕುಡಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ರಸಬಳ್ಳಿ'ಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ರಸ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬಳ್ಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಜೀವನಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಆರೋಗ್ಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವದಲ್ಲದೆ, ಹಾಲು-ಹೊಳೆಗಳ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಬಳ್ಳಿಯೊಡನೆ ನೆಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರತಿಮೆ 'ರಸಬಳ್ಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕರಗುತ್ತದೆ. 'ರಸಬಳ್ಳಿ' ತವರಿನ ವಂಶದ ಕುಡಿಯನ್ನು ಬಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಸಹಜಲೀಲೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಧ್ವನಿತವಾಗುವ ಇಡಿಯ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪಾರದರ್ಶಕ ಲೋಲಕದಂತೆ 'ರಸಬಳ್ಳಿ' ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಕೌಶಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೆರಳು ಕಚ್ಚುವಂಥದು.

'ಹಬ್ಬಲೆ' ಮತ್ತು 'ರಸಬಳ್ಳಿ'ಗಳ ನಡುವಿನ 'ಅವರ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತವರುಮನೆ ಅವಳಿಗೆ 'ತನ್ನ' ಮನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆ ತನ್ನದಾಗಿ, ತವರುಮನೆ ಬೇರೆಯವರದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ತನ್ನದಾಗಿದ್ದ ಮನೆ 'ಅವರ'ದಾಗುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ. 'ಅವರ'ದಾದರೂ ಅವಳ ಕರುಳಬಳ್ಳಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೂ ಅದು 'ತನ್ನ'ದಾಗಲಾರದು. ತನ್ನದಾಗಿದ್ದುದು ಅವರದಾಗುವ, ಹೊಕ್ಕುಳ ಬಳ್ಳಿ ಹರಿದುಕೊಳ್ಳುವ ನೋವನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿ ಇಡಿಯ ಪದ್ಯದ ಮೂಲ ಭಾವನೆಯತ್ತ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಅವರ' ಎಂಬ ಒಂದು

ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದರ್ಶಕ ಸರ್ವನಾಮವು ಕವಿತೆಯ ಭಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬರುವ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದ ರೀತಿಯೇ ಇದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ರಚನಾಕೌಶಲ ಕವಿಯ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆದದ್ದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಏಳಬಹುದು. ಇಂಥ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಕಠಿಣ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕವಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಇದೆಲ್ಲ ಸಂಭವಿಸಿರಬಹುದು. ಅಂದಾಗಲೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಕಾವ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥಗಳು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಅನೇಕ ಸಲ ಕವಿಯ ಪ್ರಾತಿಭಶಕ್ತಿ ಕೇವಲ ಅಂತಃಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಶಬ್ದಗಳ ಜೀವನಾಡಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಜನಪದ ಕವಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಟ್ಟುಬಂದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆಯೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಕಾವ್ಯ ತೀರ ಭಾವುಕತನದಿಂದ ನಯಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲೆತ್ನಿಸಿತು, ಇಲ್ಲವೆ ತೀರ ನೆಲಕ್ಕಿಳಿದು ಒರಟಾಯಿತು. ಈ ಭಾವನಾಮಯತೆಗೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬೆನ್ನೆಲುವು ಕೊಟ್ಟು ಸುಪುಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ಪರಿಮಿತ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಗಹನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸೂಕ್ಷ್ಮರಹಸ್ಯಗಳು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಾಯಲಿಲ್ಲ. ಅನುಭವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಗೆದು ನೋಡಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ ಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಚೊಕ್ಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡಲೂ ಅವರು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಮಕ್ಕಳ ಹಂಬಲ, ತವರಿನ ಆಶೆ, ಮಗಳನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಕಳಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳು ಹದ ತಪ್ಪಿ ಭಾವಾತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವ ಗಂಡಾಂತರ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಲ ಆಡುಮಾತಿನ ಕಸುವು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಗಟ್ಟಿತನ, ಪಂಕ್ತಿಗಳ ಚೊಕ್ಕತನಗಳಿಂದಾಗ ಇಂಥ ಪದ್ಯಗಳು ಹೇಗೋ ಭಾವನಾವಶತೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗದಂತೆ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದೀಗ ವಿವರಿಸಿದ ಪದ್ಯ ಇಂಥ ಭಾವುಕತೆ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗದಂತೆ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಾಷೆಯ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಣಿಸಿ ಹದ್ದು ಬಂದಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸಮರ್ಥ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಮೂಲಕ ಪದ್ಯದ ಸರಳ ಭಾವ ಅರ್ಥವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನೂ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿದೆ. ಕೇವಲ ಮೂರೇ ಸಾಲುಗಳ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ನೇರವಾದ ಸರಳ ಅನುಭವದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟ ವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪರಿಚಿತ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯ ಪರಿಚಿತತೆಯ ಪರೆಯನ್ನು ಹರಿದು, ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಈವರೆಗೆ ಬೀಳದಿರುವ, ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಈವರೆಗೆ ತಟ್ಟದಿರುವ ಅಪರಿಚಿತ ಭಾವಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಮಹತ್ತರ ಕೆಲಸವನ್ನದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾವಯವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಇನ್ನೂ ಜಾಗೃತವಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಸಮಾಜ ಅಂತಃಕರಣ, ಆತ್ಮೀಯತೆ ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವಂಥದು. ಇಡಿಯ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಬಂಧನ ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಅದರ ಘಟಕಗಳಾದ ಜಾತಿ, ಕುಟುಂಬ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳವರೆಗೂ ಈ ಸಂಬಂಧ ಇಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಒಂದು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖ ನೋವುಗಳು ಬಹುಬೇಗ ಉಳಿದವರನ್ನೂ ತಾಕುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೂರಗಾಮಿಯಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಬಿತ್ತಿಗೆ, ಸುಗ್ಗಿ, ಜಾತ್ರೆ, ಮದುವೆ, ಹಬ್ಬ, ದುರಂತ ಮೊದಲಾದ ಘಟನೆಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವೇ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವವರಾದ್ದರಿಂದ ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಭಾವನೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು :

ಸಾವಿರದ ಎತಿಗೋಳು ಬ್ಯಾರ್ಯಾಕ ಮೆಯ್ದಾವ
ಬ್ಯಾರ್ಯಾಗ್ಯಾರೇನೂ ಅಣತಮರ। ಹೊಲದಾನ
ಜೋಡ ಕೂರಿಗಿ ಅಗಲ್ಯಾವ॥

ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಾಳಿದ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಒಡೆದು ಬೇರಾದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಸಾವಿರದ ಎತ್ತಗೋಳು' ನಿಜವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಲ್ಲವಾದರೂ ಮನೆತನದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮನೆತನದ ಎತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಮೇಯುವುದು, ಜೋಡು ಕೂರಿಗೆಗಳು ಕೂಡಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಪರಿಪಾಠ, ಹಾಗಿದ್ದರೇ ಚೆಂದ. ಆದರೆ ಇಂದು ಎತ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮೆಯ್ಯುತ್ತಿವೆ. ಜೋಡು ಕೂರಿಗೆಗಳು ಆಗಲಿವೆ. ಏನೋ ಅಸಹಜವಾದದ್ದು ಆಗಬಾರದ್ದು ಆಗಿಹೋಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಸ್ವಗತ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲೇ ಸಂದೇಹದ ಸುಳಿವಿದೆ. ಎತ್ತುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮೇಯುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾರೋ ಏನೋ! ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಇದು ಸಮಾಧಾನ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹದ ಸುಳಿವು ಇನ್ನೂ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ, ಹೀಗಾಗಬಾರದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯೂ ಇದೆ. ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ, ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪುರಾವೆ ಇದೆ. ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ, ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪುರಾವೆ ಇದೆ. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಬೇರೆಯಾಗುವುದೇ ಒಂದು ಕಹಿಪ್ರಸಂಗ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೂಡಿ ಮೇಯುತ್ತಿದ್ದ ಎತ್ತುಗಳು ಅಗಲಿ ಬೇರೆಯಾಗ ಬೇಕಿದೆ. ಕೂಡಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಕೂರಿಗೆಗಳು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ಜಗಳ ಉತ್ತು ಬಿತ್ತಿ ಫಲಬಿಡಬೇಕಾದ ಎತ್ತು-ಕೂರಿಗೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೂ ಅನಿಷ್ಟಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವುದು, ಎತ್ತುಗಳು ಕೂಡಿ ಮೇಯುವುದು, ಜೋಡು ಕೂರಿಗೆಗಳು ಕೂಡಿ ಬಿತ್ತುವುದು. ಎಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧ, ಎತ್ತುಗಳ ಪಶುಸಂಬಂಧ, ಕೂರಿಗೆಗಳಂಥ ನಿರ್ಜೀವ ಸಲಕರಣೆಗಳ ಸಂಬಂಧ, ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವ ಕವಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ಜಗಳದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಫಲವತ್ತತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಮೇಲಾಗುವ ಅನಿಷ್ಟಗಳತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯ ಅಗಲುವಿಕೆ ಮೂರನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನೋವಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅನುಕಂಪ ಇಂಥ ಸಾವಯವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದು. ಒಕ್ಕಲುತನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಈ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲೂ ಒಕ್ಕಲುತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದರ ಲಯದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಇನ್ನೊಂದರ ಲಯದ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಈ ಜನರ ಭಾವಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎತ್ತು-ಹೊಲ-ಕೂರಿಗೆಗಳೂ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಕಂಪದಲ್ಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದವರಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲೇ, ಒಂದೇ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರು ಜಗಳಾಡಿ ಬೇರೆಯಾದ ಉದಾಹರಣೆ ಇದೆ. ಅವರಲ್ಲೂ ಜಗಳ, ಅಸೂಯೆ, ದಾಯಾದಿತನ, ಹೊಡೆದಾಟ, ಸಣ್ಣತನ ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ಇಡಿಯ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. 'ಸಂಗ್ಯಾ-ಬಾಳ್ಯಾ'ದಂಥ ಬಯಲಾಟಗಳು, 'ಸಂಗ್ಯಾನ ಲಾವಣಿ'ಯಂಥ ಹಾಡುಗಳು ಇದೇ ಸಮಾಜದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಹ್ಯಾವ, ಅನೈತಿಕ ಪ್ರಣಯ, ಕೊಲೆ, ಸೇಡು, ಶೋಷಣೆ-ಇವೂ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದಾತ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಣ್ಣನೆಯ ಮಾತು ಕಟ್ಟುವವರು ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಯಾವುದು ಕೆಟ್ಟದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಬೆಲೆಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವುದು ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನ, ಸಹಕಾರದ, ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಪರಸ್ಪರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ, ಮನೆತನದ ಗೌರವ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದ ಅಂಶಗಳು. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಾಳೆ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹಿತವಾದುದೊ, ಅದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿವೆ.

ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಾಳಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದ ಒಳಿತಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂಥ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆಯಬಹುದು.

ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಅತ್ಯಂತ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಆಶೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಕ್ಕಳ ಬಯಕೆಯಂಥ ಅನುಭವ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂಥದು. ಪರಕೀಯತೆಯ ದಾರುಣ ಅನುಭವ, ಬದುಕಿನಿಂದ ಬೇರು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗುವ ನೋವು, ಮಾತೃತ್ವದ ಫಲಪ್ರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂಬಲ ಇತ್ಯಾದಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂಥದು. ಆದರೆ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಜನಪದ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಕಂದನ ಕುಡು ಶಿವನೆ ಬಂಧನ ಬಿಡಲಾರೆ
ಹಂಗೀನ ಬಾನ ಉಣಲಾರೆ। ಮರ್ತ್ಯದಾಗ
ಬಂಜೆಂಬ ಶಬುದ ಹೊರಲಾರೆ

ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಶೆಯೂ ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನದಂಡ ಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನೋಡಬಹುದು. ಕಂದನಿಲ್ಲದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡಬೇಕಾದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಸಮಾಜ ಬಂಜೆಯರನ್ನು ಅನಾದರದಿಂದ ಕಾಣುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂಥವರು ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಬಾನ ಉಣ್ಣುವುದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹೊತ್ತರೆ ಅಂಥವಳಿಗೆ ಆಜನ್ಮ ಯಾತನೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹಂಗಿಸಿ ಹಾಕಿದ ಬಾನವನ್ನು ತಿಂದು ಆಕೆ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗೌರವವನ್ನೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನ ಇದು.

'ಹೊನ್ನಮ್ಮ'[೩] ಎಂಬ ಒಂದು ಕಥನಕವನದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ದಾರುಣ ಕಷ್ಟಗಳ ಕಥೆ ಇದೆ. ಪುಣ್ಯ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಆಕೆ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆ ಹಕ್ಕಿ-ಪಕ್ಕಿಗಳು ಬಂಜೆಯ ಕೆರೆಯ ನೀರು ಕುಡಿದರೆ ತಮ್ಮ ಸಂತಾನವೂ ಕಮರಿಹೋದೀತೆಂದು ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆಕೆ ನೀರು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ನೀರು ಬತ್ತಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಹೋದರೆ ಅವರು ಮುಟ್ಟಿಸಿಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಧು-ಬಳಗದವರು ಅವಳನ್ನು ಹೊಡೆದು ಬಡಿದು ಅಡವಿಗೆ ಅಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಅವಳನ್ನು ಮಹಾಪಾಪಿಯಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಕುಷ್ಠರೋಗಿಗಿಂತಲೂ ಕಡೆಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ (ಬಂಧು-ಬಳಗ), ನಿಸರ್ಗ (ಹಕ್ಕಿ-ಪಕ್ಕಿ), ದೇವತೆಗಳು (ಗಂಗೆ) ಎಲ್ಲರೂ ಅವಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನೋವಿಗಿಂತ ಹೊರಗಿನ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಅವಳ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವಳು ಪರದೇಶಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನು ಕರುಣೆ ತೋರಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ ಮಗುವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಕರಾರಿನಿಂದ, ಹೊನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಮಗುವಿಗಿಂತ ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹೋದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳ ಅತ್ಯಾಚಾರವೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬಂಜೆಗೆ ಹಳವಂಡವಾಗಿ, ಕೆಟ್ಟ ಕನಸಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ:

ಬಂಜೆ ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ಅಂಜೂರಿ ಗಿಡ ಹುಟ್ಟಿ
ಟೊಂಗಿ ಟೊಂಗೆಲ್ಲ ಗಿಣಿ ಕೂತು। ಹೇಳ್ಯಾವ
ಬಂಜಿ ನಿನ ಬದಕ ಹೆರವರಿಗೆ

ಅಂತೆಯೇ, ಮಗು ಬದುಕದಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಹೋಯಿತು, ಹುಟ್ಟಿ ಆಗಲೇ ಸತ್ತರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅಳಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಜೆಗೆ ಕೊಟ್ಟು ನೀ ಮುಂಜಾನೆ ಕೊಳ್ಳಯ್ಯ
ಬಂಜೆಂಬ ಶಬುದ ಮರೆಸಯ್ಯ

ಎಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಾವು ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರೆವು. 'ಸಂಗ್ಯಾ-ಬಾಳ್ಯಾ' ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ಗಂಡುಳ್ಳ ಗಂಗಿಯ ಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೆ ತಾನು ಮಾಡುವದು ತಪ್ಪೆಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅವನ ಬಯಕೆಗೆ ಮೈಸೋಲುವ ಗಂಗಿಗೂ ಅದೇ ಭಾವನೆಯಿದೆ, ಸಂಗ್ಯಾ ಮೊದಲು ಸಲ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಮುಂದುವರಿದಾಗ ಅವಳೇ ಹಾದರದ ಪಾಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿ ಅವನನ್ನೂ ಹೆದರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಆದರೂ ಪ್ರಣಯದ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರೇಮ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಆದರ್ಶಗೊಳಿಸಿ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸುವದು ನಮಗೆ ಸುಲಭ. ಆದರೆ 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ'ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಗಂಡನಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರಂತೂ ಮುಗಿದೇ ಹೋಯಿತು. ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಹಾದರ, ಕವಿಗಾಗಲಿ, ಇನ್ನುಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗಾಗಲಿ ಇದು ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಪ್ರಸಂಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಪ್ರತೀಕಾರ ಸಂಗ್ಯಾನ ಕೊಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೊಲೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಥೆ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನದಾದ್ದರಿಂದ, ಜನಪದ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಸಂಗ್ಯಾನ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಈರ್ಯಾನಿಗೆ ಫಾಶೀ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದು ಈ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಸಂಗ್ಯಾ-ಗಂಗಿಯರ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೂ ಕೊಲೆಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನೈತಿಕಸಂಬಂಧ ಇರುವಂತೆ ಸಂಗ್ಯಾನ ಕೊಲೆಗೂ ಈರ್ಯಾನ ಫಾಶೀ ಶಿಕ್ಷೆಗೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೋಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡ ಸಂಗ್ಯಾನ ಮೇಲೆ ಈ ಸಮಾಜ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸಲಾರರು. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಫಾಶೀ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳಗಾದ ಈರ್ಯಾ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಇರುವದರಿಂದ, ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಸಹಾನುಭೂತಿಗೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದ ಈಗಿನಂತೆ ಕೆಲವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಏಕಾಂತಸಂತೋಷದ ಸಾಧನವಾಗಿರದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬಿತ್ತುವಾಗ, ಕೊಯ್ಯುವಾಗ, ಹಂತೀ ಕಟ್ಟುವಾಗ, ರಾಶಿ ಮಾಡುವಾಗ, ಮದುವೆಯ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ವಿನೋದಗಳಲ್ಲಿ, ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ, ಅಷ್ಟೇಕೆ, ದಿನನಿತ್ಯ ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ಬೀಸುವಾಗ, ಕೂಸು ಮಲಗಿಸುವಾಗ ಸಹ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ವಸ್ತುವಾಗಿತ್ತು. ''ಮದುವೆಯ ಮನೆಗೆ ಭಜಂತ್ರಿಯ ಮೇಳ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾವ್ಯ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ ಒಂದಿತ್ತು''[೩]. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮಗಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಶ್ರೀ ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭತ್ತದ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಸಿ ಹಾಕುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ''ನಮ್ಮ ಕಡೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಾಡುವವರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಸಸಿ ಹಾಕುವಾಗ ಹಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲಸ ಬೇಗ ಬೇಗ ಸಾಗಲೆಂದು. ಏನಾದ್ರೂ ಇಷ್ಟು ಅಂತೇಳಿ ಗೊತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹಾಡಿಸಿದರೆ ಸಸಿ ಹಾಕುವವರಿಗೆ ಬೇಸರ ಕಳೆಯಲು ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶ ಆಗುತ್ತೆ. ಬಿಸಿಲಿನ ತಾಪ ಮರೆತುಹೋಗುತ್ತೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಭೂಮಿತಾಯಿಗೆ ಶಾಂತೀನೂ ಆಗುತ್ತೆ. ಫಸಲು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತೆ ಅಂತಾರೆ ನಮ್ಮ ಹಿರೀಕರು ಅದರಿಂದಲೇ ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಹಾಡು ಕತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಸ್ತೀವಿ''[೪] ಎಂದು ಹೇಳಿದಳಂತೆ. ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿದ್ದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಕೇವಲ ವಿಲಾಸವಲ್ಲ, ಮನರಂಜನೆಯಲ್ಲ, ಭೂಮಿತಾಯಿಗೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ, ಫಸಲನ್ನು ಹುಲುಸುಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಲ್ಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಯಿತು. ಕವಿ ಇಂಥ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಸಮಾಜದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳ, ಬಂಧನಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ, ತಮ್ಮ ಉತ್ಕಟ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದ ಸ್ವಂತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಏಕಾಂತದ ಬದುಕೊಂದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಬಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲ, ತನ್ನ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಬಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಮೂಲ್ಯ ಕ್ಷಣಗಳೆಷ್ಟೋ ಇರಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಾಳಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಾಗ ಇಂಥ ಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾಣದ ಅವನ ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಹಿರಿಮೆ, ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ, ಸೋಗು, ಅಚ್ಚರಿಗೊಳಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಮೂಲ್ಯ ಕ್ಷಣಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವೈಚಾರಿಕತೆ

ಭಾವನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಜಾತಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಂತತೆಯನ್ನೂ ಕೇವಲದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಎಷ್ಟೇ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಯೇ ಕವಿ

ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಅನುಭವವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗದ ಹೊರತು ಅದು ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಬಹುಶಃ ತೀರ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಅದು ಉಳಿದವರ ಅನುಭವವಾಗಿ ನಿಲುಕದಾಗ, ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆಂದು ಅನಿಸದಿದ್ದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮರೆತುಹೋಗಿರಬೇಕು.

ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಚಿಂತನ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಅಥವಾ ಈ ನಿರ್ಬಂಧವು ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಸಂವೇದನೆಯ ಮಟ್ಟದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಕವಿಗಳು ಬದುಕಿದ್ದು, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸಾವಯವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಕವಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಅವನು ಬದುಕಿದ್ದ ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿದ್ದವು. ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯಾಗಲಿ ದಾರ್ಷ್ಟ್ಯವಾಗಲಿ ಇವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕವಿ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಾಗವಹಿಸಿಯೇ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನರ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅನುಭವ, ಆಶೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಮಾತಾಡಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಕವಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿತ್ತು.

ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸುಲಭಗೊಳಿಸಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದು ಜನತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೊತ್ತಾಗಿದ್ದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೂ ಕವಿಯ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಒಳಗೊಂಡೇ ಬಂದುಬಿಟ್ಟವು. ಆದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ತ್ವ ಅನುಭವದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಸಂಧಿಸುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿತು. ಈ ಸಂಧಿ ಸುವಿಕೆಯಾದರೂ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿರದೆ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೂ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಹಜಸಂಬಂಧದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಅನುಭವದ ನಿರುದ್ದಿಶ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಅಂತಃಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಹೊಳೆದದ್ದೊ್ಟೇ ಅಷ್ಟೇ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವವು ಪರಂಪರೆ ಕೊಡುವಷ್ಟು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕವಿಗೂ ರಸಿಕರಿಗೂ ಕೂಡಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕವಿಯ ಆಶಯ ತೊಡಕಿಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಇದು ಸಾವಯವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಸಂಗತಿ.

ಅನುಭವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವಂತೂ ಸರಿಯೆ. ಶುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ನಿರಾಕಾರದಾಗ ನೀರಿನ ಹೊರತಾ
ಇದ್ದಿದ್ದಿಲ್ಲ ಏನಾ ।
ಹೇ । ನೀರು ಅಂದರ ನೀರಿನ ರೂಪಾ
ತೊಟ್ಟಿದ್ದ ಭಗವಾನಾ ॥

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವರ ನಿರಾಕಾರತ್ವವನ್ನೂ, ಅವನು ಸರ್ವವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರಾಕಾರವಾಗಿಯೇ ಆಯಾ ವಸ್ತುಗಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಕರಗಿರುವುದನ್ನೂ ಸುಂದರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇವರ ನಿರಾಕಾರತ್ವಕ್ಕೆ ಆಕಾರ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ನೀರಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದರೂ ಅದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳೆದುಬಿಡುವ ಪ್ರವಾಹಿ. ಭಗವಂತ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಥ ನೀರಿನ ರೂಪವನ್ನು ತೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ರೂಪವಿಲ್ಲದ, ನೀರಿನ ರೂಪ ತೊಟ್ಟ ಭಗವಂತ ನಿರಾಕಾರದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಇಲ್ಲದ ಆಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ರಹಸ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಕವಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ದೇವರು ನಿರಾಕಾರನೆಂಬ ವಿಚಾರವೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಿಂದುವಿನ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲೇ ಈ ಮಾತು ಕರಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಈ ಪದ್ಯ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸತ್ಯದರ್ಶನದ ಫಲವಾಗಿರದೆ, ಜನತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕಾರತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ನೀರಿನ ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಬಹುಶಃ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೇ ಹಳೆಯದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪಕರಣಗಳಿಂದಲೇ ಕವಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಾಣಲು ಇದನ್ನು

ಶರಣರ ವಚನಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವದ ಸತ್ಯದರ್ಶನ ಮೊದಲ ಸಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಾಣುವ ತಡಕಾಟವಾಗಲಿ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಾಗಲಿ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೇ ಕಾಣುವ ಅವಸರದ ನಡಿಗೆಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನಾವೀನ್ಯ ಹಾಗೂ ಔಚಿತ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಂಶವೇ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಇದ್ದುದೆಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಸಂಚಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಈ ಜ್ಞಾನಸಂಚಯದಿಂದಲೂ ಸಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಲಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೂ ಹುಟ್ಟುವ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಘರ್ಷ ವಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬಂದಿರುವುದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತ ವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕುವಂಥ ನೀರುನೀರಾದ ಸ್ಥೂಲತತ್ತ್ವಗಳಾಗಿ, 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಸಂಗ್ರಹದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ 'ಪರ್ಯಾಯ ನೀತಿ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಪ್ನನೀತಿ' ಎಂಬ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯ ನೀತಿಗಳೆಲ್ಲ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾತುಗಳು.

ಈ ಜನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದವರಾದ್ದರಿಂದ, ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧ ಉತ್ತರಗಳಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರಾದರು. ಅದರಾಚೆ ಹೋಗಿ ಜೀವನದ ಗಹನತೆಯನ್ನೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನವರು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂತೋಷ ಕೊಡುತ್ತದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇದು ವಾಗಾಡಂಬರದ ಸೋಗಿನ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾರಾಡಿ ಹೈರಾಣಾಗುವ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಡಿಮೆ. ತನಗೆ, ತನ್ನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಅವನು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಹೇಳಬೇಕೆಂದ ಮಾತು ಸೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಲದೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸೋಲಬಹುದು. ಇದು ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಭವಿಸ ಬಹುದಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ಸ್ಮರಣೀಯ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸ ಕೋನದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಸಂತೋಷವಾಗಲಿ, ಜೀವನವನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದ ಧನ್ಯತೆಯಾಗಲಿ, ಪಾತ್ರಗಳ ಅಪೂರ್ವ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಓದುಗನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯದಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಾವೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಜನರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾದಾಗ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿಗಳು ಕೇಳಿಬರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೌದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಬಂಡಾಯದ ಧ್ವನಿ ಕೇಳಿಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ನೋವು ನಲಿವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡರು.

ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಭಾರತೀಯ ಕರ್ಮತತ್ತ್ವ. ನಮ್ಮ ದುಃಖಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ನಮ್ಮ ಕರ್ಮವೇ ಹೊಣೆಯೆಂದು ನಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಸಮಂಜಸತೆಯಾಗಲಿ, ಅರ್ಥಹೀನತೆಯಾಗಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಗುರಿ ಮಾಡಿ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಅಲಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೌನವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವುದೊಂದೇ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ಜನರ ಪಾಲಿಗೆ ತೀರ ಸರಳಗೊಳಿಸಿದ ನೀತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾನವೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯಯೋಗ್ಯವಾದಾವೆಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದಿತ್ವ ಈ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಜನರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸರಳವಾದ ಮುಗ್ಧ ಮನೋಭಾವ

ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣವೂ ಒಂದಿದೆ. ಜನಪದ ಕವಿ ಬದುಕಿದ ಸಮಾಜ ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚು ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದ ಸಮಾಜ. ಇಡಿಯ ಜನಾಂಗದ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ದೊರೆಯದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ನಿರುಪಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ದುರ್ದೈವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಸಮಾಜವೂ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೇನೋ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒತ್ತು ಬೀಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಂತರಂಗದ ಹೋರಾಟದ ಮೇಲಲ್ಲ, ದುಃಖದ ಮೇಲಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಹತ್ತಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕೆ ನೆರವಾದುದರ ಮೇಲೆ ಎಂದರೆ ಮೌಲ್ಯವಿವೇಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವ್ಯಕ್ತಿಯತ್ತ ಅಲ್ಲ, ಸಮಾಜದತ್ತ ಅಭಿಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥನ ಕವನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.[೧]

ಕಲ್ಲನಕೇರಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡಾ ಕೆರೆಯೊಂದು ಕಟ್ಟಿಸ್ಯಾನು
ಕೆರೆಯೊಂದ ಕಟ್ಟಿಸ್ಯಾನು ಸೆರೆಮುಕ್ಕ ನೀರಿಲ್ಲ
ಸೆರೆಮುಕ್ಕು ನೀರಿಲ್ಲ ಹೊತ್ತಿಗಿ ತಗಸ್ಯಾರು
ಹೊತ್ತಿಗಿ ತಗಸ್ಯಾರು ಜೋಯಿಸ ಕೇಳ್ಯಾರು
''ದೇವರಲ್ಲ ದಿಂಡ್ರಲ್ಲ ದೆವ್ವಲ್ಲ ಬೂತಲ್ಲ
ಹಿರಿಸೊಸಿ ಮಲ್ಲವನ ಹಾರವ ಕೊಡಬೇಕು
ಹಾರವ ಕೊಟ್ಟರ ನೀರು ಬೀಳುವಂ''ದ್ರೂ
''ಹಿರಿಸೊಸಿನ್ನ ಕೊಟ್ಟರೆ ಹಿರಿತನಕ ಯಾರಿಲ್ಲ
ಕಡೆ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿನ್ನ ಹಾರವ ಕೊಡಬೇಕು''.
ಹಾರ ಕೊಡಬೇಕಂತ ಮಾತಾತು ಮನೆಯಾಗ

೨

ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ತವರಮನೆಗೆ ಹೊಂಟಾಳು
''ಅತ್ತೆವ್ವಾ ನಾ ನಮ್ಮ ತವರಮನೆಗೆ ಹೋಗಲೇನು.''
''ಸವ್ರನೆ ಹೋಗವ್ವಾ ಭರ್ರನೆ ಬಾರವ್ವಾ''
ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ತವರಮನೆಗೆ ಹೋದಾಳು
ಮನೆ ಮುಂದ ಹೋಗುದಕ ಅವರಪ್ಪ ಬಂದಾನು
''ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಬಂದೆವ್ವ?
ಬಾಡಿದ ಮಾರ್ಯಾಕ ಕಣ್ಣಾಗ ನೀರ್ಯಾಕ?''
''ನಮ್ಮಾವ ನಮ್ಮತ್ತೆ ಬ್ಯಾರೆ ಇಡುತಾರಂತೆ''
''ಇಟ್ಟರೆ ಇಡಲೇಳು ಹೊಲಮನಿ ಕೊಡತೇನು''
''ಹೊಲಮನಿ ಒಯ್ದು ಹೊಳಿ ದಂಡ್ಯಾಗ್ಹಾಕಪ್ಪ''
ಅತ್ತ ಹೋಗುತಲೆ ಅವರವ್ವ ಬಂದಳು
''ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕಳುತಾ ಬಂದೆ?''
''ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಬ್ಯಾರೆ ಇಡುತಾರಂತೆ''
''ಇಟ್ಟರ ಇಡಲೇಳು ವಾಲಿಜೋಡು ಕೊಡುತೇನೆ''
''ವಾಲೀಯ ಜೋಡೊಯ್ದು ಒಲಿಯಾಗ ಹಾಕವ್ವ''
ಮುಂದಕತ್ತ ಹೋಗುತಲೆ ಅವರಕ್ಕ ಬಂದಳು
ಅವರಕ್ಕ ಬಂದಾಳು ಭಾಗೀರತಿನ್ನ ಕೇಳ್ಯಾಳು
''ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಈ ದುಕ್ಕ?''
''ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಬ್ಯಾರೆ ಇಡುತಾರಂತೆ''
''ಇಟ್ಟರ ಇಡಲೇಳು ಮಕ್ಕಳ ಜೋಡಿಗೆ ಕಳವತೇನೆ''.
''ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೇನಕ್ಕ ದುಕ್ಕ ಕಳದಾವೇನ?''
ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ತವರಮನೆಯ ಬಿಟ್ಟು
ತವರಮನೆಯ ಬಿಟ್ಟು ಗೆಣತಿ ಮನೆಗೆ ನಡೆದಳು
ತಲಬಾಗಿಲದಾಗ ಗೆಳತಿನ್ನ ಕಂಡಳು.
''ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಈ ಅಳುವು?''
ಅಂಜಿ ''ಹೇಳಲೆ ಗೆಳತಿ'' ಅಳುಕಿ ''ಹೇಳಲೆ ಗೆಳತಿ''
''ಅಂಜಬ್ಯಾಡ ಗೆಳತಿ ಅಳುಕಬ್ಯಾಡ ಗೆಳತಿ''
''ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರೆಗ್ಹಾರ ಕೊಡತಾರಂತ''
''ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಹಾಂಗ ಇರಬೇಕು!''

೩

ಬ್ಯಾಳಿಯ ಹಸಮಾಡ್ತ ಬಿಟ್ಟಳು ಕಣ್ಣೀರ
''ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕು ಕಣ್ಣೀರು?''
''ಬ್ಯಾಳ್ಯಾಗಿನ ಹಳ್ಳು ಬಂದು ಕಣ್ಣಾಗೆರಚಿದವು ಮಾವಾ''
ಅಕ್ಕಿಯ ಹಸಮಾಡ್ತ ಉಕ್ಯಾವು ಕಣ್ಣೀರು
''ಎಂದಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಕಣ್ಣೀರು?''
''ಅಕ್ಕ್ಯಾಗಿನ ಹಳ್ಳೊಂದ ಕಣ್ಣಾಗ ಬಿತ್ತತ್ತಿ''
ಉಕ್ಕುವ ನೀರಾಗ ಅಕ್ಕಿಯ ಸುರುವ್ಯಾರು

ಸಕ್ಕರಿ ಹಾಲಾಗ ಶ್ಯಾವಿಗಿ ಸುರಿವ್ಯಾರ
ಹತ್ತು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ನೀರು ಉಕ್ಕಿ ಮಳ್ಳತಿತ್ತು
''ನಿಂಗವ್ವ ಜಳಕ ಮಾಡs ನೀಲವ್ವ ಜಳಕ ಮಾಡs''
ನಿಂಗವ್ವ ''ನಾವೊಲ್ಲೆ'' ನೀಲವ್ವ ''ನಾವೊಲ್ಲೆ''
''ಗಂಗವ್ವ ಜಳಕ ಮಾಡs ಗೌರವ್ವ ಜಳಕ ಮಾಡs''
ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ಜಳಕನ ಮಾಡ್ಯಾಳು
ಜಳಕನ ಮಾಡ್ಯಾಳು ಬಂಗಾರಬುಟ್ಟಿ ತುಂಬ್ಯಾಳು
ಬಂಗಾರಬುಟ್ಟಿ ತುಂಬ್ಯಾಳು ಸಿಂಗಾರಸಿಂಬಿ ಮಾಡ್ಯಾಳು
ಸಿಂಗಾರಸಿಂಬಿ ಮಾಡ್ಯಾಳು ಮುಂದಮುಂದ ಹೊಂಟಾಳು
ಮುಂದಮುಂದ ಭಾಗೀರತಿ ಹಿಂದ್ಹಿಂದ ಎಲ್ಲಾರೂ
ಗಂಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡ್ಯಾರs ಬೆಲಪತ್ರಿ ಏರಿಸ್ಯಾರs
ಬೆಲಪತ್ರಿ ಏರಿಸ್ಯಾರs ಈ ಬತ್ತಿ ಧರಿಸ್ಯಾರs
ಸೀರಿಕುಬಸಾ ಏರಿಸ್ಯಾರ ಹೂವಿನ ದಂಡಿ ಮುಡಿಸ್ಯಾರs
ಹೂವಿನ ದಂಡಿ ಮುಡಿಸ್ಯಾರ ನೇವದಿ ಮಾಡ್ಯಾರs
ನೇವದಿ ಮಾಡ್ಯಾರು ಎಲ್ಲರು ಉಂಡಾರು
ಎಲ್ಲರು ಉಂಡಾರು ಉಳಿದದ್ದು ತುಂಬ್ಯಾರು
ಉಳಿದದ್ದು ತುಂಬ್ಯಾರು ಬಂಗಾರಬುಟ್ಟಿ ಹೊತ್ತಾರು
ಬುಟ್ಟಿ ಹೊತ್ತು ನಡೆದಾರು ಬಂಗಾರ ಬಟ್ಲ ಮರತರು.
''ಗಂಗವ್ವ ನೀ ಹೋಗ! ಗವರವ್ವ ನೀ ಹೋಗ!''
ಗಂಗವ್ವ ''ನಾವೊಲ್ಲೆ'' ಗವರವ್ವ ''ನಾವೊಲ್ಲೆ''
''ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ನೀ ತರಹೋಗವ್ವ''
ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ಬಿರಿಬಿರಿ ನಡೆದಾಳು
ಬಿರಿಬಿರಿ ಹೋದಾಳು ಬಂಗಾರ ಬಟ್ಲ ತೊಗೊಂಡಳು.
ಒಂದು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ಪಾದಕ ಬಂದಾಳು ಗಂಗಿ
ಎರಡು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ಪಾದ ಮುಣಗಿಸ್ಯಾಳು ಗಂಗಿ
ಮೂರು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ಮೊಣಕಾಲಿಗೆ ಬಂದಳು ಗಂಗಿ
ನಾಕು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ನಡುಮಟ ಬಂದಳು ಗಂಗಿ
ಐದು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ತುಂಬಿ ಹರಿದಾಳು ಗಂಗಿ
ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ಕೆರೆಗ್ಹಾರವಾದಳು.

೪

ಗಂಡ ಮಾದೇವರಾಯ ದಂಡಿನಾಗೈದಾನು
ದಂಡಿನಾಗೈದಾನು ಕಂಡನು ಕೆಟ್ಟ ಕನಸ
ಸೆಲ್ಯೆ ಸುಟ್ಟಂಗಾತು ಕೋಲು ಮುರಿದ್ಹಾಂಗಾತು
ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮಾಲೆಲ್ಲ ತಟ್ಟನೆ ಬಿದ್ದಂಗಾತು
ಗಂಡ ಮಾದೇವರಾಯ ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದುರಿ
ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ ಒತ್ತಾರ ಬಂದಾನ ಮನೆಗೆ
ಬಂದ ಮಾದೇವನ ತಂದೆ ತಾಯಿ ನೋಡಿದರು
''ಗಂಗವ್ವ ನೀರ ಕೊಡs ಗವರವ್ವ ನೀರ ಕೊಡs''
''ಗಂಗವ್ವ ನೀರ ಕೊಡುದ್ಯಾಕ ಗವರವ್ವ ನೀರ ಕೊಡುದ್ಯಾಕ?
ನನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತಿ ಎಲ್ಲಿಗ್ಹೋಗ್ಯಾಳವ್ವ?''
''ನಿನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತಿ ತವರಿಗೆ ಹೋಗ್ಯಾಳಪ್ಪ''

೫

ಗಂಡ ಮಾದೇವರಾಯ ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ
ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ ಹೊಂಟಾನತ್ತೆಯಮನೆಗೆ
ಬಂದಿರು ಅಳಿಯನ ನೋಡಿ ಅಂದಳ ಅತ್ತೆವ್ವಾ
''ನಿಂಬೆವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡs ನೀಲವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡs''
''ನಿಂಬೆವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡುದ್ಯಾಕ ನೀಲವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡುದ್ಯಾಕ
ನನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತಿ ಎಲ್ಲಿಗ್ಹೋಗ್ಯಾಳತ್ತಿ?''
''ನಿನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತಿ ಗೆಣತಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗ್ಯಾಳಪ್ಪ!
ಗಂಡ ಮಾದೇವರಾಯ ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ
ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ ಗೆಣತಿ ಮನೆಗೆ ಸ್ವಾರಿ
ಬಂದಿರು ಮಾದೇವನ ಕಂಡಾಳು ಗೆಳೆತವ್ವಾ
''ಬಾಳವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡs ಬಸವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡs''
''ಬಾಳವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡುದ್ಯಾಕ ಬಸವ್ವ ನೀರ್ ಕೊಡುದ್ಯಾಕ
ನನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತಿ ಎಲ್ಲಿಗ್ಹೋಗ್ಯಾಳಕ್ಕ''
''ನಿನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತಿದು ಏನು ಹೇಳಲಿ ಸೂರಿ
ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ನಿಮ್ಮವ್ವ ಕೆರೆಗ್ಹಾರ ಕೊಟ್ಟರಂತs''
ಗಂಡ ಮಾದೇವರಾಯ ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ
ಹತ್ತಿದ ಬತ್ತಲೆಗುದರಿ ಹೊಂಟಾನು ಹೌಹಾರಿ,
ಕೆರೆಯ ದಂಡೆಗೆ ಬಂದು ಕಣ್ಣೀರು ಇಟ್ಟಾನು
ಕಣ್ಣೀರು ಇಟ್ಟಾನು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಟ್ಟಾನೆ
''ಸಾವಿರ ವರಹ ಕೊಟ್ಟರು ಸಿಗಲಾರದ ಸತಿ ನೀನು
ಸಿಗಲಾರದ ಸತಿ ನೀನು ನನ ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲಿ ಹೋದೆ?
ಮುನ್ನೂರು ವರಹ ಕೊಟ್ಟು ಮುತ್ತಿನೋಲೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದೆ

ಮುತ್ತಿನೋಲೆ ಇಟ್ಟುಗೊಳ್ಳೊ ಮುತ್ತೈದೆ ಎಲ್ಲಿಗ್ಹೋದೆ?''
ಇಷ್ಟು ಮಾತಾಡಿ ಮಾದೇವ ಬಿಟ್ಟಾನು ಕಣ್ಣೀರು
ಬಿಟ್ಟನು ಕಣ್ಣೀರಃ ಹಾರೀದ ಕೆರೆ ನೀರಾಗ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ನಿರುದ್ದಿಶ್ಯ ರಸಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಕೆಲ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ. ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕತೆಯ ಚೆಲುವಿಗಾಗಿಯೇ ಕತೆ ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಥೆಗಳ ಅಥವಾ ಅನುಭವದ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಪೂರ್ತಿ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ತಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕೊಡುವ ಅನುಭವದ ಅರ್ಥ, ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮೌಲ್ಯ ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕತೆಯೋ ಕವಿತೆಯೋ ಅರ್ಥವತ್ತಾದುದೆಂದು ನಮಗೆ ಅನಿಸುವುದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥದಿಂದಾಗಿಯೇ. ಕವಿಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಂಥ ಮೌಲ್ಯವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರದಿದ್ದರೂ, ಕತೆಯ ಅನುಭವದ ಹಿಂದೆ ಈ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕವಿತೆ ಸುಂದರವಾಗಿದೆ, ಅಥವಾ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಈ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು.

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಇಡೀ ಕತೆಯ ದುರಂತವೇ ಒಂದು 'ಮೂಢ' ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಕೇಳುವದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಮನೆಯ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಹಾರವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಈಗ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಮಾನುಷ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕವಿಗೆ ಇದೊಂದು ಸತ್ಯ. ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ಸತ್ಯ. ಅವನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು. ಆ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅವನು ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕವಿಯಾದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ, ಹಾಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ಜೀವದ ತಳಮಳವನ್ನು ಅವನು ಊಹಿಸಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಚಿಕ್ಕ ಸೊಸೆ ಭಾಗೀರತಿಗೆ ಸಾವಿನ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಬಡಿದೊಡನೆ ಅವಳ ಜೀವ ಕಳವಳಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಮಾದೇವರಾಯ ದಂಡಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ತಿರುಗಿ ಬರುವ ಸುದ್ದಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ. ದುಃಖದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂತ್ವನ ನೀಡಬಲ್ಲವರನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ತವರುಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರ ನಿರ್ಣಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತಾನು ಹಾರವಾಗಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅವಳೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೇ ಇದೆ. ತವರಿಗೆ ಹೋದರೆ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರಿಗೆ ಮಗಳು ಒಬ್ಬಳೇ ಸಣ್ಣ ಮೋರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಏಕೆ ಬಂದಳೆಂದು ಆತಂಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರೆದುರು ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರ ನಿರ್ಣಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆ ಏನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ತೆ ಮಾವ ಬೇರಿಡುತ್ತಾರಂತೆ ಎಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿ 'ಇಟ್ಟರೆ ಇಡಲಿ, ಹೊಲಮನೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ, ಓಲೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದರೆ, 'ಹೊಲಮನಿ ಒಯ್ದು ಹೊಳಿದಂಡ್ಯಾಗ್ಹಾಕಪ್ಪ', 'ವಾಲೀಯ ಜೋಡೊಯ್ದು ಒಲಿಯಾಗ ಹಾಕವ್ವ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯ ಸಂಕಟ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ದೈವವನ್ನೇ ತಾನು ಮೌನವಾಗಿ ಹಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಗೆಳತಿಯ ಮುಂದೆ ತಡೆಯಲಾರದೆ 'ಹೇಳಲೆ ಗೆಳತಿ', 'ಹೇಳಲೆ ಗೆಳತಿ' ಎಂದು ಅಂಜುತ್ತ ಅಳುಕುತ್ತ ''ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರೆಗ್ಹಾರ ಕೊಡುತ್ತಾರಂತೆ'' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ದುಃಖವೇನೋ ಇದೆ, ಅಸಮಾಧಾನವೂ ಇದೆ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇಲ್ಲ. ಗೆಳತಿಯ ಮಾತೂ ಅಷ್ಟೇ. ''ಕೊಟ್ಟರೆ ಕೊಡಲೇಳು, ಕೊಟ್ಹಾಂಗ ಇರಬೇಕ'' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಆಕೆ. ಆಕೆಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿ ಇಲ್ಲ. ಭಾಗೀರತಿ ಹೀಗೆ ಸಂಯಮದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನುಂಗಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವಳ ದುಃಖ ಅವಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಸ ಮಾಡುವಾಗ ಕಣ್ಣೀರು ಉದುರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೇಳಿದರೆ ಹರಳು ಬಿದ್ದಿತೆಂದು ನೆವ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ದುಃಖ ಇಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕವಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವಳು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕ್ಷೀಣ ಸ್ವರವನ್ನೂ ಎತ್ತದಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಿದೆ. ಹಾರವಾಗುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಯಂತೂ ಕವಿ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಡೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಕೆರೆಯ ನೀರು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿ ತುಂಬಿಬರುವ ಅದ್ಭುತ ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹ.

ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡ ಮಾದೇವರಾಯನಿಗೆ ಭಾಗೀರತಿಯ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು ವಿವರ ವಿವರದಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕನಸು ಕಂಡು ಎದ್ದೊಡನೆ ಕುದುರೆಗೆ ತಡಿ ಹಾಕುವುದಕ್ಕೂ ಸಮಯ ಕಳೆಯದಂತೆ ದಂಡಿನಿಂದ ಓಡಿಬರುತ್ತಾನೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಭಾಗೀರತಿ ಯಾರ್‍ಯಾರನ್ನು ಭೆಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಳೋ ಅವರನ್ನು ಅದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ

ಮಾದೇವರಾಯ ಭೆಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ತನ್ನ ತಂದೆ-ತಾಯಿ, ನಂತರ ಭಾಗೀರತಿಯ ತಂದೆ-ತಾಯಿ, ಕೊನೆಗೆ ಗೆಳತಿ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರ ಕಡೆ ಉದ್ವಿಗ್ನನಾಗಿ ಓಡಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾರೂ ನಿಜ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಗೆಳತಿಯೇ ''ನಿನ ಮಡದಿ ಭಾಗೀರತೀದು ಏನು ಹೇಳಲು ಸೂರಿ! ನಿಮ್ಮಪ್ಪ ನಿಮ್ಮವ್ವ ಕೆರೆಗ್ಹಾರ ಕೊಟ್ಟರಂತs'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೀತಿಸಿದ ಮಾದೇವರಾಯನಿಗೆ ನಿಜಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಾಗ ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದೇನು? ಕೆರೆಯ ದಂಡೆಗೆ ಬಂದು ಕಣ್ಣೀರು ಇಡುತ್ತಾನೆ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಅಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಒಂದು ಮಾತು? ತನಗೆ ಅಥವಾ ತಾನಿಲ್ಲದಾಗ ತನ್ನ ಮುಗ್ಧ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಯಿತೆಂದು ಸಿಟ್ಟು? ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರೂ, ತಾನು ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಭಾಗೀರತಿ ತವರಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆಂದು ಹೇಳಿ ಜಾರಿಕೊಂಡ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅಸಮಾಧಾನ? ಕೇಳಬಾರದು. ಭಾಗೀರತಿ ಹೆಣ್ಣು, ಅವಳಿಗೆ ದನಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನೋಣ. ಮಾದೇವರಾಯ ಪಕ್ಕಾ ಗಂಡು. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋದ ವೀರ. ಬಹುಶಃ ಸಿಟ್ಟಿನವನೂ ಇರಬೇಕು, ಅವನ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವನೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಹೊಲಮನೆ ಓಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂದು ಧೈರ್ಯ ಹೇಳಿದ ಭಾಗೀರತಿಯ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಮಾದೇವರಾಯ ತಿರುಗಿ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಅವರು ಯಾರನ್ನೂ ದೂಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಭಾಗೀರತಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಯಾರಿಗೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಜಡ್ಡಿನಲ್ಲೋ ಆಕಸ್ಮಿಕದಲ್ಲೋ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಅಕಾಲಿಕ ಸಾವು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಭಾಗೀರತಿಯ ದುರಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ, ಕೈಮೀರಿದ, ಯಾರೂ ಹೊಣೆಯಲ್ಲದ ಒಂದು ಘಟನೆ ಎಂಬಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕವಿ? ಅವನಿಗೆ ಭಾಗೀರತಿ-ಮಾದೇವರಾಯನ ದುರಂತದ ಅರಿವಿದೆ. ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪವೂ ಇದೆ. ಭಾಗೀರತಿಯ ದುಃಖ ಕಟ್ಟೊಡೆದು ಬರುವ ಕಣ್ಣೀರಿನ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬಂದ ಮೇಲೂ ಮಾದೇವರಾಯನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಕಾಳಜಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಈ ದುರಂತವೇ ಇಡಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಇದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಭಾಗೀರತಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸತ್ತಿದ್ದರೂ ಮಾದೇವರಾಯನ ಪ್ರೀತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಈ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅವಳ ಸಾವಿನ ರೀತಿಗಿಂತಲೂ ಸಾವೇ ಮಾದೇವರಾಯನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೆಂಬುದು ಅವನ ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ದುರಂತಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದ್ದೂ ಕವಿ ಇಡಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯೇ ಈ ಕವಿತೆಯ ಗುಣವೂ ಹೌದು, ದೋಷವೂ ಹೌದು. ಮಾದೇವರಾಯನ ಅಳುವಿಕೆಯ ಒಂದೆರಡು ಸಾಲು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಾತಿರೇಕದ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇಲ್ಲ.[೩] ಭಾಗೀರತಿಯನ್ನು ಹಾರವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದಾಗಿನಿಂದ ಕತೆಯ ತುಂಬ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕರ್ಷಣದ ವಾತಾವರಣ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಂಬರುವ ದುರಂತದ ಸೂಚನೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಯಾರೂ ಅದನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕತೆ ತನ್ನ ಎಂದಿನ ಅವಸರದ ನಡಿಗೆಯಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಕತೆಯ ಪಾತ್ರಗಳೂ, ಕವಿಯೂ ಕೂಡಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಜನಕ್ಕೆ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಅವರ ದುಃಖಕ್ಕೊಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ದುರಂತ ಸಂಭವಿಸಿತು, ಆದರೇನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಹೋರಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅನುಸರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಅವರ ಶೌರ್ಯ-ಸಂಯಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಯಾರೂ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಸಂಕಟಪಟ್ಟರೂ, ಭಾಗೀರತಿ ತನ್ನ ಸಂಕಟವನ್ನೆಲ್ಲ ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಹಾರವಾದದ್ದು ಇಂಥ ಸಂಯಮವೇ ಸರಿ. ಆದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರತಿ-ಮಾದೇವರಾಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖ ತೀವ್ರತೆಗಿಂತ ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೇವಲ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೊಂದೇ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದು ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು, ಅಸಂಪೂರ್ಣವೆಂದು ತೋರಿದಾಗ, ಅಥವಾ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದು ಅನ್ಯಾಯ ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ[೪] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅಸಂಪೂರ್ಣತೆಯ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಯಾರಿಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬರದಿದ್ದರೆ ಹಾರ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಹಾಗೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ನೀರು ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಈಗ

ನಮಗೆ ಅಸಂಭಾವ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಕುರುಡುನಂಬಿಕೆ, ಮೌಢ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವಿಗೂ ಭಾಗೀರತಿ, ಮಾದೇವರಾಯ, ಅವರ ತಾಯಿ-ತಂದೆ, ಗೆಳತಿ ಮುಂತಾದವರಿಗೂ ಆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತೆ, ಭಾಗೀರತಿಯ ಹಾರದಿಂದ ಗಂಗೆಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗಿ ನೀರು ಬಂದು ಕೆರೆ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತ. ಕವಿತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾವಿದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕುರುಡುನಂಬಿಕೆಯೇ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಈ ಜನರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ನೋವಿಗೆ, ಸಂಯಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುವುದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಕ್ಕಿಂತ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಹಿತವೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಸರಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ, ಆದರೆ ತೊಡಕು ಬರುವುದು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೀಗೆ ಸರಳವಾದಾಗಲೇ. ತೋರಿಕೆಗೆ ಈ ಮಾತು ಸರ್ವಮಾನ್ಯವೆಂದು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯೆ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಸಂದಿಗ್ಧವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಆ ಮಾತೇ ಬೇರೆ. ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಹಾರವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಾಗ ಏಳಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸಂದಿಗ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರತಿ ತಾನೇ ಮುಂದಾಗಿ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಹಾರವಾಗಲು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆ ಈ ತೊಂದರೆಯೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೇ ಇಂಥ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಉದಾರ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಅನೇಕ ಸಿಗುತ್ತವೆ.[೫] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರತಿಯ ಅತ್ತೆ-ಮಾವಂದಿರೇ ಅವಳ ಜೀವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇರುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಜನರಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಬೇಕಾದರೆ ಮನುಷ್ಯಬಲಿ ಬೇಕೆಂಬುದೇನೋ ಸರಿ. ಹಾಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಬಲಿಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬರ ಪರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವುದು, ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತುಟಿಪಿಟಕ್ಕೆನ್ನದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಗೆ ನೀರು ಬಾರದ್ದಕ್ಕೆ ಬಾಗೀರತಿ ಕಾರಣಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಹಾರ ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಪರಿಹಾರವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವಿಲ್ಲ. ಭಾಗೀರತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಲಿದಾನದ ನಿರ್ಣಯ ಹೇರಿ, ಅದೂ ಅವಳ ಗಂಡ ದಂಡಿಗೆ ಹೋದಾಗ, ಅವಳ ಹಾಗೂ ಅವಳ ಗಂಡನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿಗೆ ಆತಂಕವಾದಾಗ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಬಂಡಾಯದ ದನಿ ಹೊರಡುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಅಂಥದೊಂದು ಮಹತ್ತರ ಅವಕಾಶವಿದ್ದುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಬರುವ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೂ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಹರಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಇಂಥ ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಸರಳವಾದ ಮುಗ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರಳಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ''ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ, ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ''. ''ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಜ್ಞಾತವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಶ್ರೀಯ ಕಂಠದ ಹಾರ''[೬] ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮರೆತರೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸೌಂದರ್ಯ, ಧ್ವನಿ, ನವಿರಾದ ಭಾವಗಳು, ಸಹಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ವಿವರಗಳು, ಲೋಕನಿರೀಕ್ಷಣೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅವಾಚ್ಯ ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಸೊಗಸನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬಲ್ಲವಾದರೂ ಇವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯವಾಗಲಾರವು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಾರದೆ ಅದನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟೇ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಅನುಬಂಧ

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ದಲ್ಲಿರುವ ಕತೆಯನ್ನೇ ಹೋಲುವ 'ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿ'[೭] ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹಾಡು ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಾರವಾಗುವ ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆ

''ನಮ್ಮ ಮಾವ ಬಡ್ಡಿಮಗ ಅವರ ಹೊಸ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸವ್ರೆ. ಅದ್ಕೆ ರಾವನೆ ಕೊಡ್ತಾರೆ'' ಎಂದು ತಂದೆ-ತಾಯಿಯ ಮುಂದೆ ಅಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾವನೇ ಅವಳನ್ನು ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವಳ ಗಂಡ ಬಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅವಳ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸವಾಲುಹಾಕಿ ಅವಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಾಳಜಿಯಾಗಲಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಾಗಲೀ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಸೊಸೆ ಬದುಕಿ ಬರುವುದ ರಿಂದ ದುರಂತಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸೊಸೆಯೇನೋ ಬಲವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ತಾಯಿಯೂ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಮಾವನನ್ನು 'ಬಡ್ಡಿಮಗ' ಎಂದು ಬಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬಲಿಕೊಡುವ ಘಟನೆ ಮಾವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಮಾನುಷ ಕ್ರೌರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಂದಿದೆ. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿಯ ಹಾಗೆ ವಿಷಾದದ ಆದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಘಟನೆಯಾಗಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗಲಿರುವ ಸೊಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ತೆ-ಮಾವಂದಿರು ತೋರುವ ಅನುಕಂಪ ಆಳವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂಥದ್ದು. ಇಂಥ ಯಾವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೂ 'ಒಡ್ಡರಬೋಯಿ'ಯ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾವನ ಕ್ರೌರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಸೊಸೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಆಗಿರದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದೌಷ್ಟ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಹೊಸ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡದ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದಿದ್ದು, ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅರಳತೊಡಗಿದ್ದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಧರ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅಂಥದೇ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅಂಥ ಮನೋಧರ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕವಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಮಾಧಾನಕರ ಉತ್ತರ ಕಂಡರು. ಭಾವನಾಮಯತೆ ಕಾವ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅದನ್ನೇ ತನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಲಾಂಛನವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದು ಇವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡಿತು. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ರಭಸದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ತೀರಾ ಅಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕಲಿತರೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸತ್ವ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗಲಾರದ್ದಾಗಿದ್ದ ನಮ್ಮದೇ ನೆಲದ, ನಮ್ಮದೇ ಬದುಕಿನ ಭದ್ರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದಾದ ಸಹಾಯ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆ, ದಿ. ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹಾಗೂ ಆನಂದಕಂದರು ನೇರವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ರಾದರು. ಆದರೆ ಆನಂದಕಂದರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಇಬ್ಬರು ಕವಿಗಳೂ ಈ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಸತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ಯಾವ ಕವಿಯೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಭಾಗವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು. ಅದರ ಭಾಷೆ ಲಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸದೆ, ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದ ಪರಿಸರವೇ ಈಗ ಬದಲಾಗತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸಾವಯವ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕ್ರಮೇಣ ಒಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ, ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬರುವ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುವುದರಿಂದ ಬರಬರುತ್ತ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವೂ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮದುವೆ, ಸುಗ್ಗಿ, ಒಕ್ಕಲು, ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಕಾವ್ಯ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ಕವಿಗೇ ಹೀಗಿದ್ದರೆ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕವಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಬಿಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕವಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠನಾದವನು. ಅವನ ವಿದ್ಯೆ, ಆಲೋಚನೆಯ ಶಕ್ತಿ, ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಅವನನ್ನು

ಜನಪದದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತವೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವನವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರ 'ದೇವತಾ ಪೃಥಿವೀ', 'ನನ್ನ ನಲ್ಲ' ಮುಂತಾದ ಕವಿತೆಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಮಧುರಚೆನ್ನರು 'ದೇವತಾ ಪೃಥಿವೀ'ಯಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಬಂಧ, ಭಾಷೆ, ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಬರೆದಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳಿಂದ ಕಲಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಜನಪದ ಧಾಟಿಯ ಕುಣಿತ-ಮಣಿತಗಳನ್ನು 'ಗತ್ತು-ಗಮ್ಮತ್ತು'ಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಈವರೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೊಗಳಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಜನಪದ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವರು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದೂ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು, ಅದರಾಚೆಗಿನ ಎತ್ತರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಾಗರಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜನಪದ ಭಾಷೆಗೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಯತ್ನವಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಎಷ್ಟೋ ಕವಿತೆಗಳು ಇಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಹೋಗಿವೆ. 'ಇನ್ನೂ ಯಾಕ ಬರಲಿಲ್ಲವ್ವಾ', 'ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಪಕ್ಕಾ', 'ಕುಣಿಯೋಣ ಬಾರಾ', 'ರಾಗರತಿ' ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಅಶಿಕ್ಷಿತರ ಮನೆಯನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾವ್ಯ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತನದಲ್ಲಿ ಮೈತಳೆಯುವಂಥದು. ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಅನುಭವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತರೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಅವರು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನುಳಿದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಧುರಚೆನ್ನರಂತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆನಂದಕಂದರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸೀಮಿತ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಚಲ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಕವಿಗಳು 'ಕಿತ್ತೂರ ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ'ದಂಥ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಮ್ರಾಪೂರರ 'ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಜಗಳ'ದ ಪ್ರೇಮಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಗೊಂದಲ ತಲೆದೋರಿದ್ದು, ಅವೆರಡನ್ನೂ ಮೇಳವಿಸುವ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ನವ್ಯಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಸಾವಯವ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಂದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಂಡವರಿವರು. ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಸಾವಯವ ಸ್ವರೂಪ ಕ್ರಮೇಣ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅಂತರ ಎಂದಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಷ್ಟಿಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯದೇ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಛಂದೋರೂಪಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ, ಆಡುಮಾತಿನ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಮೀಪ ಬಂದರೂ ಲಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರೊಬ್ಬರು ಮಾತ್ರ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅಪವಾದವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೊಂದೇ ಇವರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕರ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಇವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ರೂಢಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಕವಿ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕೆಲವು

ಸಲ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು, ಕೆಲವು ಸಲ ಲಯಗಳನ್ನು, ಕೆಲವು ಸಲ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅನುಭವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಜನಪದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಟವಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಅವರ ಕವನಗಳ ಭಾಷೆ ಶುದ್ಧ ಜನಪದದಿಂದ ಶುದ್ಧ ಸುಶಿಕ್ಷಿತದವರೆಗೆ, ನಡುವಿನ ಹಲವಾರು ಪ್ರಮಾಣದ ಮಿಶ್ರಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕವಿಗಿರಬೇಕಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಹಜ, ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆ ಹೊಡೆಯುವಂಥದು, ಶಕ್ತಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅಪಾಯದ ಹಾದಿ. ಯಾವುದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಒಬ್ಬ ಕವಿಗೆ ಜನಪದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಬಿಟ್ಟುಬರೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದು ಕೃತಕವೆಂದಾಗಲಿ, ಮಣ್ಣಿನವಾಸನೆ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದಾಗಲಿ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಟ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಂಬಾರರು ಈ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪುನರಾವೃತ್ತವಾಗುವ ಅನುಭವ-ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನಾಗಿ (Archetypal patterns) ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾರೆ. 'ಋಷ್ಯಶೃಂಗ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಊರ್ವಶಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧಿ ಕರ್ಮಗಳು, 'ನಾರ್ಸಿಸಸ್'ದ ಜೋಗತಿ, 'ಗಂಗಾಮಾಯಿ'ಯಂಥ ಕವನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಭಾಷೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆಡುಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ, ಅದು ಹೊರಲಾರದಷ್ಟು ಕಾವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದರಿಂದ ಮಾತಿಗೆ ಸಹಜತೆ ಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ ಅದರಿಂದಲೇ ಅಸಹಜವಾದ ಬಿಗಿತ ಬಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ-ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಅನುಭವದ ಪರಿಧಿಯ ಆಚೆಗೆ ಸೆಳೆದು ಮೋಹಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಕಂಬಾರರು ಈ ಮೋಹಕತೆಗೆ ತಾವೇ ಮರುಳಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಕಾರವಾಯಿತು. ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಭಾಷೆ ಆಗ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳೆದುರಿಗೆ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಭಾಷೆ ಬಹುಬಳಕೆಯಿಂದ ನಿರ್ಜೀವವೂ ಕೃತಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಜೀವನಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಆಡುಮಾತಿನ ಕಡೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ಆಡುಮಾತಿನ ಲಯ, ಶಬ್ದಸಂಪತ್ತು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಪಡೆನುಡಿಗಳು, ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪುನರ್ರಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇಲ್ಲವೇ ನೇರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಬಳಕೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಸವೆದುಹೋದ ಭಾಷೆಯ ನಡುವೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಆಡುಮಾತಿನ ಈ ಪರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಜೊತೆಗೆ ತಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂರೆಗೊಂಡವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ಬಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸತ್ವವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬರಬರುತ್ತ ಈಗ ಒಂದು ಫ್ಯಾಷನ್ನಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲದರ ಬಗೆಗೂ ವಿಪರೀತ ವ್ಯಾಮೋಹ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ಕೇವಲ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ಈಗ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಜನರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಚೆಂದ ಕಂಡದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಆಯುದ್ದಂದು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ, ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಅವಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯ ಛಾಯೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಆ ಭಾಷೆಯೂ ಕೃತಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಕವಿಸಮಯಗಳ ಕಟ್ಟಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಆಡುನುಡಿಯ ಬಳಕೆಯೂ ಕವಿಸಮಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಬಹುದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆತನದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಪ್ರತೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರನಿರ್ಮಾಣಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಬೇಕಾದೀತೆಂದು

ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಡುನುಡಿಯ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹತೋಟಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ಅನುಭವವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಡುನುಡಿಯ ಸಮರ್ಥ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದರೆ ಜನರು ಆಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದಷ್ಟನ್ನು ಸಂಯಮದಿಂದ ಬಳಸುವುದು ಮತ್ತು ಅನವಶ್ಯಕವಾದುದನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು. ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇಂಥ ರಹಸ್ಯಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಡುಮಾತಿನ ಬಳಕೆ ಕೇವಲ ಲಂಪಟತೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯ ಮಾತು

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕೆಲವು ಗಂಭೀರವಾದ ಪರಿಮಿತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಈವರೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಳೆದುನೋಡಿದಾಗ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚೆಲುವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದಂಥ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸೊಗಸು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದುಂಟು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವವಿರುವುದು ಜೀವನದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಹ ಸಹಜವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿಸುವ ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಭಾವನೆಯ ಬಣ್ಣ ಕೊಡುವ ಅದರ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ.

ಅಂಜುತ ಬಂದವ ಅಂದದ ಜಳಕ ಮಾಡಿ
ಸಂಜೆ ಹೊಳೆವಂಥ ಸೂರ್ಯಾದ। ನನ ಕಂದ
ಮುಂಜಾವರಳಿದ ಹೂವಾದ.

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಯೊಬ್ಬಳು ಮಗುವಿನ ಮೈತೊಳೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬಂದ ಭಾವನೆಯ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಘಟನೆಯೇನೋ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು. ಎಷ್ಟು ಜನ ತಾಯಂದಿರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮೈತೊಳೆದು ತೇವದ ಮೈಗೆ ಮುತ್ತಿಟ್ಟು ಸುಖಪಟ್ಟಿಲ್ಲ! ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರವನ್ನೂ ಒಂದು ಉತ್ಕಟ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ ಜನಪದ ಕವಯಿತ್ರಿ. ಜಳಕ ಮಾಡಲು ಒಲ್ಲೆನೆನ್ನುತ್ತ ಅಂಜುತ್ತ ಬಂದ ಕಂದ ಅಂದದ ಜಳಕ ಮಾಡಿ ಸಂಜೆ ಹೊಳೆಯುವ ಕೆಂಪನ್ನ ಶಾಂತ ಸೂರ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಮುಂಜಾನೆ ಅದೇ ಅರಳಿ, ಬಹುಶಃ ಇಬ್ಬನಿಯಲ್ಲಿ ತೊಳೆದ, ತಾಜಾ ಹೂವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಗು ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತೊ, ಜಳಕ ಎಂಥ ಅಂದದ್ದೊ ಹೇಳುವುದು ಕಠಿಣ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದು ಚೆಂದದ ಹೊದಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಸುಖಪಡುವ ರೀತಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ತಾಕುವಂಥ ಕಾವ್ಯ ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಂದ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ತನಗೆ ಪ್ರೀತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳುಳ್ಳವರ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಕವಿ ಆರ್ದ್ರ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಲೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಲ ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶಗೊಳಿಸಿ ಪ್ರೇಮದ ಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಸುಖಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆಡಿ ಬಂದ ಮಗುವಿನ ಅಂಗಾಲು 'ಬಂಗಾರ ಪಾದ'ವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಗಲಿ ಹೊರಟಿರುವ ಗಂಡ 'ಗಂಧದ ರತಿಗಾರ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರೀತಿಯ ಗಂಡ ಹಚ್ಚಡದ ಪದರಿನಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ತಂದು ಬಿಚ್ಚಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಒಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವದ ಗೆಳತಿ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಕುಬಸವನ್ನು ತಿಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ಒಗೆದು ಉಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಹರವಿದರೆ ಮಲ್ಲಾಡದ ಗಿಣಿ ಬಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊಗ್ಗೆಯ ಕಸೂತಿ ತೆಗೆಯುತ್ತವೆ. ನಕ್ಕರೆ ಚಿಕ್ಕ ತಮ್ಮನ ಹೋರಿಗಳು ತಾವೂ ನಗುತ್ತವೆ. ಅಣ್ಣ ಬರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಥಳಿ ಹೊಡೆದು ರನ್ನಬಚ್ಚಲಕ್ಕೆ ಮಣೆ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ, ತಂಗಿ. 'ಸುರುಳಿಗೂದಲದ ಸುಗುಣಿ'ಯಾದ ತಂಗಿಗೆ ಅಣ್ಣ ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯಾದರೂ ಕೊಟ್ಟು ಅಚ್ಚ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಡಹುಟ್ಟಿದವಳು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟರೆ ತೆವರೇರಿ ನಿಂತು ಬಂಡಿ ಕಣ್ಣುಮರೆಯಾಗುವವರೆಗೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅತಿ ರಂಜಿತಗೊಳಿಸಿ ಆದರ್ಶೀಕರಿಸಿದ ಪ್ರಪಂಚ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಕೋಮಲ ಪ್ರೀತಿಯ, ವಿಶ್ವಾಸದ, ಅಂತಃಕರಣದ ಮಿಡಿತವಿದೆ. ತಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಜನ ಹೀಗೆ ಹಾಡಿನಿಂದ ಹಗುರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖಪಟ್ಟರು. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೇ ಯಕ್ಷಲೋಕದ ಹೊಳಪು ಲೇಪಿಸಿದರು. ಇದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವಂತೂ ಖಂಡಿತ ಹೌದು. ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಜೀವನದ ಆಳಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಾದರೂ ಸುಖ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಎಂದಿಗೂ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ: ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ

ಡಾ. ರಾಜಶ್ರೀ

ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನಾಂಗ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಜನಪದಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜೀವಪರವಾದುದು, ಮಾನವಪರವಾದುದು, ಇಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬದ್ಧವಾದುದು, ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನೆಯುಳ್ಳದ್ದು, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಎಂದು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆಕರಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜನರ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ರಾಜರ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುಸಂಹಿತೆಯು ಜನರ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಿರುವುದು ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸನ, ಗ್ರಂಥಸ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಪರಂಪರೆ– ಇವು ಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಲಿಖಿತಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಲಾದ ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕಿಂತ ಕಂಠಸ್ಥ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಲಾದ ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಪರ್ಯಾಯ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಕಥನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಜನರ ಮತ್ತು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಈ ಪರ್ಯಾಯ ಇತಿಹಾಸವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಯು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಶೋಧನೆಯು ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ

ಒಂದು ಆಯಾಮವಾದರೆ, ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ. ತುಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತುಳುವರ ಬದುಕಿನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ ಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕುರಿತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತು, ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಲೋಕವು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಜನರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಳಯವು ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗಿದ್ದು ಈ ಲೋಕ, ಅನಂತ ಮತ್ತು ಕಾಲಾತೀತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ.

ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ನೆಲವೇ ಮುಖ್ಯ ಹೊರತು ಬಾನಲ್ಲ. ಬಾನು ಅಥವಾ ಆಕಾಶವು ಅಗೋಚರ ಲೋಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅಗೋಚರ ಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆ ತುಳು ಜನಪದರಿಗೆ ಭಯ, ಭಕ್ತಿ, ಗೌರವಗಳಿವೆ, ಮೇಲೆ ಬಾನಿನ ಕಡೆ ನೋಡಿ ಕೈ ಮುಗಿದು ಬಗ್ಗಿ ನೆಲಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ನಿಂತಿರುವ ನೆಲವನ್ನು ತುಳು ಜನಪದರು ತಾಯಿಯಂತೆ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಪ್ರೀತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುವ ನೆಲವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಬಗ್ಗೆ ಆದ್ಯ ಗಮನಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ವಾಣಿಜ್ಯೇತರ ಬಲವನ್ನು ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸಿವೆ. ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಆರಾಧನೆ, ಬೇಟೆ, ದುಡಿಮೆ, ಜೀವನಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳಾದ ಸೀಮಂತ, ಬಾಣಂತ, ಮದುವೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗಲೂ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಲೋಕದ ಬದುಕನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ತುಳುವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕು ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ದುಡಿಮೆಮಾಡಿ ಬದುಕುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಾಡ್ದನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಂತಿಕ ವೀರರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ದೈವಗಳಿಗೂ ಆರಾಧಿಸುವ ಜನರಿಗೂ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ನಂಟಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ, ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಸೋತರೂ ಗೆಲ್ಲುವ, ಸತ್ತರೂ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಸಂಕಥನವು ರೋಚಕವಾಗಿದೆ. ಸೋಲು, ಸಾವುಗಳಿಗಿಂತ ನ್ಯಾಯ, ಧರ್ಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನ್ಯಾಯ ಧರ್ಮಗಳ ಪರವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವು ಲೌಕಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನುಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ನಂಬುವವನನ್ನು ಯಾವ ಬೆಲೆ ತೆತ್ತಾದರೂ ರಕ್ಷಿಸುವ, ಭರವಸೆ ನೀಡುವ ದೈವಗಳು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನೆಲದ ಸತ್ಯಗಳೆಂಬುದಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೊಂಡಾಡಿವೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಗಳುಳ್ಳ ತುಳುನಾಡಿನ ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಸಾದರಪಡಿಸಿವೆ. ನೆಲ ಸಂಬಂಧೀ ಆಚರಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳಾದ ಮದುವೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೂ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ ತುಳುವರ ಕಾಳಜಿಯು ಅನನ್ಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದಿವೆ. ತುಳು ಜಾನಪದವು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭೌತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಗೌಡ, ಬಿಲ್ಲವ, ಮುಗೇರ, ಹವ್ಯಕ, ಬ್ಯಾರಿ, ಬೈರ ಮರಾಠಿ ನಲಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಯಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆಯಾ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಅನನ್ಯವೂ ಆಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಈ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ದೇಶೀ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧನೆಯು ದೇಶೀ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೆ. ದೇಶೀ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೇ ಸ್ವಂತದ್ದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು, ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಜನಾಂಗ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಕೂಡಾ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗ ಇತರ ಜನಾಂಗಗಳಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ? ಜನಾಂಗಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು? ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಜನಾಂಗಗಳು ಏನನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ?

ಸ್ವೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವುವು? – ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಿಂದೆಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಜನಾಂಗಗಳು ಕೃಷಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಇರುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಒಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನಾಂಗಗಳು ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸಿ, ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಮತ್ತು ಉಳಿಸುವ ಕುರಿತಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧವು ಸಮಾನ ಅನನ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ, ದುಡಿಮೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ, ದುಡಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ಆಗುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿತರಣೆಯು ನ್ಯಾಯಪರ ಆಗಿರುವಂತೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಾಳವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ, ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇತರ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೃಹೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣೆಯು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶೋಷಣೆ, ಹಿಂಸೆಗಳಿಲ್ಲದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳುಳ್ಳ ಬದುಕಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತನವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು, ಆರಾಧನೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಒಟ್ಟು ತುಳು ಜಾನಪದವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಹಿರಂಗ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅರಣ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅವಸ್ಥಾಂತರ, ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು, ಕುಟುಂಬ, ಮದುವೆ, ದುಡಿಮೆ, ಕಾಲ, ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ (ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗಾತಿ, ೨೦೦೨, ಪು. ೩೭೨). ತುಳುನಾಡಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಆಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪ್ರದರ್ಶನರೂಪದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಮಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಮುಖ್ಯ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಮತ್ತು ಪಾಠ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು, ಈ ಆಟಗಳು ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಹಿರಿಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಏಕಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮದ ಅಂಗವಾಗಿ ಇಂದು ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ಆಟಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಆಡುವಂತೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಿಳಿದಿರುವ ಆಟಗಳನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಆಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಂದು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿವೆ. ವಾಸದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರದ ದಟ್ಟ ಕಟ್ಟಡಗಳಿಂದ ಆಟದ ನಿವೇಶನಗಳೂ ಇಂದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಶಿಕ್ಷಣಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸರಕಾರದ ವಾಣಿಜ್ಯಪರ ಒಲವಿನಿಂದಾಗಿ ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಆದಾಯ ತರುವ ಆಟಗಳು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆಟಕ್ಕಾಗಿ ಆಟ, ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ಆಟ, ಕಲಿಕೆಗಾಗಿ ಆಟ, ಸ್ನೇಹ ಸಂವರ್ಧನೆಗಾಗಿ ಆಟ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೊತೆಗೆ ಬಾಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಟ-ಇಂತಹ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಇಂದು ಮಾಯವಾಗಿವೆ. ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಮನೋಭಾವವು ಇಂದು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆಟಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪ್ರೀತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಹಸಿವು ಜನರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳೆಲ್ಲವೂ

ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಅಪಾಯಕಾರೀ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಪರ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

(ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ, ೨೦೦೨, ಪುಟ೩೮೬). ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇಂದು ಸಿಲುಕಿವೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಮಂಡಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ಷೇಮ, ಪರಿಸರದ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ನೆಲದ ಹಿತಮಿತ ಬಳಕೆಗೆ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಸುಖಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯುವ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನದ ನಿಜವಾದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ತುಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತುಳುವರ ಮನಸ್ಸು ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು. ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮ, ದೇವರು ಎಲ್ಲವೂ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಜನಪದ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ಆಲಯಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದಾಚೆಗಿನ ಲೋಕಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತುಳು ಜನಪದ ಧರ್ಮವು ಭೂಮಿಗೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ಅಧೀನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನೆಲದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಲೋಕದಾಚೆಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುಳುವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಿಂತನೆಯು ಅವರ ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸು ಎದುರಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾ, ಆಳ್ವಾಸ್ ನುಡಿಸಿರಿ ೨೦೦೪ರ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಜನಮನಸ್ಸು ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿಗೂಢಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಭೂಮಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾ ಬಂದವರು ನಮ್ಮ ಮುಗ್ಧಜನರು. ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಬುದ್ಧಿವಂತರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಜನಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೃಜನಗೊಳಿಸುವ ಬದಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರು: ಪುರಾಣೀಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಆಕಾಶವೇ ದೈವಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಭೂಮಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಹಾಗೂ ಭೂಮಿಗಿಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಲೋಕವಾಯಿತು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಭೂಮಿ ವಿಧೇಯವಾಗತೊಡಗಿತು: ಭೂಮಿಯ ಬದುಕನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಆಕಾಶವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನೆಲೆಯೂರಿತು. ಆದರೆ ಜನಮನಸ್ಸನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕಗೊಳಿಸಿದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಸಾಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಬದಲು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಪೂರಕಗೊಳಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಆಕಾಶಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಯವಿದೆ: ಭಯಮಿಶ್ರಿತ ಗೌರವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತು ಕಡಿದ ಹೌನ ಭೀತಿಯಲ್ಲ, ಮೂಕ ಗೌರವವಲ್ಲ. ನೈತಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಪದರು ಆಕಾಶದ ದೇವರನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಕರೆಯುವುದನ್ನೂ ದೇವರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಳೆ ಬರಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕೆಡುಕನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದೂ ದೇವರನ್ನು ಬೈಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಧನ್ಯತಾ ಭಾವದಿಂದ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿ, ಸ್ವರ್ಗ ತಲುಪಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ತಾವು ನಿಂತು ದೇವರನ್ನೂ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೈವಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಭಯ–ಭಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಒಬ್ಬ ಒಡನಾಡಿಯಂತೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ವರ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ, ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಬೈಯುತ್ತಾರೆ, ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ, ಹೆದರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದೈನಂದಿನ ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ–ಆಕಾಶಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ನುಡಿಸಿರಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣ).

ತುಳುವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ತಾವು ನಿಂತ ನೆಲವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ–ಆಕಾಶಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿರುವ ಮನೋಭಾವವು ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಬರಗೂರು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ತುಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ತುಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯ ವಾಗುತ್ತವೆ. ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ತುಳುವರ ಆರಾಧನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅವರಿಗೆ ದೈವ ದೇವರುಗಳ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಡಿಗೋಪುರಗಳಿಂದಾಚೆಗಿನ ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿಂದೆ ತುಳುವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪಾಡ್ದನಗಳು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲ. ದೈವದ ಸಂಕಥನವಿರುವ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ತುಳುವರ ದೈವಗಳು ಕೂಡಾ ಲೌಕಿಕಪರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜನರನ್ನು ಕೃಷಿಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನುಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವರ್ಗ, ಮೋಕ್ಷಸಂಪಾದನೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಹೇಳುವ ಆಸಕ್ತಿ ದೈವಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಬದುಕಿನ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ತುಳುಜಾನಪದವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತು ಅಲ್ಲ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಬದುಕುವ ವಿಧಾನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಬಹು ಆಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಹು ಮಾದರಿಗಳುಳ್ಳ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು. ಬಹುಸಮುದಾಯಗಳ ಬಹುಮುಖೀ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ಕುರಿತ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾ ಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿರುವ ಜೀವನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನವಿಧಾನ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೇಡು ಒಳಿತು, ಮೇಲು ಕೀಳು ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ- ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಈ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಬಹುಮುಖೀ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾನಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ, ಸಮಾನ ಮನೋಭಾವ , ಸಮಾನ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆಗಳುಳ್ಳ ಹಲವು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೇಸಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜನವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತು ಏಕಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಏಕಾಕೃತಿಯ ಅಪಾಯದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ನಾಶವಾಗಿ ಏಕರೂಪತೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬಹು ಭಾಷೆಗಳು, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಾಶವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷೆ ಒಂದು ಜೀವನಕ್ರಮ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಕರ ಲಾಭಕೋರತನ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಯಂತ್ರಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮಾಂಸಕ್ಕೆ ಸಾಕುವ ಹಾಗೆ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳನ್ನು ಸಂಬಳದ ಆಮಿಷ ತೋರಿಸಿ ದುಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನೀಕರಣಗೊಂಡ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಅಸಮಾನರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದುರ್ಬಲರು ಇನ್ನಷ್ಟು ದುರ್ಬಲ ರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಅಸಹಾಯಕರು ಇನ್ನಷ್ಟು ಅಸಹಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕ ಸುಖಕ್ಕೆ ಜನ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಗಿಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ಗುಲಾಮತನದ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಧ್ರುವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ದುರಂತ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಕೊಳ್ಳುಬಾಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಲೆ ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಬಳಸು ಮತ್ತು ಎಸೆ ಎಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶ : ಇಂತಹ ಒಂದು ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ವ್ಯೂಹವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ಪ್ರೀತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ಇರುತ್ತದೆ. ದಿನನಿತ್ಯ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ ಇರುತ್ತದೆ. ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅಂತರ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಜನಿಂದ ಬಳುವಳಿ ಬಂದದ್ದು ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ಹಿತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೇ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಇಂತಹ ಭಾವಗಳುಳ್ಳ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಧುನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು

ಎದುರಿಸಲು ನೈತಿಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಲು ಸಾಧ್ಯ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೂ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾದರಿ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೂಡಿದರೂ ಅದು ಮುಖ್ಯ. ಸದ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹನೆ, ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಸಮತೋಲನ, ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾವದ್ರವ್ಯಗಳಿವೆ, ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ನೈತಿಕ ಧೋರಣೆಯೂ ಅಡಗಿದೆ. ಬದುಕು, ಬದುಕಗೊಡು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡು ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳುಳ್ಳ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ: ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಈ ಪದ, ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಳಗೆ ನಾವು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದ ಅಥವಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಬದಲಾವಣೆ ಕುರಿತ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಯಗಳ ಮಂಡನೆಗೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೊಳೆಯತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಮುಖಾಮುಖಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ (ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೮, ಸಂಚಿಕೆ೧, ೨೦೦೧ ಸಂಪಾದಕ ಸೊಲ್ಲು) ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತ ಈ ಚಿಂತನೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ.

ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ ಪೊಲಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. (ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ, ದ್ರಾವಿಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ ೧, ಸಂಚಿಕೆ ೨, ೨೦೦೨ ಪು ೨೧೪೩). ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಕೃಷಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೊಲಿ. ಕೆಡ್ಡಸ , ಮನೆ ತುಂಬಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದ್ರಾವಿಡರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಶವೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಕಸುಬೊಂದರ ನಾಶವಲ್ಲ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮವೊಂದರ ನಾಶ. ಬತ್ತದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯನ್ನೋ ತೆಂಗನ್ನೋ ಬೆಳೆದರೆ ಅದು ಭತ್ತದ ಬದಲು ಅಡಿಕೆ, ತೆಂಗು ಸಿಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದರ ನಾಶವೇ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ತೆಂಗು ಬೆಳೆಯುವ ಕಸುಬಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂತಸದ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ಆದ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಹತ್ತು ಹಲವು ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ವ್ಯವಸಾಯವೇ ರೈತಾಪಿ ಜನರ ಧರ್ಮ. ವ್ಯವಸಾಯೋಪಕರಣಗಳು, ವ್ಯವಸಾಯೋತ್ಪನ್ನ (ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯ)ಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಅವರ ದೇವತೆಗಳು. ಅವುಗಳ ಆರಾಧನೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ದೇವತಾರಾಧನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃಷಿ ಕೆಲಸ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ದೈವೀಕಲ್ಪನೆ, ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಆಶಯಗಳು ಒಟ್ಟು ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ (ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ರೈ, ೨೦೦೨, ಪು.೪೩)

ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರನ್ನು ಜಾನಪದದ ಅಧಿಕೃತ ಒಡೆಯರೆಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಇತಿಹಾಸವು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಓದು ಬರಹ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ದೇಶೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಜನರ ಹಾಡುಗಳು, ಕುಣಿತಗಳು, ಇಡಿಯಾಗಿ ಅವರ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರ ಬಲ್ಲ ಜನವರ್ಗದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜನಪದರು ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ, ಭಾವನೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ವಿರೋಧಗಳನ್ನು

ಸಮರ್ಪಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂಠಸ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪಾಡ್ದನಗಳು ಅಥವಾ ಸಂಧಿಗಳು, ಕಬಿತಗಳು, ಕತೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಜನಪದ ಆಟಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಪದೇಶದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಸಂಘರ್ಷ, ಶೋಷಣೆ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವು, ದುಡಿಮೆ, ಕುಟುಂಬ ರಚನೆ- ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ತುಳುವರ ಧೋರಣೆಗಳು ಹಾಡು, ಕತೆ, ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಓದು ಬರಹ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನವೀಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ಕುಣಿತಗಳ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ, ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕುಣಿತಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಬಡತನ, ಹಸಿವು, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ, ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಕೃಷಿಪದ್ಧತಿ ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ನೂರಾರು ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಕಲಾವಿದರು ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಟಿಕಳಂಜದಲ್ಲಿ ಬಡತನದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ, ಮಾರಿ ಓಡಿಸುವ ಆಶಯವಿದೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಯ ಭಾಗವಿದೆ. ಚೆನ್ನುಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತನೆಯ ಸಂಭ್ರಮವಿದೆ, ಸತ್ಯದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಲೋಕಾಪವಾದದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ಕತೆಯಿದೆ, ಸಿದ್ದವೇಷದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತುಳುನಾಡಿನ ನಾಥಪಂಥದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರವಿದೆ. ಪಿಲಿಪಂಜಿ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನವಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕನ್ಯಾಪು ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ಮದುವೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿವರವಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗವು ಇಂತಹ ಮದುವೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಪ್ರಣಯಿಗಳ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಾಗ ಜನಪದರು ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾನವೀಯ ಮುಖವನ್ನು ಕುಣಿತದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ... ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕುಣಿತಗಳು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಅಕ್ಷರಪರಂಪರೆಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅಕ್ಷರಬಲ್ಲ ಜನವರ್ಗದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜನಪದರು ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಕೆ., ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿರಿ, ೨೦೦೩, ೨೩೮, ೨೬೯.) ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿರುವ ಕುಣಿತಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾರುವ ಈ ಕುಣಿತಗಳ ಮಾನವೀಯ ಆಶಯಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ.

ತುಳು ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಕೃಷಿ ಪರಂಪರೆಯ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆ. ದುಡಿಮೆಯ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಜೀವನಾವರ್ತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಲೋಕದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾಶದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಕಾಲದ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳಿವೆ. ಕಬಿತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಕುಣಿತದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಶಯಗಳಿವೆ -ಇಂತಹ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮಾಹಿತಿಗಳುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಬಿತಗಳು ಮತ್ತು ಕುಣಿತದ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ತುಳುವರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ನೆಲ, ದುಡಿಮೆ, ಕುಟುಂಬ, ಕಾಲ, ಸೃಷ್ಟಿ ನಾಶ, ಬೇಟೆ, ಮದುವೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚಿಂತನಕ್ರಮದ ಪ್ರಮುಖ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನ ವಿನ್ಯಾಸವು ಲಿಖಿತ ಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು.ಅಲಿಖಿತವೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವೂ ಆದ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದುದು ಇಂದಿನ ತುರ್ತು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಆಕರಸೂಚಿ

ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಕೆ. ೨೦೦೩
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿರಿ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ. ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (ಸಂ), ೨೦೦೧
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಳೆಸಂಚಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೮ ಸಂಚಿಕೆ ೧
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ (ಪ್ರ.ಸಂ), ೨೦೦೨
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗಾತಿ, ಕನ್ನಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

ವಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ, ೨೦೦೨
ದ್ರಾವಿಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ ೧, ಸಂಚಿಕೆ ೨
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಕೆ. ೨೦೦೧
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿರಿ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನ : ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ

ಡಾ. ಗಣನಾಥ ಎಕ್ಕಾರು

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮತ್ತು ತುಂಬಾ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸರಳವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಂತವನ್ನು ಮೀರಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರ, ದೈಹಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಆಟಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳಂಥ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಆಟ, ಕುಣಿತಗಳಂಥ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೇ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹ ಕಾರ್ಯಗಳು ವಿರಳವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತಿನ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು?[೧]

ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಆಟಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದರೆ ಕಂಬಳ ಮತ್ತು ಕೋಳಿ ಅಂಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದು

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು 'ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳು' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ''ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ 'ಕಂಬಳ ಆಟವೋ ಆಚರಣೆಯೋ' ಎಂಬ ಲೇಖನವು ಗಂಭೀರವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ (೧೯೯೦). ಈ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳ ವಿವರವಾದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಆಟಗಳು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದಿವೆ.[೨] ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವನ ನಡೆಸಲು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಬರ್ನೆಟ್ ಟೇಲರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ''ಮನುಷ್ಯನು ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿ ಗಳಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ, ನಂಬಿಕೆ, ಕಲೆ, ನೀತಿ, ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಎಲ್ಲದರ ಮೊತ್ತವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನಬಹುದು.'' (ಹೆವಿಲ್ಯಾಂಡ್ ೧೯೮೦:೨೯) ಇದರಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ಘಟಕವನ್ನು 'ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ (Cultural Conflict)ದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.[೩]

ಆಟಗಳ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೀತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೀಡಿಯೋ ದಾಖಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವೇ ಸಮರ್ಥವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ವೀಡಿಯೋ ದಾಖಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋಡಿ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ, ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಗಳ ಬಳಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಸಮಗ್ರ ದಾಖಲಾತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದು.

ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಕಾಸರಗೋಡು ಸೇರಿದಂತೆ ಇಡೀ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯವೆಂದು' ಪರಿಗಣಿಸಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಆಟಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಟದ ರಚನೆ ಅಥವಾ ಪಠ್ಯ

ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕದ ರಚನೆಯು ಆ ಘಟಕದ ಸಮಗ್ರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಆಟದ ಸಮಗ್ರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದು ರಚನೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಆಟವನ್ನು ಆಡಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳ ದಾಖಲಾತಿಯ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ 'ಬೃಹತ್ ಮಾಹಿತಿ ಶರೀರ' ರಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ಅದನ್ನು ''ಸಮಗ್ರ ಪಠ್ಯ'' ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಸಮಗ್ರಪಠ್ಯವು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಆಟದ ಸಮಗ್ರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾನಾಂಶಗಳೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನಾಂಶವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಉದಾ :- ಹುಲಿ ದನ ಆಟವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಪುತ್ತೂರು, ಮಂಗಳೂರು, ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ, ಉಡುಪಿ, ಕಾರ್ಕಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಆಟಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು, ಆಟದ ರೀತಿ, ಹಾವ-ಭಾವ, ಮುಖ-ಭಾವ, ಶಾಬ್ದಿಕ ಉದ್ಗಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಸಮಾನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಮಾನಾಂಶಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಹೀಗೆಯೇ ಸಮಾನಾಂಶ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತ್ತಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಹೊಸ ಪಠ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆಟದ ಇಡೀ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಆಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ತಿ ಭಿನ್ನವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಟದ ಕುರಿತಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯ ಒಂದೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಳಪ್ರಕಾರ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಆಟವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದರ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಾಲ, ಪರಿಸರ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಆಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಸಮಗ್ರ ಪಠ್ಯ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಮಗ್ರ ಪಠ್ಯ ಅಥವಾ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಆಟದ ರಚನೆ

	ಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು	ನಂಬಿಕೆ	
ಆಟದ	+	ಐತಿಹ್ಯ	ಆಟದ
ಸಂದರ್ಭ	ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು	ಆಚರಣೆ	ಹೊರಗಿನ
	-------------	ಹೇಳಿಕೆ	ಸಂದರ್ಭ
	ಪ್ರೇಕ್ಷಕ	ಇತ್ಯಾದಿಗಳು	

ಆಡುವ ಕಾಲ + ಪರಿಸರ

ಆಟಗಾರರು ಆಡುವ ಆಟದಲ್ಲಿನ ಮಾತು, ಹಾಡು, ಕೂಗು, ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು: ಮುಖಭಾವ, ನೋಟ, ಹಸ್ತಾಭಿನಯ. ಸ್ಪರ್ಶ, ಭಂಗಿ, ಉಡುಪು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳು. ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು: ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ವರ್ತನೆ, ಉದ್ಗಾರ, ಮಾತುಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಆಟದ ಸಂದರ್ಭ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆಟಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ಆದರೆ ಆ ಆಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಐತಿಹ್ಯ , ಇನ್ನಿತರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಟದ 'ಹೊರಗಿನ ಸಂದರ್ಭ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಪಠ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಆಟದ ರಚನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನ : ಒಂದು ಮಾದರಿ

ಜನಪದ ಆಟವೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನನ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಜನಪದ ಆಟವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಅದು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಆಟವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗಿನ ಅದರ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಆ ಆಟದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಬದುಕು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಟವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಹಲವಾರು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಆಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಹಲವಾರು ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ನೂರಾರು ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ಮನೋರಂಜನೆಯ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಿ ಆಟಗಳು

ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು.[೫] ಇಲ್ಲಿ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಆಟಗಳೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಆಟಗಳು ಎಂದರ್ಥ. ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಿ ಆಟಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋರಂಜನೆಯ ಆಟಗಳೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮನೋರಂಜನೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮನೋರಂಜನೆ ಆಟಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಿ ಆಟಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಗುರುತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ತೀರಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಲವಾರು ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಜನಪದ ಆಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಟವನ್ನು ಯಾವುದೇ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ, ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಗಿರುವ ಕಾಗೆ – ಗಿಳಿ ಆಟವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ ಆಟ

'ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ' ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಇದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ, ಉಬ್ಬಿದ ಕಡ್ಯ (ಉಗುಳುವ ಪಾತ್ರೆ) ಎಂಜಲು ಕುಪ್ಪಿ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ 'ಕೊರ್ರ-ಭಟ್ರ' ಆಟ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿ

ಕೆಲವು ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ ಆಟವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಆಟ ಆಡುವುದೆಂಬುದಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದು ಆಟ ಆಡಲು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರು ವರ್ಷದಿಂದ ಹದಿಮೂರು ವರ್ಷದವರೆಗಿನ ಮಕ್ಕಳು ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಹದಿಮೂರು ವರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಯಸ್ಸಿನ ಮಕ್ಕಳು ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಿದ್ದು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಹುಡುಗರು ಹುಡುಗಿಯರು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವುದಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೂ ಆಟವಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಆಟದ ಮೊದಲು ಮಾಡುವ ಉದ್ಗಾರಗಳಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಗೆಯಾಗಲು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಲ್ಲಾ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವುದು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭ

ಮಕ್ಕಳು ಆಟವಾಡಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಕಾಗೆ ಗಿಳಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಬೆರಳುಗಳ ವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಬಗ್ಗಿಸಿ ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಉಗುಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಉಗುಳು ಬೆರಳಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಅವರು 'ಕಾಗೆ' ಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಗುಳು ಬೆರಳಿಗೆ ಬೀಳದೆ ನೇರವಾಗಿ ಬೆರಳಿನ ಮಧ್ಯೆ ಹಾಯ್ದು ಹೋದರೆ 'ಗಿಳಿ' ಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ನಡೆಯುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೂ ಜನರು ಭಾಗವಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಾಗೆ ಗಿಳಿ ಆಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಅತೀ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪೆಂದರೆ ೨೩ ಆಟಗಾರರದ್ದಾಗಿದೆ. ಅತೀ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರು ಆಟಗಾರರದ್ದಾಗಿದೆ. ಬೆರಳನ್ನು ಮಡಚುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬೆರಳನ್ನಾದರೂ ಹೆಬ್ಬೆರಳಿನೊಂದಿಗೆ ಮಡಚಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಬ್ಬೆರಳು ಮತ್ತು ತೋರುಬೆರಳನ್ನು ವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಮಡಚುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ಬೆರಳುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾಗೆ – ಗಿಳಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ನಡೆದ ಬಳಿಕ ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಗಿಳಿಗಳು ಕಾಗೆಗಳಿಂದ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಗೆಗಳು ಗಿಳಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವೇ ಇದೆ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಆಟಗಾರರು ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗಿಳಿಯಾದ ಮಕ್ಕಳು, ಕಾಗೆಯಾದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುವುದು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಗೆಗಳಾದ ಆಟಗಾರರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಾಟ ಮುಂದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದರೂ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಗೆಗಳು ಮಾಡುವುದಿದೆ. ಆಟದ ಮುಂದಿನ ಹಂತ 'ಮುಟ್ಟಾಟ' ಇಲ್ಲಿ ಕಾಗೆಗಳು ಗಿಳಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತವೆ ''ನಿಮ್ಮನ್ನು ನಿಂತರೆ ಮುಟ್ಟಲೆ, ಕುಳಿತರೆ ಮುಟ್ಟಲೆ'' ಇಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಗಳು ಒಂದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಕುಳಿತರೆ ಮುಟ್ಟಿರಿ' ಎಂಬುದನ್ನ ಗಿಳಿಗಳು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿಂತಾಗ ಮುಟ್ಟುವುದು ಸುಲಭ. ಹೀಗೆ ಆಯ್ಕೆ

ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಗಿಳಿಗಳನ್ನು ಕಾಗೆಗಳು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಅವು ಕಾಗೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಗಿಳಿಗಳು ಕಾಗೆಗಳಾಗುವವರೆಗೆ ಆಟ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಎಲ್ಲಾ ಗಿಳಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಕಾಗೆಗಳು ಅಶಕ್ತವಾದರೆ ಅವು ಸೋಲನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಆಟ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಗೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಗಿಳಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕಾಗೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದು ಗಿಳಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ತುಂಬಾ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಗಿಳಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶಾಲವಾದ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವುದಾದರೂ ಕೆಲವು ಆಟಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಗಳು ಓಡಬಹುದಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಮೇರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೇರೆಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಟದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಕಾಗೆ – ಗಿಳಿ ಆಟವು ತೀರಾ ಸರಳವಾದ ಆಟವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಅತೀ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಆಟವಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಈ ಆಟವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸರಳ ಆಟದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಮಾಜದ ರಚನೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಈ ಆಟವು ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟದ ಮೂಲಕ ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾಗೆ –ಗಿಳಿ ಆಟ ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಕಾಗೆ–ಗಿಳಿ ಆಟದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಬೇಕಾದರೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ತುಳುನಾಡಿನ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದರೆ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಹಲವಾರು ಜಾತಿಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿವೆ. ಈ ವರ್ಣವಿಭಜನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅವರವರ ವೃತ್ತಿವಿಚಾರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಸಾರಸ್ವತರು, ಜೈನರು, ಬಂಟರು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಶ್ರಮದ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು, ಬಂಟರು ಮತ್ತು ಜೈನರು ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಜಾತಿಯವರು ಈ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯ ಅಮಾನವೀಯ ರೂಪವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇದೆ. ಮೈಯ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹರಿಜನ – ಗಿರಿಜನರು ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಗೆ– ಗಿಳಿ ಆಟವು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸು ತ್ತದೆ. ಎರಡು, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಜನರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪಕವಾಗಿಯೂ ಆಟವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು :

ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ರೂಪಕವಾಗಿ ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿ

ಕಾಗೆ–ಗಿಳಿ ಆಟವು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿಯ ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಥವಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಕಾಗೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

೧. ಕಾಗೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು, ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಅಥವಾ ಕಾಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಬರಬೇಕು ಇದನ್ನು ಇಂದೂ ಜನರು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ.
೨. ಕಾಗೆ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡಬಾರದು. ನೋಡಿದರೆ ಅಮಂಗಳವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.
೩. ಉತ್ತರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಗೆಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಕಾಗೆಯು ಈ ಅನ್ನವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕವಷ್ಟೇ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು. ಸತ್ತವರು ಕಾಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.
೪. ಕಾಗೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಗಿದರೆ ಮರಣದ ವಾರ್ತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.

೫. ಕಾಗೆಯ ರತಿಕ್ರೀಡೆ ನೋಡಿದರೆ ಮರಣ ಸನ್ನಿಹಿತ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.

೬. ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕಾಗೆ ಬರಬಾರದು.

೭. ಹೆಂಗಸರ ಮುಟ್ಟಿನ ದಿನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ''ಕಾಗೆ ಮುಟ್ಟಿದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಕಾಗೆಯ ಕುರಿತಾದ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಂದು ಜನರು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಆಚರಣೆಯು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಾಗೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಗೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು. ಕಾಗೆಯನ್ನು ನೋಡಬಾರದು, ಕಾಗೆ ಸತ್ತವರಿಗೆ ಸಮಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕಾಗೆಯ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಕೂಗು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅದರ ನೇರವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಜನರಿಗಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾಭಾವನೆ ಜನರಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಗಿಳಿಯ ಕುರಿತಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ

ಗಿಳಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಪನಂಬಿಕೆಗಳಿಲ್ಲ. ಗಿಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಮನೆಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಗಿಳಿ ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಗಿಳಿಯನ್ನು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಗಿಳಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಮತ್ತು ಗೌರವ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಗಿಳಿಯ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕರ್ಷಕ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಗಿಳಿ ಮತ್ತು ಕಾಗೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ ಆಟವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ ಆಟ

ತುಳುನಾಡಿನ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕುಂದಾಪುರ ಮತ್ತು ಉಡುಪಿಯ ಕಡೆ ಈ ಆಟವನ್ನು 'ಕೊರ್ರ-ಭಟ್ರ ಆಟ' ಅಥವಾ 'ಕೊರಗರ ಆಟ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಎಂಜಲುಕುಪ್ಪಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಈ ಆಟಕ್ಕಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊರಗ ಮತ್ತು ಭಟ್ರು ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎರಡು ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ಈ ಆಟವನ್ನು ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ ಎಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾಗೆಯ ಕುರಿತಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಗೆಯ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರ ಕುರಿತಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಿ ಕಾಗೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಮತ್ತು ನೋಡಿದರೆ ಅಪಶಕುನವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಈ ಜನರ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಣ್ಣ, ಶರೀರ, ವೃತ್ತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಗೆಯು ತನ್ನ ಬಣ್ಣ, ರೂಪ ಮತ್ತು ಅನುಸ್ವಾದಕತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಹೀನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬರಲು ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಗೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಆಟವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಯು ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಗಿಳಿಯ ಬಣ್ಣ, ಶರೀರ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಕತೆಯ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ವಿಭಜನೆಗಿಂತಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಎಂಬ ವಿಭಜನೆಯು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಶೂದ್ರರಾಗಿದ್ದರೂ ಜೈನರು, ಬಂಟರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಜಾತಿಯ ಜನರು ಕೆಳವರ್ಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲೂ ಆಂತರಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವುದಾದರೂ ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿ ಈ ಎರಡು ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಟದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಆಟಗಾರನು ಒಂದು ರಂಜನೀಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿ ಕೇವಲ ವಾಸ್ತವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿರದೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು

ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ''ಎಂಜಲುಕುಪ್ಪಿ'' ಎಂಬ ಹೆಸರಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಎಂಜಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪದವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಉಗುಳಬಾರದು ಮತ್ತು ಉಗುಳುವುದಕ್ಕೆ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಎಂಜಲು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲೂ ಉಗುಳುವಾಗ ಎಂಜಲು ಬೆರಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರೆ ಕಾಗೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎಂಜಲು ಬೆರಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ಗಿಳಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿಯ ನಿರ್ಧಾರ ಎಂಜಲಿನ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲೂ 'ಎಂಜಲು' ಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಣ್ಣ, ಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಜಾತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು. ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಗಿಳಿ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಟದ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸಂಧೇಶವನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಡಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಗೆ – ಗಿಳಿ ಆಟವು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಡುವ ಸಮರ್ಥ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಾಗೆ-ಗಿಳಿ ಆಟ

ಇಲ್ಲಿ ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿ ಆಟವು ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಾದರೂ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಕ್ರೀಡೆಗಳಾದ ಕಂಬುಲ, ಚೆಂಡಾಟ, ಕೋಳಿ ಅಂಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿ ಆಟದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಈ ಆಟವು ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ, ಆಡುವ ಮೊದಲು ಒಂದು ಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಆಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಆಟಗಾರರು ಸಮಾನರು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಗೆ ಅಥವಾ ಗಿಳಿಯಾಗುವ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಉಗುಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಗೆ ಅಥವಾ ಗಿಳಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾನವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಗುಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅಸಮಾನ-ಸಮಾನಗಳೆರಡನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಅವಕಾಶಗಳಿದ್ದರೂ ಬಣ್ಣ, ಜ್ಞಾನ, ವೃತ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಸಮಾನ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಈ ಆಟವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಆಟದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾಗೆ ಗಿಳಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಗಿಳಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟದಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಯನ್ನು ಕಾಗೆ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಗಿಳಿಯು ಕಾಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಗೆಗೆ ಗಿಳಿಯಾಗುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಆಟದಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಪಡೆದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಾದರೂ ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿಯಂಥ ಆಟದ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಾಗೆಯಾಗಿಸಿ ತೃಪ್ತಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಒಂದು ಅಣಕು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿಯಾಟವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಆಟವು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಡುವುದಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜೀವನ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆಟಗಳಂಥ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಸಂವಹನ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆಟದ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತರಬೇತು ಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪುರೋಗಾಮಿ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿಯಂಥ ಆಟಗಳು ಹೇಗೆ ಜೀವನ ವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಆಟಗಳು ಸಂವಹನ ಮಾಡುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಗೆ- ಗಿಳಿ ಆಟದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ

ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿವೆ. ಮನೋರಂಜನೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಆಟಗಳಿಗಿವೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಂಥ ಜೀವನ ವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಟಗಳು ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲವು ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇಂದರೆ,

೧.೧ ಡಾ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ -ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ)

೧.೨ ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ - ಜನಪದ ಆಟಗಳು: ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ಸತ್ಯನಾಥ ಟಿ.ಎಸ್. ೧೯೮೮-೮೨-೧೦೦)

೧.೩ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ - ದೇಶಿವಾದ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಆಟಗಳು (ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೯೦-ಪು.೭೨-೮೯)

೧.೪ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಜನಪದ ಆಟಗಳು (ಸಂ. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೯೦) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೨. ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಎ.ಎಲ್. ಕ್ರೋಬರ್ ಮತ್ತು ಕ್ಲಡ್‌ಕೂಕನ್ ಎಂಬ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನೀಡಿಗ ನೂರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೩. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶ' ಅಥವಾ 'ಉತ್ಪಾದನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಉದಾ - ಧರ್ಮ, ರಾಜಕೀಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಹಾಡು, ಕುಣಿತ, ಆಟ ..... ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಘಟಕವಾಗಿದೆ. ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗೆ ಹಳೆ ಘಟಕವು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

೪. ....To survive, a culture must satisfied basic need of those who live by its rules, provide for its own community, and provide an ordinary existance for the member of a society. (W.a. Havi land 1980-28)

೫. 'ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಆಟಗಳು' ಎಂಬ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೧೮೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಆಟಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಆಟಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಆಡುವ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು; ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿ ಪಡೆದ (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ನಿಬಂಧ.

೨. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೦ : ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ; ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ (ದ.ಕ.)

೩. ಸತ್ಯನಾಥ ಟಿ.ಎಸ್. ೧೯೮೮ : ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು: ಶಾರದ ಪ್ರಕಾಶನ ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪. ಗಣನಾಥ ಎಕ್ಕಾರು, ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದ ಆಟಗಳು; ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ.

೫. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. (ಸಂ) ೧೯೯೦. ಜನಪದ ಆಟಗಳು: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ,ಬೆಂಗಳೂರು

೬. Edmund Leach, 1979 : Levi Strauss; (Ed) Frank Kermode Wallian Collian and Co., Ltd., Glasgow Great Britain.

೭. John Sturrock, 1986 : Structurlism : Paladin Grafton Books.

೮. William A. Haviland, 1980 : Cultural Antropology ; Ray Ashton Library of congress in publication data U.S.A.

ಜನಪದ ಗೀತೆ

ಡಾ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ

ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು–ಮಾನವ ಚೇತನಗಳ ನಡುವಣ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ, ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ಜೀವನಪೂರ್ತಿ ಹಂಬಲಿಸಿ ಹಣ್ಣಾಗುತ್ತಾ ನಡೆದ ತುಂಬು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜನಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟು ಬದುಕನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ತೀವ್ರ ಆಶಾವಾದದ, ಅಲ್ಲಿನ ಸೋಲುಗಳನ್ನೇ ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕನಸುಗಳ, ಹಲವು ಹತ್ತು ದುರಂತಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಬೇಕುಗಳ ಪಟ್ಟಿಯ ಕೊನೆಗಾಣದ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವೈವಿಧ್ಯ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಈ ಹಾಡುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ನೋವು, ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಜನವರ್ಗವೊಂದರ ಆವರಣದಲ್ಲಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿವರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕರವೂ, ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳ ಹಲವಾರು ವಿಕಾರಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿಸುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಭೇದ ನೀತಿಯೂ ಫಲವತ್ತಾದ ನೆಲೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಗಂಡಿನ ಚಿಂತನೆ, ಆಶಯಗಳಷ್ಟೇ ಈ ತನಕ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ಅದು ಅಲ್ಲಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾದ ಹಕ್ಕು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನೇ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರಾಳವಾದ ಅನಿಸಿಕೆ, ಲವಲವಿಕೆಗಳಿಗೆ ಜಾಗ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಲೇ ನಾನಾ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಒರಟು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾ ಬಂದ ಮೂಕ ಜನವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಬವಣೆ, ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಎರಕ ಹೊಯ್ಯುತ್ತಾ ಅದನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿದ್ದುತ್ತಾ, ತೂಗುತ್ತಾ, ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾ, ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುತ್ತಾ ಸಾಗಿಬಂದ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಪೂರ್ಣ ದೀರ್ಘ ಕಥನ ಜಾನಪದದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಐದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮಾತು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳ ಹಿಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಸ್ತ್ರೀಸಮೂಹ ಕೂಡ ತನ್ನ ಎದೆಯಾಳದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅಮೂಲ್ಯ ಭಂಡಾರದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊಡೆದು ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಾಣುವ, ಸಾಧ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಗಟ್ಟಿತನಕ್ಕೆ

ಆದರಿಂದ ಅಗತ್ಯ ನೆರವು ಪಡೆಯುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೊಡಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಟೀ ಕೇರೀಲಿ ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ
ಮಾತನಾಡೇನಂದ್ರೆ ಮನೆ ದೂರ। ಸಂಗಾತಿ
ನೀ ರಾತ್ರೇಗೆ ಬಾರೆ ಸಪನಾಕೆ.
ನನ್ನ ಸಂಗಾತಿ ಬನ್ನೂರ್ ಬಣಜಗಿತ್ತಿ
ಪುಣ್ಣೆಸ್ತ್ರೆಗಾತಿ ಪುರುಷರ। ಮಂಡೇಮ್ಯಾಲೆ
ನನ್ನ ಚಿಂತೇಲೆ ಪೊರಗವಳೆ.

ಈ ಎರಡು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನಕ್ರಮದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಗೀತೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು

ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲೇ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವ ಪಕ್ಕದ ಕೇರಿಯ ಗೆಳತಿಯೊಬ್ಬಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದುಗುಡವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಹಗುರಾಗುವ ಅತೀವ ತವಕದಲ್ಲಿರುವವಳಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂಚಿನ ಕೇರಿಯ ಗೆಳತಿಯ ಮನೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತುಂಬಾ ಹತ್ತಿರದ, ಬಹುಶಃ ಕಾಲುನಡಿಗೆಯ ಅಂತರದಲ್ಲಿರುವುದು (ಈಗ ಈಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ವಾತಾವರಣವು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಟ್ಟ ಚಾಳಿಯಿಂದ. ಅದರ ಸಂತೃಪ್ತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ) ದೂರವೇ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳ ನಡುವಣ ಉಳಿದ ಎಷ್ಟೋ ಕಂದರಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ನೋವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಧಾನೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಹಾತೊರೆಯುವ ಜೀವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಅಡ್ಡಿ ಕೂಡ ಭಯಂಕರವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ, ಮೂಲತಃ ದುಃಖ ಮೂಲವಾದ, ಯಾರನ್ನೂ ದೂಷಿಸದ, ಅತ್ಯಂತ ತಣ್ಣನೆಯ ನೋವು-ಪದೇ ಪದೇ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟು, ಸೋಲನ್ನೇ ಉಂಡುಟ್ಟುಹೊದೆಯಬೇಕಾದ ಕ್ರೂರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನಂಥ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯ ಏಕೈಕ ನಿಲುಗಡೆಯ ತಾಣವನ್ನು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ಮೊದಲ ತ್ರಿಪದಿಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ನೀರವ ರಾತ್ರಿಯ ಕಗ್ಗತ್ತಲಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅರಳುವ ಅರ್ಧ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಅರ್ಧ ಮೈಮರವಿನ, ಎಲ್ಲ ಬಯಕೆಗಳೂ ತಪ್ಪದೆ ಹಣ್ಣಾಗುವ ಸಂಭವವುಳ್ಳ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯ ಸಂಗಾತಿಯಾದವಳು ಈಗ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದೆಂಬ ಅನಿಸಿಕೆ ಮೇಲೇಳುತ್ತದೆ. "ಅಬಲಾವೃಂದ ಸಮ ಸುಖದುಃಖಿಗಳು, "ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನಂಥದೇ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲೇ ಮುಳುಗಿರುವ ಗೆಳತಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಕೆ ಕುಡಿಯೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದ್ದ, ಅರಳಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ, ಎಲ್ಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಹೊಡೆದಟ್ಟಿ ಇನ್ನಿತರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಜೋಡಿಯಾಗಿ ಅಲೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ, ಬೇಕೆಂದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಗಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಯ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೋಲೆಗಳೂ ತನ್ನನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಕೊರಳು ನೀಡಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಜನರು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ದೈಹಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರೂ, ಮೊಲೆಮುಡಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳೊಡನೆ ಸಮಾನತೆ, ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು, ಗಂಡಿನೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮುತ್ತಿತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣವೂ, ಏಕಮುಖವೂ, ಉಪಾಧಿಗ್ರಸ್ತವೂ ಆಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಂತಾನೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವೀಗ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಎಡರು-ತೊಡರು ನೋವು ನಿರಾಶೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಎಂಥ ಇಕ್ಕಟ್ಟಲ್ಲೂ ಮಾನವ ಚೇತನ ತಾನೇನಾಗಬೇಕು, ತನಗೇನು ಬೇಕು ಅನ್ನುವ ತೀವ್ರ ಆಶಯಗಳಿಗಾಗಿ ತುಡಿಯುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು, ಆಗಾಗ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂಬೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೊತ್ತು, ಹೆತ್ತು, ಸಾಕಿ, ಮುದ್ದಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳ ಹಲವಾರು ಮುಖಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಹಲವಾರು ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು 'ಲಾಲಿ', 'ಜೋಗುಳ', 'ನಿದ್ದೆಪದ' ಹಾಗೂ 'ತೊಟ್ಟಿಲ ಪದ' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡಿ, ಆಡಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಆಟಪಾಟಗಳಿಂದ ಆನಂದಗೊಂಡ ತಾಯಿ ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುತ್ತಾ ರಾಗವಾಗಿ ತನ್ನ ಕಂದನ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಆಡಿ ಬಾ ನನ್ನ ಕಂದ ಅಂಗಾಲ ತೊಳದೇನು
ತೆಂಗೀನ ಕಾಯ ತಿಳಿನೀರ। ತಕ್ಕೊಂಡು
ಬಂಗಾರ ಪಾದ ತೊಳದೇನು

ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುತ್ತಾ ಹಾಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಲಗಿಸುವ ಲಾಲಿ ಪದಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಣ್ಣಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆಡಿಸಲು ಬಳಸುವ 'ದೂರಿಪದ'ಗಳು ಕೂಡ ಇವೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತೊಡೆ, ಮಂಡಿ ಅಥವಾ ಪಾದದ ಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಿ ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಮುಂದಕ್ಕೂ ಮೆಲ್ಲಗೆ ತೂಗಾಡಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುವ ಪದಗಳು ಇವೆ. ಕಿವಿಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ ನಾದದ ಇಂಪು ಮತ್ತು ಆ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವ ಅಣ್ಣ, ಅಪ್ಪ, ಒಂದು, ಎರಡು, ನೀನು, ನಾನು ಮುಂತಾದ ಪರಿಚಿತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಕುತೂಹಲದಲ್ಲಿ ಮಗುವಿನ ಮನಸ್ಸು ಅರಳುತ್ತದೆ.

ದೂರಿ ದೂರಿ ದುಕ್ಕಲಮ್ಮ
ನಿನಗೆ ಎಷ್ಟು ಮಕ್ಕಳಮ್ಮ?
ದೂರಿ ದೂರಿ ದುಕ್ಕಲಮ್ಮ
ಕೇರಿ ಕೇರಿ ತಿರುಗುಳಮ್ಮ
ದೂರಿ ಆಡೂಕೆ ಹೋಗಿ ದೂರಿ ದೂರಿ
ಅವಳು ದೂರಾನೆ ತಂದ್ಲು ದೂರಿ ದೂರಿ
ಯಾರ‍್ಯಾರ‍್ಗೆ ತಂದ್ಲು ದೂರಿ ದೂರಿ
ಅವ್ವಪ್ಪನ್ಗೆ ತಂದ್ಲು ದೂರಿ ದೂರಿ
ಅವಳೇಳೇಳು ಬಳಗಾಕೆ ತಂದ್ಲು ದೂರಿ ದೂರಿ.

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳು ಮನ ರಂಜನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಳೆಯ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುತರುತ್ತವೆ. ನಾನಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದ ಬದುಕಿನ ಪೂರ್ಣ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೇರಳ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ಈ ತೊದಲು ಮಕ್ಕಳ ಕಾವ್ಯ, ವಯಸ್ಕರು ಮತ್ತು ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳು ಕಟ್ಟಿ ಸೇರಿಸಿದ ಪ್ರಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಶಾಲೆಯ ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರಾಸಗಳು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಬರಡಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿತ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕೂಡೆ ಆಡುವ ಮನಸ್ಸಿನ ದೊಡ್ಡವರು ಕಟ್ಟಿದ ಪ್ರಾಸಗಳು ಬಹುಪಾಲು ರಂಜನೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಸವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು, ಅರ್ಥ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ವಸ್ತು, ರಚನೆ, ನಾದಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಕಡಿಮೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಕ್ಕಳು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪದ್ಯಗಳು ತಮಾಷೆ ಮತ್ತು ಚಮತ್ಕಾರದ ಭರದಲ್ಲಿ ಆದ ರಚನೆಗಳು. ಆಟದ ಬಯಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಅನೇಕ ಸಲ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಪದಪುಂಜಗಳ ಪ್ರಾಸದ ಗೀಳಿನ ಜೋಡಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾದದ ಮಾಧುರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಚಮಕು, ನಾಟಕೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಕಥನ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪದ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಇವೆ.

ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ಬೀಸುವಾಗ, ನಾಟಿ ಹಾಕುವಾಗ, ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ದುಡಿಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಾಡುವವರು ಮತ್ತು ಕೇಳುವವರಿಗೆ ತಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರಮದ ಕೆಲಸ ಅರಿವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಡುಗಳು ಕೂಡ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರು, ಭಕ್ತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ, ತವರಿನವರು, ರಕ್ತಸಂಬಂಧ, ಗೆಳೆತನ, ನೋವು-ನಲಿವುಗಳು, ಪ್ರೇಮ, ದುರಂತಮಯ ಬದುಕು-ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಹನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇಂಪಾಗಿ ಹಾಡುವ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಸಾಲು ಮತ್ತು ಪದಪುಂಜಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಹಾಡುಗಳು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿವೆ. ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯಕರವಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರಬಹುದಾದ ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಾಗ ಮೂಗು ಮುರಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆದ ಅಪಾಯದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುವುದು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನತೆಯ ಅದರಲ್ಲೂ ಗಂಡಸಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕಾಲ ನೂಕುತ್ತಾ ಬಂದ ಹೆಂಗಸರ ಅನುಭವದ ಸಂಪತ್ತು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದಾಯಕವಾದ ಸರಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕರ್ನಾಟಕವು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದ್ದು ನಾನಾ ಬಗೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಅರಬ್ಬೀಸಮುದ್ರ, ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕರಾವಳಿ ಸಮುದ್ರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿದ ಮಲೆನಾಡು, ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳ ನಡುವಣ ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಜನಗಳ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಕೊಡವ, ತುಳು ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತು ಕೂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆವರಣದ ಒಳಗೇ ಅರಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರವು ಮೂಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ನಿತ್ಯವೂ ನೆರವಾಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಭಾವವು ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ,

ಆಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ, ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಳೆರಾಯ ಮತ್ತು ಉಳುವ ಬಸವಣ್ಣ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ದೈವಗಳು. ಬೀಸುವ ರಾಗಿಕಲ್ಲು ಕೂಡ ಪವಿತ್ರವಾದುದಲ್ಲವೇನು?

ಏಳುತಲೆ ಎದ್ದು ಯಾರ್ಯಾರ ನೆನೆದೇವು
ಎಳ್ಳುಜೀರಿಗೆ ಬೆಳೆಯೋಳ : ಭೂಮಿತಾಯ
ನಾವೆಲ್ಲಕೆ ಮೊದಲು ನೆನೆದೇವೆ
ಕಲ್ಲಮ್ಮ ತಾಯಿ ಮೆಲ್ಲಮ್ಮ ರಾಗೀಯ
ಜಲ್ಲ ಜಲ್ಲಾನೆ ಉದುರಮ್ಮ : ನಮ್ಮನೆ
ಬೆಲ್ಲದಾರತಿಯ ಬೆಳಗೇವು.

ಭಕ್ತಮನಸ್ಸು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹಗುರವಾಗುವ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ನಯ, ನಾಜೂಕು, ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ತಾವು ಉಡುವ ಸೀರೆ ದೇವತೆಗೆ ಉಡಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊಟವೂ ಅದೇ. ಕುರಿಕೋಳಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ರಕ್ತ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಮಾಂಸದ ಎಡೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಮರಿಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಜನತೆಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ದೇವರುಗಳು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾರದಂತಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಹಾಡು, ವೈಭವ, ಹರಕೆ, ಕೊಂಡಾಟ–ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹರಿದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಒಂದಾಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಎಲ್ಲರೂ ಆನಂದದ ಹುಡುಕಾಟವೆನ್ನುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಶಾರೀರಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಳಾಗಿರುವ ಕಾರಣವೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಯಿತು. ಅನುಭವದ ವಲಯ ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುವ ಸತ್ಯ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಗಂಡಿಗೆ ಇರುವಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಒದಗಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಮಾತುಗಳ ರೂಪ ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಈ ಮಿತಿಗಳ ಒಳಗೂ ತನ್ನನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾಳೆ, ಹೆಣ್ಣು ದೊಡ್ಡವಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೇ ತನ್ನ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಯಸುವ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋದಮೇಲಂತೂ ತವರು ಮನಸ್ಸಿನ ಅದಮ್ಯ ಬಯಕೆಯಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆದು ಕೊಡುವಾಗ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಕಳಿಸುವಾಗ ಕಣ್ಣೀರು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದ– ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ, ತಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮರೆಯದ ಚಿತ್ರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಾಯಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈಕೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ತಂಗಾಳಿ ತೀಡಿದರ ತಂಗಳ ಬಿಸಿಯಾಯ್ತು
ಗಂಗಾದೇವಿ ನನ್ನ ಹಡದವ್ವ : ನೆನೆದರ
ಮಾಸಿದ ತಲೆಯು ಮಡಿಯಾಯ್ತು

ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲೂ ಗುಂಪು ಗುಂಪಾಗಿ ಸೇರಿದ ಹೆಂಗಸರು ಪದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಸೋಬಾನದ ಪದಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಾರದ ಮದುವೆಯೂ ಇದ್ದ ಕಾಲ ಇತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಊರೇ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಬಂಧುಗಳು, ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳು, ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು, ಬೇಕಾದವರು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸೇರಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು. ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯ ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಹೆಂಗಸರು ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಸ್ತ್ರದ ನೀರು ತರುವುದು, ಗಂಗೆಯ ಬಳಿ ಕಳಸ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭತ್ತ ಕುಟ್ಟುವುದು, ವೀಳೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡುವುದು, ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕರೆದು ವೀಳ್ಯ ನೀಡುವುದು, ಹಸೆ, ಬರೆಯುವಿಕೆ, ಹಸೆಗೆ ಕರೆಯುವುದು, ಅರಶಿನದ ಸಿದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿರುವುದು, ಅರಿಶಿನದ ಎಣ್ಣೆ ಇಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಮಜ್ಜನ ಮಾಡಿಸುವುದು, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಆಗಮನ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಡಿಲು ತುಂಬುವಿಕೆ, ಧಾರೆ, ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ, ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳನ್ನು ಜರಿಯುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರನ್ನು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಜರಿಯುವುದು, ಬೂವ ಇಕ್ಕುವಿಕೆ, ಎಂಜಲು ತೆಗೆಯುವಿಕೆ, ಗಂಧದ ಹುಡಿ ಎಸೆದಾಡುವುದು, ನಾನಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಸೇಸೆ ಇಡುವುದು, ಬಾಗಿಲು ತಡೆಯುವುದು, ಹೆಣ್ಣು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು, ತವರುಬಿಡುವ ಹೆಣ್ಣು ಕಂಡು ಅಪ್ಪ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಅಳುವುದು, ಓಕಳಿ ಆಡುವುದು, ಸೊಸಿ ಮರಕ್ಕೆ ನೀರು ಹೊಯ್ಯುವುದು– ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಬಂಧದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬತ್ತಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಒನಕೆಯ

ಸದ್ದಿನ ಲಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಗಂಡಸರು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿರುವ ಪದಗಳು ಕೂಡ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಕೋಲಾಟ, ಅಂಟಿಗೆ-ಪಂಟಿಗೆ, ಮೊಹರಂ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳ ಜತೆಗೆ ರಂಗದ ಪದಗಳು, ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು, ಹಂತಿಯ ಪದಗಳು-ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಿತ ಉಂಟು. ತಾಳಲಯಬದ್ಧವಾದ ಸಾಲುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ಪದಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಗಂಡಸರುಗಳಿಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಅನೇಕ ಸಲ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವ, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಪದಪುಂಜಗಳಲ್ಲಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ವಿಂಗಡಣೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಕಂಸಾಳೆಯವರು, ನೀಲಗಾರರು, ಗೊರವರು, ಗಣೆಯವರು, ಚೌಡಿಕೆಯವರು ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೇರಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬಯಲಾಟಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಪಾಲು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಗಾದೆ, ಕಥೆ, ಒಗಟು, ಬೈಗುಳ, ಪಡೆನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ಪಾಲು ಸಮಸಮನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕಲೆ-ಕೋಲಾಟ. ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬೇಸಿಗೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳದಿಂಗಳ ರಾತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗೆಜ್ಜೆಯ ಕಾಲಿನ ಸದ್ದಿನೊಡನೆ ತಾಳ ದಮ್ಮಡಿಗಳ ಗತ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೋಲಾಟದ ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಡುರಾತ್ರಿ ಕಳೆದರೂ ಕೋಲಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಹತ್ತು ಬಗೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕೋಲಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಉಯ್ಯಾಲೆ ಕೋಲು, ಬಾಗ್ಗೋಲು, ಹರಿಗೋಲು, ತೇರುಗೋಲು, ಜೋಡ್ಗೋಲು, ಜಡೆಕೋಲು, ದಂಡೆಕೋಲು, ಸುತ್ಕೋಲು, ನೀಲ್ಕೋಲು, ಕೊರವಂಜಿ ಕೋಲು-ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಬಗೆ ಉಂಟು. ಈ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಕುಣಿತ, ಕೋಲು ಹೊಡೆಯುವ ವಿಧಾನ, ಪದಗಳ ಲಯಧಾಟಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕೋಲಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹೆಮ್ಮೆ ಈ ಜನಕ್ಕೆ. ಅದರ ಮಹತ್ವ ಕುರಿತು ತಾವೇ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಕೂಡಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಧಾಟಿಯ ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.''ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಬರೆದ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡ ಇವೆ. ''ನುಚ್ಚಾಯ್ತು ನೀರ ಹೊಳೆಯಾಗೆ'' ಎನ್ನುವ ಕಥನ ಗೀತೆ ಈ ಬಗೆಯದು. ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ನಾಯಕಿ ಸೇರಿ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಕೊಡಬಹುದಾದ ತೊಂದರೆಗಳ್ಯಾವುದನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತಮ್ಮ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬರುವ ಯಾವುದೇ ವಿಪತ್ತನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಸಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಗಟ್ಟಿಮನಸ್ಸನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸಪ್ಪಿಗಂತ ನೀನು ಬಾರೆ
ಸೌದಿಗಿಂತ ನಾನು ಬತ್ತೀನಿ
ದಾರಿ ಸೇರಿ ಬೇರೆ ಹೋಗೋಣ – ಸುಮಾನುಗಾತಿ
ದಾರಿ ಸೇರಿ ಬೇರೆ ಹೋಗೋಣ
ಹೊಳೆಯ ದಡದಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಕಟ್ಟೋಣ – ಸುಮಾನುಗಾರ
ಹೊಳೆಯು ಬಂದರೆ ತೇಲಿ ಹೋಗೋಣಾ.

ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ, ಗೌರಿ ಮತ್ತು ಶಿವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ದೀವಳಿಗೆಗೆ ತಂಗಿಯನ್ನು ಕರೆತರಲು ಬಂದು ಆಕೆಯ ಮೈಮೇಲಿನ ಒಡವೆಗಳಿಗೆ ಆಸೆಪಟ್ಟ ಅಣ್ಣನ ಕಥೆ ಇದೆ. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಂದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ತಂಗಿಯನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಕಾಮಿಸಲು ಹೋದವನ ಕಥೆ ಕೂಡಾ ಬರುತ್ತವೆ. ಅರ್ಜುನ, ಹನುಮಂತ ಮುಂತಾದ ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಕಿತ್ತೂರು ಚನ್ನಮ್ಮನಂಥ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಹಿಳೆ, ಅಳಿದು ಹೋದ ಕೆಲವು ಪಾಳೆಯಗಾರರು ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳ ನಡುವೆ ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳೊಡನೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಗೊಲ್ಲರ ಹಾಡುಗಳು ತುಂಬಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಈ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಅಪೂರ್ವವೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಆದುದಾಗಿದೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾವ್ಯಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

ಡಾ. ಮೀರಾಸಾಬಿ ಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ

"ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಕನ್ನಡದ ಇತರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೂ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ಇತರೆ ಜನವರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ"[೧] ಎನ್ನುವ ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಬಹುದೊಡ್ಡದು. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರಸಂಗ್ರಹವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬದುಕನ್ನು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತಾ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ, ಅದೊಂದು ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಆಗಿಬಿಡುವ ಅದ್ಭುತವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ, ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪೂರ್ವಭಾಗದ ತುಮಕೂರು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮೂಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ, ಬೇರೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೂ ಆದ ಹೊಸಬಗೆಯ ಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಾದ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಾದ ಜಗಲೂರ ಪಾಪನಾಯಕ-ಗಾದ್ರಿ ಪಾಲನಾಯಕರ ಕತೆಗಳು ಈ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ-ಮೈಲಾರಲಿಂಗರನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲದೆ, ಸಮಾಜದ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕುರಿತು ಜನಪದಕಾವ್ಯ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗೇ ಇದೆ. ಶೂದ್ರಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಮೇಲೆ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಕಥನಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಹಂತದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಮಾದಿಗರ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಹೊಲೆಯರ ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮೇಲುವರ್ಗದವರು ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳುವಂತೆ ಬೆಳೆದ ಎತ್ತರ, ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾಧನೆಗಳು

ಅದ್ಭುತವಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮ ಪವಾಡಸದೃಶ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಶೈವೀಕರಣಗೊಂಡು

ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಅಂತರ'ಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಈ ಜನಾಂಗಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ವೀರಶೈವೀಕರಣದ ಮರಳಲ್ಲಿ ಹೂತುಹೋಗಿವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಿಡಿದ ಹಾದಿಯೂ ಮೇಲುವರ್ಗ ಮಾಡಹೊರಟ ಮಠ ಕಟ್ಟುವ, ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮೀರಿದವರ ಸೊಕ್ಕು ಮುರಿಯುವ ಕೆಲಸಗಳೇ ಆದುದರಿಂದ ಅಂದಿನ ಬಲಿಷ್ಠ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿ ಇವರನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಆವರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೀರಶೈವೀಕರಣದ ಪರಿವೇಷದ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿರುವ ಜಾತಿಯ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿಂದೆಗೆಯದಿದ್ದರೂ, ಆ ಪೊರೆ ತೆಳುವಾದ ಕಾರಣ ಹಾಲಿ ಇದ್ದ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಸ್ವಾಮಿ, ಸಾಧಕರ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಇವರೂ ಸೇರಿಕೊಂಡರು. (ಆದರೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಂಸಾಳೆ ಮತ್ತು ನೀಲಗಾರರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆದದ್ದು ಬೇರೆ ವಿಷಯ.)

''ನಮ್ಮ ಯಾವ ಜನಪದ ಪುರಾಣದ ಅಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದು ವರ್ಣಭೇದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ, ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ನಡೆದಾಗಲೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರು ಮೇಲು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮ ಬದಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ''[೨] ಎಂದು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಎಂ.ಎನ್.ವಿ. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರೂ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರೂ ಆದ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ದಲಿತ ಸಿದ್ಧಪುರುಷರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಹಂಗಮ ವಿಹಾರ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಅವರವಲ್ಲ. ಯಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಬದುಕಿನ ವೇದಾಂತದ ಪಶುಪಾಲಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಕಂಡ ಮಣ್ಣಿನ ಜೀವಿಗಳ ಕತೆ ಇವಾಗಿವೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳಂತೆ ಇವರು ಶೈವೀಕರಣ ಗೊಳ್ಳದಿರಲು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನವರು ಹಿಡಿದ ಹಾದಿ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲಕ ವೃತ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಇವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಧಾಳಿ ನಗಣ್ಯವೆನಿಸು ವಂಥದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪನವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಲಾರ್ವಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿಟ್ಟೆಯಂತಿದ್ದು, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ವರ್ಣಮಯವಾದ ಚಿಟ್ಟೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಾವ್ಯ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಬೃಹತ್ತು-ಮಹತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅದ್ಭುತ ಪವಾಡ, ಸಾಹಸ, ದುರಂತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾವ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಪವಾಡಗಳ ಚಿತ್ರಶಾಲೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಎತ್ತಪ್ಪನದು ಕೇವಲ ಅವನಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಕತೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮರಣಾನಂತರವೂ ಮಹಿಮೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕತೆ ಮುಂದುವರೆದರೆ, ಎತ್ತಪ್ಪನದು ಅವನ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಥಾಮಾದರಿಯನ್ನು ಹರಿಹರನ ಶಿವಶರಣರ ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಹರಿಹರನ ಶರಣರು ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿನ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಕ್ಕಾಗಿ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪರಿಶುದ್ಧರಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೈಲಾಸದತ್ತ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುವ ಕಥಾಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಈ ಜನಪದ ಕಥಾನಾಯಕರ 'ಕಥಾಮಾದರಿ'ಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಹುಶಃ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ತಲೆನೋವಾಗಿದ್ದ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನವರನ್ನು ಭೂಲೋಕದ ಎತ್ತು ಕಾಯಲು ಸಾಗಹಾಕುವುದು, ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯರಾಗಿ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿ ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೇ ಹೋಗುವ ಇವರ ಕತೆಗಳು 'ಹರಿಹರನ ಮಾದರಿ'ಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ 'ಎತ್ತಿನ ಮಾತಿಗೆ ಕಿತ್ತಾಟ ಬಂದಾವು, ತುಪ್ಪೊಯ್ದು ಸಾಕಿದ ಮಯಲಾನ ಮಾತೀಗೆ, ಸಿಟ್ಟೆಮಾವುಗಳಿಗೆ ಹಗಿಯಾಗು' ವುದೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿಯನ್ನು ತುಡುಕಿದ್ದೇ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತವಾದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕರುವಿನಿಂದ ಕದನ' ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವೇಷದ ದಾವಾನಲ ಬರೀ ಅವರನ್ನೇ ಉರಿದು ಮುಕ್ಕದೆ, ಇಡೀ ಕಂಬೇರಹಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ನುಂಗಿ ನೊಣೆಯುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಣಾಮದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೂ ಮ್ಯಾಸಬೇಡರಿಗೂ ಕದನಗಳಾಗುವ ವಿಶಾಲವಾದ ನೆಲೆ ಇದ್ದರೂ ಬೋರಿಯ ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಆ ವಿಶಾಲ ನೆಲೆ ತಪ್ಪಿದರೂ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಮೂಲ ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ, ಅಪಹರಣಗಳೇ ಕಾರಣವಾದಂತೆ ಎತ್ತಯ್ಯನ ಕತೆಯಲ್ಲೂ ಗುಡ್ಡದ ಬೋರಿಯ ಮೋಹವೇ ಎತ್ತಯ್ಯನ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತು ಮತ್ತು ಸೋದರ ಮಾವಗಳ ಸ್ವಜನದ್ವೇಷ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದರೆ ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು (ಗುಡ್ಡದ ಬೋರಿ) ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಸಬೇಡ-ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಬುಡಕಟ್ಟು ದ್ವೇಷಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ-ಸಾಹಸ, ಪರಾಕ್ರಮ, ಪವಾಡಗಳ ಆಡುಂಬೊಲ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ರಜೋಸ್ವಭಾವದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ, ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ-ಸರಳ ಸಜ್ಜನಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಎತ್ತಯ್ಯನ ಸಾತ್ವಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆಯಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕ ಭಾಗವೆಂದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಲೆಮಾರಿನದೇ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪೂರ್ವಿಕರ ಕತೆ ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ನಿರುಮ್ಮಳ ಚಿತ್ರಣ ದೈಮಾರನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ, ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಲಿಬಿಲಿಯ ಹೊರಳುದಾರಿಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಬಲವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಪಶುಪಾಲನೆಯೇ ಒಂದು ಸಾಹಸ ಎಂಬಂತಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷ, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಮೂರು ತಲೆಮಾರಿನ ಕತೆಯನ್ನು, ಆಯಾ ತಲೆಮಾರಿನ ಅವಾಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲಕ ಜುಂಜಪ್ಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಜ್ವಾಜಲ್ಯಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರತಿರೋಧ ಬಂದಷ್ಟೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಶೀಲ, ಶೌಚ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಎತ್ತಪ್ಪ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹಾಗೆ ಸಾಹಸವಂತನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ 'ಧರ್ಮವೀರ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಜುಂಜಪ್ಪ 'ಸಾಹಸವೀರ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಎತ್ತಪ್ಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಬ್ಯಾಡರ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ನೆನಪಿಸುವಂತಿದೆ.)

ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನವರ ಹುಟ್ಟುಗಳು ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕಗಳಂತೆ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ''ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ನಡುವಣ ಕೊಂಡಿಯಾದ ಪುರಾಣ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗದು. ಆದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಆದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ''[೩] ಎಂಬುದು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ.

ಜುಂಜಪ್ಪ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಂಬಲ ತೊರೆದಾತ'ನಾದರೆ, ಎತ್ತಯ್ಯ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರೂ 'ಉಂಡೂ ಉಪವಾಸಿ, ಬಳಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ'ಯೂ ಅಲ್ಲದ 'ಬೆನವ ಎತ್ತಯ್ಯ' ಎಂದೇ ಚಿತ್ರಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಎತ್ತಯ್ಯನ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ನಡವಳಿಕೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಗೂಢವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಮಾರಣ್ಣ-ಮೈಲಣ್ಣ ಎಂಬ ಸಹೋದರ ಸಹಾಯಕರಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಎತ್ತಪ್ಪನಿಗೆ ಕೈಲಾಸದಿಂದ ಕಳಿಸಿದ ಮಾರಮುತ್ತಣ್ಣ ಮತ್ತು ಭಾಮೈದ ವಲಿಗಾನಿ ಇದ್ದಾರೆ.

ಬಡಮೈಲ ಎಂಬ ಎತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಬೆನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ನಿಂತಂತೆ, ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಯ್ಯನಿಗೆ ಚಿಕ್ಕರಂಭೆ ಎಂಬ ಹಸು ಒದಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬಡಮೈಲ ಚೀಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಮೆರೆದ ಸಾಹಸವನ್ನೇ, ಎತ್ತಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕರಂಭೆ ಜೂಜಿನ ಬೇವಿನಮರ ಹಾರುವುದರ ಮೂಲಕ ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆಯ ಈ ಜೂಜಿನ ಪ್ರಕರಣವೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು, ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪುಟ ನೆಗೆದ ಚೆಂಡು ಹಿಂತಿರುಗುವಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಉತ್ತರ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಕ್ಕೂ ಹೊಕ್ಕಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.

''ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂಬ ಬಿರುದಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾದ ನಂತರವೂ, ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕಾರಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗುತ್ತವೆ''[೪] ಎಂಬ ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡು ಜುಂಜಪ್ಪನ ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು ಅದು ಶಿಷ್ಟವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನವರ ಅಂತ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದುರಂತಮಯವಾಗಿವೆ. ಎಳೆ ಹರಯದಲ್ಲೇ ವಿಷಪ್ರಾಶನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ದುರ್ಮರಣ ಗೊಂಡರೆ, ಯಕಶ್ಚಿತ್ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಕಾಮಲಾಲಸೆಯ ಸೇಡಿಗೆ ಎತ್ತಪ್ಪ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಬಾಳಿದವರಿಗೆ ಎಂಥಾ ಸಾವು. ಈ ದುರಂತ

ನಮ್ಮ ಮನ ಕಲಕುತ್ತದೆ. 'ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರಂತವೇ ಇಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖಾಂತವೇ' ಎಂಬ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರೇಕವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ದುರಂತ' ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಅನೇಕ 'ಈರಗಾರ-ಈರಗಾತಿ'ಯರ ಕತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆಗಳು ಸೊಗಸಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ 'Another Harmony'ಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: ''ದುರಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಪ್ರಕಾರವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಲ ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಕಥನಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ಣ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಂತೂ ಈ ಮಾತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂಬಂತೆ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಸೋಫೋಕ್ಲೇಸನ ಏಜಾಕ್ಸ್‌ನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ೧೯೩೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೇ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿಯರಿಬ್ಬರೂ ದುರಂತ ಸಾವನ್ನು ಅಪ್ಪುವ, ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿನಾಯಕರೂ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುವ ಮೂಲಕ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ತಮಿಳಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಶಿಲಪ್ಪದಿಗಾರಂನ್ನೂ ನಾವು ದುರಂತ ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕೆನೆತ್‌ಬರ್ಗನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದು Passion (ಯಾತನೆ?) Purgation (ಶಪಥ ?/ ಶುದ್ಧೀಕರಣ?), Aphothesys (ಲೋಪ?) ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. (ಬರೀ ದುಃಖ ಅಥವಾ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ-ನಿಜವಾಗಿಯೂ) ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ದುರಂತ ಕಥನಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಮಿಳಿನ ವಿಲ್ಲುಪ್ಪಾಟ್ಟುಗಳು ಅಥವಾ ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ತುಳುವಿನ ಪಾಡ್ದನಗಳು ಇಂಥಾ ದುರಂತ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ (ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಮುತ್ತುಪ್ಪಾಡನಂತೆ ಮತ್ತು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರಂತೆ) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವವೊದು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಗಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಅಂತರಗಟ್ಟಮ್ಮನಂತೆ) ಮೋಸಹೋದ ಅಥವಾ ಬಲಿಪಶುವಾದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳಿಂದ ಶಕ್ತಿಯುತ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಯೊಬ್ಬಳು ಹುಟ್ಟಿಬರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು''[೫]. ಇದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ದುರಂತ ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತಿದೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಈರಗಾರರ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಕಥೆಗಳು ದುರಂತದಿಂದಲೇ ಕೂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸಂಗ್ಯಾ-ಬಾಳ್ಯಾ' ಎಂಬ ನಾಟಕ ಕೂಡ ದುರಂತವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು.

''ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾದರೆ, ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನವಾಣಿಯಾದರೆ ಅದು ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ಜನವಾಣಿ. ಅದು ಶಿಷ್ಟಪದದಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದರೆ ಇದು ಜನಪದರಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ''[೬]. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಜನಾಂಗದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಅವರ ಜನಾಂಗದ ಪುರಾಣಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕುರಿತು ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ, ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧ. ''ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪುರಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆ''[೭] ''ಪುರಾಣ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ನಂಬಿಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಮೂಲ ಕಾರಣ''[೮], ''ಪುರಾಣ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬರೆದ ಶಾಸನ''[೯] ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪುರಾಣ ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಮಹತ್ವ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಹಾಲು-ಹಯನುಗಳ ದೇವತೆ'ಯಾಗಿ 'ಎತ್ತಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯ' ರೂಪುಗೊಂಡರೆ, 'ಹಾವು ಚೇಳಿನ ದೇವತೆ'ಯಾಗಿ 'ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯ' ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು, ಎರಡೂ ದೇವತೆಗಳು 'ಫಲಸಮೃದ್ಧಿಯ ದೇವತೆ'ಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರಾಣಗಳು ಬಿತ್ತಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಈ ''ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಯ, ಪ್ರತಿಭೆಯ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು, ಒಂದೊಂದು ಪುರಾಣವು, ಒಂದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹುದುಗಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ''[೧೦]. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳು ಆಯಾ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಥೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಚಿಕ್ಕ ಚೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆ ಪ್ರಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆ ಸಾಗರದ ವಿಸ್ತಾರವಾದದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ರಸನಿಲ್ದಾಣಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಇವೆ. ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದನೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಂಶದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಣಿಕತೆಯ ಗದ್ಯಗೀತೆಗಿಂತ ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡ್ಗತೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರ-ಬೀಸುಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾದರೆ, ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಣಾಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಈರ್ಷ್ಯೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಆಟವಾಡಿದೆ. ಮಂಜಪ್ಪನ ಕತೆ ಬಾಲಕನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಸಾಹಸ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾದರೆ, ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆ ಮಾಗಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೈಷ್ಣವೀಕರಣವಾದಷ್ಟು ಎತ್ತಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಚಾರ.

ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು:

ಹುಟ್ಟು

ಇಬ್ಬರ ಹುಟ್ಟುಗಳೂ ಪವಾಡ ಸದೃಶ ಪುರಾಣಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಿವೆ. ಎರಡೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ ಇವರ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೆರಾಯ-ತುಂಬೆರಾಯರಿಗೆ ಆವಿನ 'ಕಿಲಾರಿ' ತಂದುಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಶಿವನ ಗಮನವನ್ನು 'ರಂಗೋಲಿ'ಯಿಂದ ಸೆಳೆದು ವರ ಗಿಟ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ದುಃಖ ನೋಡಲಾರದೆ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶಿವನ ಕೋಣೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಕಳ್ಳೆ ಕಟ್ಟಿ ಜುಲುಮೆ ಮಾಡಿ ಮಕ್ಕಳ ವರ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲು ಈರಭದ್ರನನ್ನೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಕೈಲಾಸದ ಪಂಚಕಲ್ಯಾಣಿ ಹಸುವಿನ ಹಾಲಿನಿಂದ ಕರಿಯೋಬೆನಳ್ಳಿ ಮಾರಕ್ಕ ಮಾಡಿದ ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಯ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ, ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಎತ್ತಾವು ಕಾಯಲು ಬಂದಿದ್ದ ಶಿವನ ವರಪುತ್ರನನ್ನೇ ಅಂಬೆರಾಯರ ದನಗಳಿಗೆ 'ಕಿಲಾರಿ'ಯಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರ ಹುಟ್ಟುಗಳು ಲೋಕದ ದಾರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಹುಟ್ಟು, ಕಹಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು 'ಪೌರಾಣಿಕ ಒಗಟು' ಎನ್ನಬಹುದು.

ಬದುಕು

ಇಬ್ಬರ ಕುಲವೃತ್ತಿಯೂ ಆವು(ದನ)ಗಳನ್ನು ಕಾಯುವುದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಎತ್ತಪ್ಪ ಜನಾಂಗದ 'ಕರೆ ಕಡೆ' ವಿಂಗಡಿಸಿದ ಪ್ರಥಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾದರೆ, ಎಳೆಹರೆಯದಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣುಕುಕ್ಕುವಂತೆ ಬೆಳೆದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಜನಾಂಗದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಎತ್ತಪ್ಪ-ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೇಲೆ ಸವಾಲು ಕಟ್ಟಿ, ಸೋತವರು ರಾಜ್ಯಕೋಶ ಒಪ್ಪಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಆಸೆಪಡದೆ, ಎರಡು ದಿನ ಇದ್ದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿ ಜನಗಳಿಗೆ ಕಂದಾಯ ಕಮ್ಮಿ ಮಾಡಿ, ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಆಳ್ವಿಕೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗಿದ್ದ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪವಾಡಗಳು ಇಬ್ಬರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಅವರವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವರ್ಧನೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಹುಲ್ಲು, ನೀರಿನ ಪರದಾಟದ ಚಿತ್ರಣ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಮಾರ-ಮೈಲರಿದ್ದರೆ, ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಮುತ್ತಪ್ಪ-ವಲಗಾನಿ ಇದ್ದಾರೆ.

ಎತ್ತಯ್ಯನ ಕತೆಯ ಜೂಜಿನ ಬೇವಿನ ಮರದ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಚದುರಂಗದ ಆಟದ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಡ ಮೈಲನ ಚೇಳೂರು ಪ್ರಕರಣ' ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಎತ್ತಯ್ಯ ಪ್ರೌಢನಾಗಿದ್ದು, ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯವೇ ಅವನಿಗೆ ಶಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಂಬಲ ತೊರೆದ' ಕೋರಿ ಹುಡುಗ.

ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾಡ ಜನಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಗಳೇ ತುಂಬಿವೆ.

ಸಾವು

ಇಬ್ಬರ ಸಾವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದುರಂತದ ಸಾವುಗಳಾಗಿವೆ, ಸೋದರಮಾವಗಳ ವಿಷಪ್ರಾಶನದಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸತ್ತರೆ, ಗುಡ್ಡದ ಬೋರಿಯ ಕಡೆಯವರಿಂದ ಎತ್ತಯ್ಯ ತಲೆ ಒಡೆಸಿಕೊಂಡು ಸಾಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಇವರ ಹುಟ್ಟು-ಬದುಕು ಸಾವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ: ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ (ಲೇ) ೧೯೭೬, ಪು.೫೫, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಕ.ವಿ.ವಿ.

೨. ಎಂ.ಎನ್.ವಿ. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ: 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ- ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳು' (ಲೇ) (ಹಂಪನಾ ಸಂಪಾದಿಸಿದಿರುವ, ಕ.ಸಾ.ಪ., ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, ಪು. ೪೩)

೩. ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೨೧೬

೪. ಅದೇ ಪು. ೧೮೪

೫. "The question of 'tragedy' is related to folk poetics. It is often said that Indian literature has no tragedy' as a genre. This would be certainly true of sanskrit drama and kavya narratives, but untrue of Indian folk literature of epic texts like the Mahabharata, especially those of Karna and Aswathaman. For instance, in Kannada B.M. Sreekantayya adapted Sophocle's Ajas as Aswathaman in the 1930's for the Kannada stage. One may consider the Tamil epic cilappadikaram as a tragedy, ending in the death of the hero and heroine as well as their antogenists. It has a three part structure: passion, purgation, Aphothesis (to adopt kenneth Burks terms. There are many 'tragic' (not simply in the sense of 'sad, unfortune') folk narratives and folk plays for example, the villuppattus or bow songs of tamil and the paddanas of Tulu. One should particularly attended to the ones that deal with the emergence of a local god out of culture hero (like Muttuppad in Tamil, Koti-Chennaya in Tulu) or of powerful local goddess emerging out a betrayed or victimised female as Kannaki or Antaragattamma."

A.K. Ramanujan in 'Another Harmony' (Two realms of Kannada folklore), Oxford University Press, 1986), p. 171.

೬. ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೧೮೧

೭. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ : ಗ್ರಾಮೀಣ, ಪು. ೪೨

೮. ಅದೇ

೯. ಅದೇ ಪು. ೪೫

೧೦. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ : ಪುರಾಣ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೩, ಪು. ೮

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ

ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ

ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗವು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶವು ಜನಪದವು. ಕನ್ನಡ ಜನವು ವಾಸಿಸುವ ಸೀಮೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಜನಪದವೆನಿಸುವುದು. ಆ ಜನಾಂಗವು ಹಲಗಾಲ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿ, ನೀತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವು ಆ ಜನರ ಧರ್ಮವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಅವು ಆ ಸೀಮೆಯ ಜನಮನದ ಮೇಲೆ ದೃಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಆ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ, ಆ ಜನದ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ.

ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲ. 'ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಮನವೊಂದಾದರೆ ನಂದಾ ದೀಪೋ ಮಲ್ಲಯ್ಯ' ಎಂಬ ಜಾನಪದ ನುಡಿಯೊಂದು ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಜನರ ಸತಿ-ಪತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸತಿ-ಪತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಒಂದಾದರೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯನಿಗೆ ನಂದದಂಥ ದೀಪ. ಬಾಳಿಗೆ ಬೆಳಕು! ಬಾಳಿಗೆ ಕಂದನೊಂದು ಕುಡಿದೀಪ ತಾನೆ? ಅದೂ ಸತಿಪತಿಯರ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ. ಜೀವನ ಪ್ರವಾಹವು ಹರಿಗಡಿಯದೆ, ಮುಂದೆ ಸಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಮನದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಮೂಲವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮವು ಅವರ ಮಾತಿನ ಸೊಲ್ಲಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತದೆ, ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸೇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಸಮಾಜವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹಲವು ಸಮಾಜಗಳು ಸೇರುವುದರಿಂದ ಜನಾಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ. ಅವರವರ ಮೂಲಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಒಲವು, ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಬಾಳುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸಹಜಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆ ಸಮಾಜದ ಧರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮ, ನೀತಿಗಳುಳ್ಳ ಹಲವು ಸಮಾಜಗಳು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಬಾಳುವುದರಿಂದ ಅವು ತಮಗೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಧರ್ಮವೊಂದನ್ನು ತಮಗರಿಯದಂತೆಯೇ ತಾವಾಗಿಯೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ಜನಪದದ ಧರ್ಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಸಿರಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ.

ಇರಲಿ, ಈ ಧರ್ಮದ ಉದಯ, ವಿಕಾಸಗಳು ಏನನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ? ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧವೇ ಧರ್ಮವೆಂದಲ್ಲವೆ? ಮಾನವನು ತನ್ನ ನಡೆ-ನುಡಿಗಳಿಂದ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ತರ-ತಮಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದೆಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಧರ್ಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರವೇ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆಚಾರಧರ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಡನುಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಚಾರಧರ್ಮವು ಮೊದಲು ಕುಟುಂಬದ ಜನರೊಡನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತಾಯಿ-ಮಗಳು, ತಂದೆ-ಮಗ, ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿ, ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು, ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆ, ಸತಿ-ಪತಿ, ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದಿನಿ ಇತ್ಯಾದಿ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯ ಮಧುರತೆಯೇ ಸಂಸಾರದ ಸುಖವನ್ನು ಕುದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಧುರ್ಯವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ಸದ್ಧರ್ಮವು ಎಂಥದು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದಯವು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ, ಹೆಣ್ಣು ಹೃದಯದಿಂದ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎರಡು ಮನೆಗಳು : ಒಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಕೊಟ್ಟ ಮನೆ. ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಯೇ ತನ್ನದು; ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯು ಪರವಾದುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಕರೆಯು ಬಹಳ. ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಗೆ ಎರವಾದರೂ ತನ್ನನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಗೆ ಹೆಸರು ತರಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಆ ಗರತಿಗೆ. ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ತಾಯಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನಾಕೆ. ತಾಯಿ ಇದ್ದರೇನೇ ತವರು ಮನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಅವಳಲ್ಲಿ, ತಾಯಿ-ಮಗಳು ಜಗಳವಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಎದೆತಟ್ಟಿ ಹೇಳುವಳು. ಓಲೆಗೆ ಮುತ್ತುಗಳು ಭಾರವೇನು ? ಎಂದು ಕೇಳುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯು ಅವಳಲ್ಲಿ, ಅದರಿಂದ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಬಡತನವೇ ಇರಲಿ; ತಿನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ರಾಗಿಯ ರೊಟ್ಟಿ ರಾಜಗೋಳಿಯ ಪಲ್ಲೆ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ ನಾಲ್ಕು ದಿನ ಇದ್ದು ಬರುವ ಹಂಬಲ ಅವಳಿಗೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯು ಇರಬೇಕು. 'ಹಡೆದವ್ವನಿಲ್ಲದ ತವರಿಗೆ ಹೋದರ ಅಡಿವ್ಯಾಗ ಮತ್ತ ಇಳದಾಂಗ' ಎಂದು ಭಾವನೆಯು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಡೆದವ್ವನ ಬಾಯೆಂಜಲ ಉಂಡು ಬೆಳೆದ ಜೀವವದು. ತಾನು ಹಾಲುಂಡ ತವರುಮನೆಯನ್ನು ಹೊಳೆದಂಡೆಯ ಕರಕಿಯ ಕುಡಿಯ ಹಾಗೆ ಹಬ್ಬಲೆಂದು ಬಯಸುವಳು.

'ಮಾತೃದೇವೋ ಭವ' ಎಂದು ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ಪಂಡಿತರು ನುಡಿದುದುಂಟು. ಅವರ ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೆ ನುಡಿಸಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ತನ್ನ ಹೃದಯ ವೀಣೆಯಿಂದ ನುಡಿದುದು ಹೀಗೆ : ಕಾಶಿಗೆ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ದಿನಗಳು ಬೇಕು. ತವರೂರಿಗೆ ಒಂದು ತಾಸಿನ (ಗಂಟೆ) ಹಾದಿ. ಅಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಸಿಯಂತೆ ಹಡೆದವ್ವ ಕುಳಿತಿರುವಳು. ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ತಾಯಿ ಕೇವಲ ಪೂಜ್ಯಳೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವಳ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ನಿರತರು. ಹಡೆದವ್ವ ಬರುವಳೆಂದು ಹರವಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಕಾಸಿ ಎರೆಯಲೆಂದು ದಾರಿ ಕಾಯುವರು. ಹರದಾರಿಯವರೆಗೂ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡುವರು. ಉಡಲು ತೊಡಲೆಂದು ತಾಗಿರೆಯ ಸೀರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹೊರಗೆ ಇಡುವರು. ಇಂಥ ಆತಿಥ್ಯ ಮಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗೆ ಕಾದಿರುವದು.

ತಂದೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಗೌರವ ಭಾವವು ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀರು ತಂದು, ಸಣ್ಣ ಸೆಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸುಕು ಹಾಕಿ, ಜನುಮದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹಡೆಯುವದೇ ಬೇಡೆಂದು ಕೊರಗಿದನಂತೆ. ಇಂಥ ತಂದೆಯನ್ನು ನೆನೆದರೆ ತಂಗಳನ್ನವೂ ಕೂಡ ಬಿಸಿಯಾಗುವುದು. ಇಂಥ ತಂದೆ-ತಾಯಂದಿರು ಇರುವ ತವರು ಮನೆಯ ದೀಪವನ್ನು ತವರ (ದೀಪ) ಏರಿ ನೋಡೇನೆನ್ನುವಳು. ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರು ಜಯವಂತರಾಗಿ ಬಾಳಲೆಂದು ಹರಸುವಳು. ಅವರೂ ಕೂಡ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣಿನ ರಸವನ್ನು ಉಣ್ಣುವಾಗಲೆಲ್ಲ ನೆನೆಯುವರು. ಇಂಥ ಮಧುರ ಸಂಬಂಧವು ಅವರ ಜೀವನದ ರಸದ ಒರತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ತಂದೆ ತಾಯಂದಿರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗೌರವ, ಅಭಿಮಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳದೆ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗೌರವ, ಅಭಿಮಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳದೆ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಬೇಕು. ಅವರು ತಂಗಿಗಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವರು, ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದಾಗ ಬೆನ್ನ ಕಟ್ಟುವರು. ಅಣ್ಣನೊಬ್ಬ ತಂಗಿಯಂದಿರಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಸೂರ್ಯನಿದ್ದಂತೆ, ಬಿದಿಗೆಯ ಚಂದ್ರನುದಯಿಸಿದಂತೆ. ತನಗೆ ಯಾರಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೊರಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಅವಳಿಗಿಲ್ಲ. ನೆರೆಹೊರೆಯ ನಾರಿಯರಿಗೆ ಅವರಣ್ಣ ಅವಲಕ್ಕಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿದನು. ತನ್ನಣ್ಣನೇನು ಬಡವನೇ ? ಅವನು 'ಜ್ಯಾದಿಗಿ ಗುರಿಯೊಳಗ ಘಳಿಗಿ ಕಳುಹ್ಯಾನ' ಇಂಥ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯ ಮನೆಗೆ ಬರುವ ಠೀವಿಯನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು.

ಕುದರೀಯ ಕುಣಿಸೂತ ಆನೀಯ ನಡಸೂತ।
ಅರಗಿಣಿಗೆ ಮಾತ ಕಲಿಸೂತ। ಬರತಾನ
ಬಿರಿಗೊಡದಮ್ಮ ಬದಿಗಾಗ॥

ಅಣ್ಣನನ್ನು ಕಾಣುವ ಅವಳ ಹಂಬಲವೂ ಹಿರಿದು, ಅಷ್ಟೇ ಉತ್ಕಟವೂ ಆಹುದು.

ಸೊಲ್ಲಾಪುರದಣ್ಣನ ನಿಲ್ಲದಲೆ ಬರಹೇಳ।
ಸೀರ್ಯೊಲ್ಲ ಅವನ ಕುಬಸೊಲ್ಲ। ಅಣ್ಣನ
ಮಾರಿ ನೋಡಂಥ ಮನವಾಗೆ॥

ಅಣ್ಣನ ಒಲವೂ ಕೂಡ ತಂಗಿಯ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೇ ಉತ್ಕಟವಾದುದು. ಮುಚ್ಚೆ ಮಾರುವ ಅಚ್ಚ ಮಲ್ಲಿಗ್ಗಿ ಹೂವ, ನಾ ಕೊಳ್ಳುವೆನು ತಂಗಿಗೆ, ಸುರಳಿಗೂದಲಿನ ಸುಗುಣಿಗೆ. ಇದ್ದರ ಬೆಲೆ ಹೇಳೊ ? ಎಂದು ಅಣ್ಣನು, ತಂಗಿಗಾಗಿ ಹೂವನ್ನು ಕೊಂಡು ತರುವನು. ತಂಗಿಯೆಂದರೆ ಬಲು ಜೀವ.

ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಮ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಅಭಿಮಾನ. ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಗೆ ಎರವಾದರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಗೆ ಧನಿಯಾದನೆಂದು ಅವಳಿಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ. ಆ ತಮ್ಮನಾದರೂ ಎಂಥವ, ಅವಳ ಅನುಭವದ ನುಡಿಯನ್ನೇ ಕೇಳಬೇಕು:

ಪುಂಡೀಯ ಪಲ್ಲೀಯ ಚೆಂಡೀಯ ಕಡಿದಂಗ
ಪುಂಡ ನನ ತಮ್ಮ ಸಾವುಕಾರ। ನಾ ಮಾತು
ಬಂಡೀಗಿ ಕೀಲು ಜಡಿದಂಗ॥

ಇಂಥ ತಮ್ಮ ಅಕ್ಕನ ಮನೆಗೆ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಬರುವ ರೀತಿಯೇನು ಸುಂದರ !

ಸರದಾರ ಬರುವಾಗ ಸುರ್‍ರಿದಾವ ಮಲ್ಲೀಗಿ।
ದೊರೆ ನನ್ನ ತಮ್ಮ ಬರುವಾಗ। ಯಾಲಕ್ಕಿ।
ಗೊನಿ ಬಾಗಿ ಹಾಲ ಸುರ್‍ರಿದಾವ॥

ಗರತಿಗೆ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರಷ್ಟೇ ಅಕ್ಕರೆಯವರಲ್ಲ, ಆತ್ಮೀಯರಲ್ಲ ಅವರು. ಪಾಕಿ-ಪಲಿಹಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಕೂಡ ಆತ್ಮಬಂಧುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಅವಳ ಚಿಕ್ಕ ತಮ್ಮನ ಹೋರಿಗಳು ಸಕ್ಕರೆ ನಗುವಂಥವು. ಹಕ್ಕಿ ಹಾರಿದರೆ ಬೆದರುವಂಥವು. ನಗರದ ಜಕಾತಿ (ಸುಂಕ) ಮೀರಿ ಬರುವಂಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುವ 'ಆತ್ಮವತ್ ಸರ್ವಭೂತಾನಿ' ಎಂಬ ಧರ್ಮ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಸಾರುತ್ತಿವೆ.

ತಾಯಿ, ತವರು, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮಂದಿರ ವಿಷಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮೀಯತೆ, ಆದರಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದರೊಡನೆಯೇ ಅಲ್ಲಿರುವ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಕಾಣದೆ ಇಲ್ಲ. ತಾಯಿ ಇದ್ದರೇನೇ ತವರು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಅವಳು ಮನಗಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅಣ್ಣ ಎಂಥ ಒಳ್ಳೆಯವನಾದರೂ ಕೂಡ ಹಳ್ಳದ ದಂಡೆಗೆ ಇರುವ ಹಸಿರು ಮೆಣಸಿನ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುವವರನ್ನು ಗಿಳಿ ಹಿಂಡು ದಣಿಸಿದಂತೆ ಅತ್ತಿಗೆಯು ಅವನನ್ನು ಕುಣಿಸುವಳೆಂದು ಅವಳು ಬಲ್ಲಳು. ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯವಳಾದರೂ ಸುಣ್ಣದ ನೀರನ್ನು ಒಲೆ ಮುಂದೆ ಇಟಗೊಂಡು ಎಮ್ಮೆಯ ಹಾಲೆಂದು ಬಡಿಸುವಂಥವಳು. ತಮ್ಮನು ಕೂಡ ಮಡದಿಯ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವನೇ. ಆದರಿಂದ ಏನಿದ್ದರೂ ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯು ಎಂಥ ಕಾಟವಿದ್ದರೂ ಗಂಡನ ಮನೆಯೇ ಲೇಸೆಂದು ಭಾವಿಸುವಳು. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುವಳು. ಆ ಸುಖವು ಸತಿ-ಪತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಾಡಿನ ಒರತೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಕಳಂಥಾ ಅತ್ತಿ ಗೋಕುಲದಂಥಾ ಮಾವ।
ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಂಥ ಪತಿರಾಯನಿದ್ದರ।
ಸಾಕೀದ ತವರ ಮರತೇನ॥

ಇಂಥ ಅತ್ತೆ-ಮಾವಂದಿರು, ಪ್ರೀತಿಯ ಪತಿ ಇದ್ದರೆ ತವರು ಮನೆಯ ನೆನಪು ಅವರಿಗೆ ಆಗದು. ಹೆಚ್ಚಹದ ಪದರಾಗ ಅಚ್ಚಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಹೂವ ತಂದು, ಬಿಚ್ಚಿ ಮ್ಯಾಲೆ ಒಗೆಯುವಂಥ ಪತಿರಾಯನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಡೆದವ್ವನು ಕರೆದರೂ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಸತಿಯು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮಡದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರನಾಡಿಗೆ ಹೊರಟರೆ ಆ ಪತಿ ಮುಖವು ಕೂಡ ಬಾಡುವುದು. ಅಡಗಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಡದಿಯ ಸುಳುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಡಿಗೆ ಬಾಯಿಗೆ ರುಚಿಸದು. ಸತಿ-ಪತಿಯರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಾಮರಸ್ಯ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರವು ಸುಖದ ಆಗರವೆನಿಸುವುದು. ಆ ಸುಖದ ಸವಿ ಸೊಲ್ಲಿದು:

ಹಣಚಿ ಬಟ್ಟಿನ ಮ್ಯಾಲ ಹರಿದಾಡು ಕುಂಕುಮ
ಮಾರೀಗಿ ಪುರುಷ ಇದರೀಗಿ। ಕುಂತರ।
ಹೆಚ್ಚಿನ ತವರ ಮರತೇನ॥
ಹಾಸೀಗಿ ಹಾಸೆಂದಾ ಮಲ್ಲೀಗಿ ಮುಡಿಯೆಂದಾ।
ಬ್ಯಾಸತರ ಮಡದಿ ಮಲಗೆಂದಾ। ನನ ರಾಯಾ !
ತನ ನೋಡಿ ತವರು ಮರೆಯೆಂದಾ॥

ಮಾನವತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕೃತ್ರಿಮ ಜಾತಿ, ಮತಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಬೇಕು. ಮಾನವತೆಯನ್ನು, ವಿಶ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹಲವರು

ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಆಧುನಿಕರ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎಂದೋ ಉಸುರಿದೆ. ಕುಲವೆರಡಿದ್ದರೂ ಮನ ಒಂದೆಂಬ ಗೆಳತಿಯ ನುಡಿಯ ಸೊಲ್ಲುಂಟು.

ನಾನು ನನಗೆಳದಿ ಕೂಡಿ ನೀರಿಗಿ ಹೋಗಿ।
ಕುಲನ ಕೇಳ್ಯಾರ ಬಹುಮಂದಿ ಕೀಳಿದರ।
ಕುಲವೆರಡು ನಮ್ಮ ಮನವೊಂದು ॥

ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿಶಾಲ ಹೃದಯವು ಎಂದೋ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ನಾರಿಯರಿಗೆ ಇದೆ. 'ತನ್ನಂತೆ ಪರರನ್ನು ಬಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಂತೂ ಅವರೆಂದೋ ಬಲ್ಲರು.

ತನ್ನಂಗ ನೋಡಿದರೆ ಭಿನ್ನಿಲ್ಲ ಭೇದಿಲ್ಲ।
ತನ್ನಂಗ ತನ್ನ ಮಗಳಂಗ। ನೋಡಿದರ।
ಕಣ್ಣ ಮುಂದೈತೆ ಕೈಲಾಸ ॥

ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲ ಮನೋಭಾವ, ಮಾನವೈಕ್ಯದ ಹಿರಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ಒಡಮೂಡಿವೆ.

ಸತಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಶೀಲವೆಂದು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಹು ಸೊಗಸಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪರಪುರುಷ ಎಷ್ಟು ಸುಂದರ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವನು ಬೇಲಿಯ ಮೇಲಿನ ಹೂವಿದ್ದಂತೆ, ಮನೆಯ ಪತಿಯು ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿದ್ದಂತೆ. ಅದರಿಂದ ಅನ್ಯಪುರುಷರನ್ನು ಒಲಿಯಕೂಡದೆಂದು ಇದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರೊಡನೆಯೇ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಭೇದ ಬಗೆಯಕೂಡದು. ತುಂಬಿದ ಮನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯಕೂಡದು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ನೀತಿಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ದೈವಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೆ ಇಲ್ಲ. ಆ ದೈವವು ಚರಾಚರವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅವು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀ ಕ.ರಾ.ಕೃ. ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಹಾಡುಗಳು' ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳದೆ ಇಲ್ಲ. ''ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿಯು ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗ್ಯಾನು, ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಮಲಿಗ್ಯಾನು, ಮೊಗ್ಗಾಗ್ಗೆ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದಾನು'' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ನಾರಾಯಣನ ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ–

ಆರಂದಡವೀಲಿ ಅಲೆದೆ ಹಾಡಿ ಹಾಡಿ ಕೂಗೀದೆ
ಓ! ಎನ್ನಬಾರಾದೆ ನನಗುರುವೆ। ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ।
ನಾ ನಿನ್ನ ತೂಗಿ ದಣಿದೇನೋ... ॥

ಹಕ್ಕಿಯಂಗರಚೀದೆ ಪಕ್ಷಿಯಂಗೆ ತಿರುಗೀದೆ
ಗಿಡುಗನಾಗಿ ಗಿರಿಯ ಬಳಸೀದೆ। ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ।
ನಿಮ್ಮ ಪಾದಾವ ಕಾಣದೆ ಅಳುತಿದ್ದೆ ॥**

ಹೀಗೆ ಹಂಬಲ ಪಡುವ ಭಕ್ತನ ಹೃದಯದ ವಾಣಿಯು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಂಥ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಹೃದಯವಿದು! ದೇವರಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ. ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದರೆ ಸಾವೇ ಇಲ್ಲೆಂಬ ನಂಬಿಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ. ಸರ್ಪ ಕಚ್ಚಿದ್ದರೂ ವಿಷವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭರವಸೆಯು ಅವರಲ್ಲಿ. ಸರ್ಪನ ಹೆಡೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರೂ ಭಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ! ಇಂಥ ದೈವಭಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಜೀವನಕ್ಕೊಂದು ನೆಮ್ಮದಿ ಇತ್ತು. ಬಾಳಿಗೊಂದು ಬೆಳಕಿತ್ತು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುವ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳೂ, ನಾಣ್ಣುಡಿ, ಜಾಣ್ಣುಡಿಗಳೂ ಸಹ ಧರ್ಮದ ತಿರುಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೂಚಿಸುವ ಧರ್ಮದರ್ಶನಗಳು ಮಾನವ ಧರ್ಮದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ವಿಶ್ವಧರ್ಮದ ತಿರುಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಅಮರ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಧರ್ಮಬೋಧೆಗೆಂದೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಗುಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಾಗೆ ಜನಿಸಿದುದಲ್ಲ. ಜನರ ಜೀವನದ ಒಳದನಿಯಾಗಿ ಹೃದಯದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದುದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದುದು ಅವರ ಜೀವನ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಅನುಭವದ ನುಡಿಯಾದುದರಿಂದ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಚಿರಂತನ ನುಡಿಯಾಗಿದೆ, ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನ, ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ಈ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರ ಹೆಚ್ಚುವುದು ; ಲೋಕಕ್ಕೆ ಶಾಂತಿ ತುಷ್ಟಿಗಳು ಲಭಿಸುವವು.

* ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ಜಗಳ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡವರ್ಯಾರ।
ವಾಲಿಗಿ ಮುತ್ತ ವಜನೇನ। ಹಡದಮ್ಮ।
ನಾ ಆಡಿದ ಮಾತು ನಿಜವೇನ॥

** ಮಲ್ಲಿಗೆ ನಗುತಾವೆ ಪುಟ. ೫೪

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಒಗಟುಗಳು

ಡಾ. ಸುಧಾಕರ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಪಾರ ನೆಲ-ಗೀತೆಗಳು, ಕಥೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಒಗಟುಗಳು ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಸಹತ್ತಾಗಿ ಸಾಗುವಳಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನೂ ನಾಡಿನ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹಿಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಸುಕಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಮಾಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ; ಅವುಗಳ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಜಾಲಾಡಿ ಜರಡಿ ಹಿಡಿದು ರಾಶಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವೂ ಒಂದೊಂದು ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಆಗುವಷ್ಟು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನು ಮೇಲಾದರೂ ಹತ್ತಾರು ಜನ ಆಸ್ತೆಯುಳ್ಳವರು ಕೈಗೊಂಡು ಮುಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಒಗಟುಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಗಾದೆಯೆಂದರೇನು ? ಗಾದೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ಯಾರು? ಗ್ರಾಮಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ಸ್ಥಾನವೇನು? ಗಾದೆಯಿಂದಾಗುವಂಥ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಅವಳಿ ಜವಳಿ ಮಕ್ಕಳು ; ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು.

ಗಾದೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಗಾಥಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬಂದಿರಬೇಕು. ನಾಣ್ಣುಡಿ ಎಂಬುದು ಗಾದೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಪದ. ಗಾದೆ ಎಂದರೆ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಜನರ ಜೀವನಾನುಭವದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಹೇಳಿಕೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಗಾದೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ನಾಡಿನ ಹತ್ತು ಸಮಸ್ತರು. ಗಾದೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಕೃತವಲ್ಲ, ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಕೃತ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಮೊದಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಾದೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಕೃತವೇ. ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದುವ ದೆಸೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಕೃತ ಎನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಶಿವಪೂಜೇಲಿ ಕರಡಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಂಗೆ' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮೊದಲು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಕೃತವೇ. ಅದರ ಅರ್ಥ, ಶಿವಪೂಜೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕರಡಿಗೆಯನ್ನು ಕೈತಪ್ಪಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಎಂದೂ, ಅಥವಾ ಶಿವಪೂಜೆಗೆ ಬಂದವನು ಕರಡಿಗೆಯನ್ನು (ತರದೆ) ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಂತೆ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯಿತೇತರ ಕೋವಿದರಿಗೆ ಶಿವಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಕರಡಿಗೆಯ ಸ್ಥಾನ ಮಹತ್ತ್ವ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ, ಅದು ಕರಡಿಗೆ ಅಲ್ಲ, ಕರಡಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, 'ಶಿವಪೂಜೇಲಿ ಕರಡಿ ಬಿಟ್ಟಂಗೆ' ಎಂದು ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿ ಚಲಾಯಿಸಿರಬೇಕು. ಆಗ ಅದು

ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಕೃತ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೂಲರೂಪದ ಗಾದೆಯ ಅರ್ಥ ಆಭಾಸ; ತಿದ್ದುಪಡಿಯಾದ ಗಾದೆಯ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂದಲ ಗಡಿಬಿಡಿ.

ಗಾದೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ನಾಡಿನ ಹತ್ತು ಸಮಸ್ತರು ಎಂದರೆ ಅದು ಸ್ಥೂಲ ಉತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಹತ್ತುಸಮಸ್ತರ ಪೈಕಿ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ವಿದ್ಯಾವಂತರೆ ? ಅವಿದ್ಯಾವಂತರೆ ? ಪಂಡಿತರೆ ? ಪಾಮರರೆ ? ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಒಬ್ಬ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಅಥವಾ ಪಂಡಿತ ತಾನು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ, ನಾಟಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ, ಪಾಮರ ತಾನು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವಸತ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಮುಖಾಂತರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ? ಆಗ ಅವನು ಗಾದೆಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಗಾದೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನ, ನಗರದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಪ್ಪು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಾರ ಜನ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರಿಗಿಂತ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನ ಗಾದೆಗಳ ಜನಕರು ಎನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

''ಸಸಿಲಾಡಿ ಕೊರವನ ತಲೆಗೆ ತಂತು''

ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಸಿಲು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೀನು ; ಸಣ್ಣಗೆ, ಬೆಳ್ಳಗೆ ಬಿನ್ನಾಣಿಯಂತೆ ಬಳುಕಾಡುವ ತೋರಿಕೆಯಾಸೆಯಿಂದ ನೀರಿನ ಮೇಲುಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡುವ ಮೀನು. ಕೊರವ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಮೀನು, ಕಪ್ಪಗೆ, ದಪ್ಪಗೆ ; ತೆಪ್ಪಗೆ ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂಥದು. ಯಾವುದೋ ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿ, ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ, ಮಣ್ಣುಬಾವಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಸಿಲು ಮೀನುಗಳು ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಮೈಕಾಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಅಥವಾ ಜನರು ಉಗಿದ ತೊಂಟೆಯನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ರೈತ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೀನಿವೆ ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ಕಾರು ಜನರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಗೂಡೆ ಹಾಕಿ ಆ ಗುಂಡಿಯ ನೀರನ್ನು ಅನಾಮತ್ತು ಎರಚುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಮಲಗಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೊರವಗಳನ್ನು ಹಿಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಸುಕಿ ಹಿಡಿದು ಬುಟ್ಟಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆಗಿದ್ದೂ, ಒಳಗಿರಲಾಗದೆ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಒನಪು-ಒಯ್ಯಾರವನ್ನು ತೋರಿಸಬಯಸಿದ ಸಸಿಲು ಮೀನಿನಿಂದ. ಇದು ರೈತನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೆಂದೋ, ಒಂದು ಮನೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತೊಂದು ಮನೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಕಿತ್ತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಮನೆಯ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕಿತ್ತಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ಅಥವಾ ಎರಡು ಹೆಂಗಸರ ಜಗಳದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಗಂಡಂದಿರು ಪರಸ್ಪರ ಕೈ ಮಿಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ''ಸಸಿಲಾಡಿ ಕೊರವನ ತಲೆಗೆ ತಂತು'' ಎಂದು ತಾನು ಕಂಡ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಚಿಕ್ಕವರಾಡಿ ದೊಡ್ಡವರ ತಲೆಗೆ ತಂದರು ಅಥವಾ ಹೆಂಗಸರಾಡಿ ಗಂಡಸರ ತಲೆಗೆ ತಂದರು ಎಂದು. ಈಗ ನಗರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಗಾದೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ಇದು ಪಟ್ಟಣಿಗನ ಅನುಭವದಿಂದ ಹೊರತಾದದ್ದು ; ಹಳ್ಳಿಯವರ ದಿನನಿತ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾದೆಗಳ ಜನಕರು ನಗರದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಜನರಿಗಿಂತ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಜನರೆನ್ನಬಹುದು.

ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ಸ್ಥಾನವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಜನಗಳನೇಕರಿಗೆ ಗಾದೆಗಳ ಪರಿಚಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಡುಗ-ಹುಡುಗಿಯರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮುದುಕ ಮುದುಕಿಯವರೆಗೆ ಗಾದೆಯೆಂದರೆ ಅವರಾಡುವ ಉಸಿರು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮಾತಿನ ಮಧ್ಯೆ ಹುಳ್ಳಿಕಾಳು ಉರಿದಂತೆ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ; 'ಮಾತಿಗೆ ಮೊದಲು ಗಾದೆ, ಊಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಗಾದೆಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ಇಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ಸಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಅನುಭವದ ಆಳ-ಅಗಲಗಳನ್ನು ಕಂಡು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ರಯೋಜನ ಅಪಾರ. ಹತ್ತಾರು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪುಟಗಟ್ಟಲೆ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪುಟಾಣಿ ಗಾದೆ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

'ಯಾವ ಕಾಲು ಮುರಿದರೂ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಊನ'

ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸೋಣ : ತಾಯಿ-ಹೆಂಡತಿ ಪರಸ್ಪರ ಜಗಳವಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಹೆಂಡತಿ ನಿರಪರಾಧಿ; ತಾಯಿ ಅತ್ತೆಯೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಕೂಡಲೇ ಹೆಂಡತಿ ಅತ್ತೆಯ ಕಿರುಕುಳವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ನಿರಪರಾಧವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿ, ಕುಯ್ಯೋ ಮರ್ರೋ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ; ಹೀಗೇ ಆದರೆ ಈ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಏಗಲಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಗಂಡ ಉಭಯ

ಸಂಕಟಕ್ಕೆ, ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ, ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಡೆ ತಾಯಿ; ಆ ಕಡೆ ಅಗ್ನಿಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕೈ ಹಿಡಿದ ಹೆಂಡತಿ, ತಾಯಿಯದೇ ತಪ್ಪಾದರೂ ಹೆಂಡತಿಯ ಎದುರು ಬಯ್ಯಲಾರ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸದರವಾಗುತ್ತದೆ; ತಾಯಿ ಕಾಲ ಕಸವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನೇ ಗದರಿಸಿ ಮುಖ ಮುರಿಯೋಣ ಎಂದರೆ ಆಕೆ ನಿರಪರಾಧಿ. ನಿರಪರಾಧಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ದಂಡಿಸಿದರೆ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಕೆಡುತ್ತದೆ; ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಒಡಕು, ವೈಮನಸ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏನು ಮಾಡುವುದು? ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು 'ಯಾವ ಕಾಲು ಮುರಿದರೂ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಊನ' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಎಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ, ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದೆ!

ಹೀಗೆ ಗಾದೆ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ವಾಮನನೆನಿಸಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಹತ್ತು ಕಟ್ಟುವ ಕಡೆ ಒಂದು ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟು' ಎನ್ನುವಂತೆ, ಹತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಕಡೆ ಒಂದು ಗಾದೆ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಸಾಕು. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜಗಳದ ತೀರ್ಮಾನ, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮುಕ್ತಾಯ ಕೇವಲ ಒಂದು ಗಾದೆಯ ಸೂಕ್ತ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಬಲ್ಲದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಹಳ್ಳಿಯವನು ಒಬ್ಬ ಕೋಮಟಿಶೆಟ್ಟಿಯ ಅಂಗಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಬೆಲೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ಕೋಮಟಿ ಕಿಲಾಡಿಯಾದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಲೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ನಿಮಗೆ ಎಷ್ಟಕ್ಕಾದರೆ ಇರಲಿ? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಫಾಯದೆ ಉಂಟು. ಏಕೆಂದರೆ ಗಿರಾಕಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ತಿಬ್ಬಳ(ತೀಕ್ಷ್ಣ)ವಿಲ್ಲದವನಾದರೆ ಎಂಟು ಆಣೆ ಬಾಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪಾಯಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶೆಟ್ಟಿ ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಲೆ ಹೇಳದೆ 'ನಿಮಗೆ ಎಷ್ಟಕ್ಕಾದರೆ ಇರಲಿ' ಎಂದು ಸತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ, ನೀವು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಶೆಟ್ಟರೆ? ಎಂದರೆ, 'ನೀನು ಮೂರು ಕಾಸಿಗೆ ಕೇಳಪ್ಪ ಗಿಟ್ಟಿದರೆ ಕೊಡ್ತೇನೆ; ಗಿಟ್ಟದಿದ್ರೆ ಇಲ್ಲ ಅಂತೇನೆ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಕಿಲಾಡಿತನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ರೀತಿ ಅವನು ಸತಾಯಿಸುವಾಗ, ಗಿರಾಕಿ ಲೋಕಾನುಭವವುಳ್ಳವನಾದರೆ ಕೋಮಟಿಯ ಕಿಲಾಡಿತನದ ಬಾಯಿಗೆ ಕುಕ್ಕೆ ಇಕ್ಕುವಂತೆ, ದಮ್ಮು ಅಲಾಯಿಸದಂತೆ 'ರೀ, ನೀವು ಮೊದಲು ಇದರ ಬೆಲೆ ಹೇಳ್ರಿ, ಎಷ್ಟು ಮಾತು ಖರ್ಚು ಮಾಡ್ತೀರಾ? ಮೊದಲು 'ಹೆತ್ತವರು ಹೆಸರಿಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಾದವೇ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಗಾದೆ ಅಂಥ ಅರ್ಥ ಗುರುತ್ವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಹೆತ್ತ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಿಮ್ಮಿ ಎಂದೋ, ಬೊಮ್ಮಿ ಎಂದೋ, ಏನೋ ಒಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಮೊದಲು ಇಡಲೇಬೇಕು. ಆ ಬಳಿಕ ಮದುವೆಯಾದ ಗಂಡ ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಚಿನ್ನವೆಂದೋ, ರನ್ನವೆಂದೋ ಬೇರೆ ಹೆಸರು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲಕ ಮೊದಲು ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬೆಲೆ (ಹೆಸರು) ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಗಿರಾಕಿ ಅದರ ಗಂಡ, ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರನ್ನು (ಬೇಕಾದ ಬೆಲೆ) ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಗಾದೆ ಜಾನಪದ ಜೀವನದ ಅನುಭವಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಭಟ್ಟಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ರಸಘಟ್ಟಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಒಗಟುಗಳು?

ಗಾದೆ ಮತ್ತು ಒಗಟು ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಗಾದೆ ಪ್ರತಿಭಾಜನ್ಯ. ಒಗಟು ಪಾಂಡಿತ್ಯಜನ್ಯ ಅಥವಾ ಗಾದೆ ಭಾವಜನ್ಯ; ಒಗಟು ಬುದ್ಧಿಜನ್ಯ. ಮೊದಲನೆಯದು ಅನುಭವಪ್ರೇರಿತ, ಎರಡನೆಯದು ಚಮತ್ಕಾರಪ್ರೇರಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಾದೆಯನ್ನು ಅನುಭವ ಪರಿಷತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು; ಒಗಟನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಸರತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದಲೇ ಗಾದೆಯ ವ್ಯಾಪಕತ್ವವೂ ಒಗಟಿನ ಸೀಮಿತತತ್ವವೂ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಗಟು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಪದ ಮುಂಡಿಗೆ ಎಂದು. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮುಂಡಕ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಅರ್ಥ ಒಗಟು, ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು. ಪದಾರ್ಥಾಂತರದಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಚಮತ್ಕಾರಜನ್ಯ ಆನಂದವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಗಟು ಎಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಿದಂತಾಯ್ತು.

ಈಗ ಒಗಟುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ; ಗಾದೆಗಳಂತೆಯೇ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರೂ ಕೂಡ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಜನಗಳಿಗಿಂತ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಜನ ಎನ್ನಬಹುದು. ವೇದದ ಋಷಿ 'ಒಂದು ಮರದ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳಿವೆ; ಒಂದು ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನದೆ ಸುಮ್ಮನಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಇದು ಮೇಲ್ತರಗತಿಯ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಒಗಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಣ್ಣನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಬ್ಬಳು 'ಮೂಗುನಾಯ್ಕನ ಕೋಟೆಗೆ ಐದು ಜನ ಕಳ್ಳರು ಬಿದ್ದರು. ಇಬ್ಬರು ಹಾಕ್ಕೊಂಡು ಬಂದ್ರು; ಮೂವರು ಹಂಗೇ ಬಂದ್ರು' ಎಂದು ಒಗಟನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ? ಗೊಣ್ಣೆ ಸೀನಲು ಕೈಯನ್ನು ಮೂಗಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತೇವೆ ; ಎರಡು ಬೆರಳುಗಳು ಗೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತವೆ; ಇನ್ನು ಮೂರು ಬೆರಳುಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಖಾಲಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಮೂಗಿಗೂ ಹೊತ್ತು ತಂದ ಮೂವರು ಕಳ್ಳರು ಖಾಲಿಯಾಗಿಯೇ ಬಂದ ಮೂರು ಬೆರಳುಗಳಿಗೂ ಸಂಕೇತವಾಗಿವೆ. ಇದು ಹಳ್ಳಿಯವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಗ್ರಾಮಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಗಟಿನ ಸ್ಥಾನವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದು

ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಬೀಸುವಾಗ, ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ಕಳೆಕೀಳುವಾಗ, ನಾಟಿ ಹಾಕುವಾಗ ಹೊಲ ಕೊಯ್ಯುವಾಗ ಬೇಸರವನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬರು ಒಂದು ಒಗಟನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಆ ಒಗಟಿಗೆ ಉತ್ತರ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅವರೇ ಮೊದಲನೆ ಯವರಿಗೆ ಒಂದು ಒಗಟನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯವರಿಗೆ ಉತ್ತರ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಮ್ಮ ಒಗಟಿಗೆ ಅವರು ಮೊದಲು ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಎರಡನೆಯವರು ಆಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಒಗಟಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ಸರಿ, ಮತ್ತೆ ಸವಾಲು ಜವಾಬು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜನರು ತಮ್ಮ ವಿರಾಮದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ದುಡಿಮೆಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವನ್ನು ಮರೆಯಲು ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ರೂಪವಾದ, ಕುತೂಹಲಜನಕವಾದ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಓರೆಗಲ್ಲಾದ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಗರದ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಾಮಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ಸ್ಥಾನ ಪ್ರಮುಖ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಕೊನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಗಟಿನಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ. ಒಗಟು ಪದಾರ್ಥಾಂತರದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಗಟು ಅಂಥ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಅರ್ಥ ಪರಿವೇಶವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತಾ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಗ್ಗನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೋ, ಅದು ಭಾವಸೂಚ್ಯತೆಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದು; ಯಾವುದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಪರಿವೇಶವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಹಿಗ್ಗನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಸೋಡಾಶೀಷೆಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿವೇಗದಂತೆ ಟಿಸ್ಸೆಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತದೋ ಅಂಥದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಸೂಚ್ಯತೆಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ; ಕೆಳಮಟ್ಟದ್ದು. ಒಗಟುಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಭಾವಪೂರ್ಣಸೂಚ್ಯತೆಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಸೂಚ್ಯತೆಯನ್ನುಳ್ಳವು. ಭಾವಪೂರ್ಣವಾದವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ, ಆನಂದಕಾರಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಸರತ್ತು ವ್ಯಾಯಾಮವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅವು ಬೂದಿಮುಚ್ಚಿದ ಕೆಂಡದಂತೆ ಮಂಕಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಊದುಗೊಳವೆ ; ಮೊಂಡಾದ ಉಳಿಯಂತಿರುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಸೆಮಣೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ, ಕೆರಳಿಸುವ, ಚೂಪುಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನ ಒಗಟು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟು ನೀರಸ ತಿಗಟು (ಸಿಪ್ಪೆ) ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿಭಾವಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಪರಿವೇಶವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತಾ ಹಿಗ್ಗನ್ನು ನೀಡುವ ಒಗಟುಗಳೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

'ಹಿಡಿದರೆ ಹಿಡಿತುಂಬ, ಬಿಟ್ಟರೆ ಮನೆತುಂಬ'

ಎಂಬ ಒಗಟು, ಉತ್ತರ : ಜ್ಯೋತಿ. ಹಣತೆಯ ಕುಡಿಯನ್ನು ಸ್ಯಾರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಬೆಳಕು ಹಿಡಿತುಂಬ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಯಾರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಬೆಳಕು ಮನೆತುಂಬ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬೆಳಕು ಗಾಳಿಯಂತೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆವರಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹೇಗೆ ಅದು ಶಾಂತವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಅನಂತ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ಜ್ಯೋತಿ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಕೇತವಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಪರಾತ್ಪರ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಬಹುದು. ಆಗ ದೇವರು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಗಟೂ ಕೂಡ ರಸಪೂರ್ಣವಾಗಬಲ್ಲದು. ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ : 'ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹತ್ತಿರ, ಕಾಲಿಗೆ ದೂರ' ಉತ್ತರ : ಬೆಟ್ಟ ಅಥವಾ ದಿಗಂತ. ದಿಗಂತ ನೋಡಲು ಹತ್ತಿರ ; ಆದರೆ ಹಿಡಿಯಲು ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಅದು ದೂರ ದೂರ. ಆಗ ಆ ದಿಗಂತ ಆಸೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಸೆಪಡುವುದು ಹತ್ತಿರ ಅಂದರೆ ಸುಲಭ ; ಆದರೆ ಆ ಆಸೆ ಈಡೇರುವುದು ಅಂದರೆ ದುರ್ಲಭ. ಹೀಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥಕೋಶ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಹಿಗ್ಗನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ಒಗಟುಗಳು ಸುಂದರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಂತಿವೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ :

'ಅಮ್ಮನ ಸೀರೆ ಮಡಿಸೋಕಾಗಲ್ಲ
ಅಪ್ಪನ ದುಡ್ಡು ಎಣಿಸೋಕಾಗಲ್ಲ'

ಉತ್ತರ : ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ನಕ್ಷತ್ರ. ಆಕಾಶದ ಅನಂತತೆಯನ್ನು, ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಅಸಂಖ್ಯಾತತೆಯನ್ನೂ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ!

ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ :

ನೆಲದಗಲ ಕೂರಿಗೆ
ಮುಗಿಲಗಲ ಬಟ್ಟಲು
ಬಿತ್ತೋದು ಕಾಣಲ್ಲ
ಭೂಮಿ ತುಂಬ ಬೀಜ ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟಾಡ್ತವೆ (ಮಳೆ)

ರೈತ ರಾಗಿಯನ್ನು ಕೂರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಾನೆ. ರಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಕಮ್ಮಿಯಾಗಿ ಬೀಳದೆ, ಕೂರಿಗೆಯ ಸೆಡ್ಡೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸಮನಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಕೆಳಗುದುರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವೇಂದ್ರನೂ ಕೂಡ ಮಳೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾನೆ! ಅವನ ಕೂರಿಗೆಯ ಮಣೆ

ನೆಲದಗಲ; ಬಟ್ಟಲು ಮುಗಿಲಗಲ; ಸೆಡ್ಡೆ ನೆಲಮುಗಿಲುದ್ದ ; ಬೀಜ ಮಳೆಹನಿ - ಎಂಥ ಸುಂದರ ಹಾಗೂ ಭೂಮ ಕಲ್ಪನೆ !

ನನ್ನ ಊರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ (ಮಾಗಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಎಣ್ಣೆಗೆರೆ ಗ್ರಾಮ) ಈ ಒಗಟಿಗೆ 'ಒಡಚುವ ಕಥೆ' ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯಪದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಡಚು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಹಿಂಜು ಎಂದು. ಬಂಡ (ಕುರಿ ತುಪ್ಪಟ) ಒಡಚುವುದು ಎಂದರೆ ಹೆಕ್ಕು, ಹಿಂಜು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಒಡಚುವ ಕಥೆ' ಎಂದರೆ ಒಗಟನ್ನು ಹಿಂಜುವುದು, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಿಕ್ಕನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಗಟನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಒಡ್ಡು' ಎಂತಲೂ, ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಒಡಚು' ಎಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬರು ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಒಡಚುತ್ತಾರೆ. ಒಡಚಲು ಬರದಿದ್ದರೆ, ತಾವು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯವರು ಎರಡನೆಯವರು ಒಡ್ಡಿದ್ದನ್ನು ಒಡಚಬೇಕು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರದು ಗೊತ್ತಾಗದಿದ್ದರೆ, ಪರಸ್ಪರ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಒಡ್ಡು-ಒಡಚು ಸುರುವಾಗುತ್ತದೆ ; ಸವಾಲು-ಜವಾಬು ಜರುಗುತ್ತದೆ.

ಒಡಚುವ ಕಥೆ ಎಂಬ ಪದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಒಗಟಿಗೆ ಮೂಲ ಕಥೆಗಳೆ ? ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಒಗಟುಗಳು ಹುಟ್ಟಿದುವೆ? ಎಂಬ ಅಂಶ ವಿಚಾರಣೀಯ.

'ಕತ್ತೆ ಯಡೆಯಾಯ್ತು
ಸಂಸಾರ ಎರಡಾಯ್ತು
ನೆನ್ನೆ ಹೊಡೆದ ಮೊಲ ಎಸರಾಯ್ತು.
ಮೊಲ ಹೊಡೆದೋನು ಸತ್ತು ಮೂರು ದಿಸಾಯ್ತು''

ಈ ಒಗಟಿನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಕಥೆಯೇ ಅಡಗಿದೆ. ಮಿಂಡ ಹಾಗೂ ಹೆಂಡತಿ ಒಂದಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದ ಗಂಡನನ್ನು ತೀರಿಸಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಕತ್ತು ಹಿಸುಕಿ, ಮಿಂಡ ಕಗ್ಗಾಡಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಒಂದು ಮರಕ್ಕದೆ ನೇಣು ಹಾಕಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ದಿವಸಗಳಾದ ಬಳಿಕ ಮಿಂಡ ಊರಿನ ಇನ್ನಿತರರ ಜೊತೆ ಮೊಲದ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಎದ್ದ ಮೊಲದ ಬೆನ್ನಾಡಿ ಬರುತ್ತಾರೆ ಬೇಟೆಗಾರರು. ಮೊಲ, ಹೆಣ ನೇತುಹಾಕಿದ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಹುಲ್ಲು ಪೊದೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ ಒಣಗಿ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ನೆನೆದು ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿದ್ದ ಹಗ್ಗ, ಬೀಸಿದ ಬಿರುಗಾಳಿ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಹೆಣದ ಕೆಳಗಿದ್ದ ಜೀವಂತ ಮೊಲದ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಮೊಲ ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಮಿಂಡ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಕೊಂದ ಹೆಣವೇ ಇಂದು, ತಾನೆಬ್ಬಿಸಿದ ಮೊಲವನ್ನು, ಮೇಲ್ಬಿದ್ದು ಕೊಂದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಮೊಲದ ಸಾರು ಮಾಡಿಸಿ, ಊಟವಾದ ಮೇಲೆ ತಾನು 'ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳು' ಬೇಸರವಾಗುತ್ತದೆ, ಒಂದು ಕಥೆ ಹೇಳಿ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಆ ಮಿಂಡ ಮೇಲಿನ ಒಡಚುವ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಕಥೆ ವ್ಯಥೆಯಾಯಿತು. ಸಂಸಾರ ಎರಡಾದವು. ಅಂದರೆ ನೀನು ಕೈ ಹಿಡಿದ ಗಂಡನನ್ನು ಬಿಟ್ಟೆ ನಾನು ಕೈ ಹಿಡಿದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟೆ. ನಿನ್ನೆ ಹೊಡೆದ ಮೊಲ ಇಂದು ನಮಗೆ ಸಾರಾಯಿತು ಮತ್ತು ಆ ಮೊಲವನ್ನು ಹೊಡೆದವನು ಸತ್ತು ಮೂರು ದಿವಸವಾಯ್ತು ಎಂದು. ನಡೆದ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಒಗಟಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಥೆಗೂ ಒಗಟಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಸುವ, ಸೋಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಬೇಕು.

ಜಾನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಈ ಒಗಟುಗಳು ಕೆಲವು ಕವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೂವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಅಕ್ಕ ಮೊದಲಾದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ, ಕನಕ ಪುರಂದರ ಮೊದಲಾದ ಕೀರ್ತನಕಾರರಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಉದಾಹರಣೆ :

ಸರ್ವಜ್ಞ : **ನೆತ್ತಿಯಲಿ ಉಂಬುವುದು ಸುತ್ತಲೂ ಸುರಿಸುವುದು**
ಎತ್ತಿದರೆ ಎರಡು ಹೋಳಹುದು। ಕವಿಗಳಿಂದ
ಕುತ್ತರದ ಹೇಳಿ ಸರ್ವಜ್ಞ॥ (ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲು)

ಅಲ್ಲಮ : **ಭಿತ್ತಿ ಮೂರರ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರವ ಬರೆಯಿತ್ತು**
ಪ್ರಥಮ ಭಿತ್ತಿಯ ಚಿತ್ರ ಚಿತ್ರದಂತಿದ್ದಿತ್ತು
ಎರಡನೆಯ ಭಿತ್ತಿಯ ಚಿತ್ರ ಹೋಗುತ ಬರುತ ಇದ್ದಿತ್ತು
ಮೂರನೆಯ ಭಿತ್ತಿಯ ಚಿತ್ರ ಹೋಯಿತ್ತು ಮರಳಿ ಬಾರದು
ಗುಹೇಶ್ವರಾ ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ಈ ತ್ರಿವಿಧದಿಂದತ್ತಲೆ.

ಈಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಚನಕಾರರ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಕ್ಕ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಈ ಒಗಟುಗಳೇ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಸೆಲೆಯಾಗಿರಬಹುದೆ? ಆಡುನುಡಿಯ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಅದರ ಬನಿಯನ್ನು ಕಸುವನ್ನು ಗೋರಿ, ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ನೆನೆಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟ ವಚನಕಾರರು ಜಾನಪದ ಜೀವನದ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಹೀರಿಕೊಂಡವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕ್ಕ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳ ಉಗಮಸ್ಥಾನ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಈ ಒಗಟುಗಳೆ ? ಎಂಬ ಒಗಟು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಡಚಬೇಕಾದದ್ದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಒಗಟು -

ಮುಳಗಡ್ಡಿ ಮೇಲೆ ಮುಳಗಡ್ಡಿ
ಅದರ ಮೇಲೆ ತೊಂಭೈನೂರ ಪಟ್ಟಣ
ಆ ಊರ ತಳವಾರನ ಹೆಂಡಿರು
ತಳವಿಲ್ಲದ ಹರವಿ ತಗೊಂಡು
ಜಲವಿಲ್ಲದ ಬಾವಿಗೆ ನೀರಿಗೆ ಹೋದಳು (ಒರಳುಕಲ್ಲು)

(ಮುಳಗಡ್ಡಿ : ಭತ್ತದ ಪೈರು. ತೊಂಭೈನೂರು ಪಟ್ಟಣ : ಗೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ನೆಲ್ಲು. ತಳವಿಲ್ಲದ ಹರವಿ : ಕಡವಾಡು. ಜಲವಿಲ್ಲದ ಬಾವಿ : ಒರಳುಕಲ್ಲು.)

ಅಕ್ಕನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನ –

ಜಲದ ಮಂಟಪದ ಮೇಲೆ ಉರಿಯ ಚಪ್ಪರವನ್ನಿಕ್ಕಿ
ಆಲಿಕಲ್ಲ ಹಸೆಯ ವಾಸಿ
ಕಾಲಿಲ್ಲದ ಹೆಂಡತಿಗೆ, ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಗಂಡ
ಬಂದು ಮದುವೆಯಾಗುವನು.

(ನೀರಿನಂತೆ ಚಂಚಲವಾದ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಮಂಟಪದ ಮೇಲೆ, ಜ್ವಾಲಾರೋಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚಪ್ಪರವನ್ನು ಹಾಕಿ, ದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಹಸೆಮಣೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಆಚರಣೆಯಿಲ್ಲದ (ಕಾಲಿಲ್ಲದ) ಶರಣ ಸತಿಗೆ, ಲೌಕಿಕ ಬಂಧನವಿಲ್ಲದಗ (ತಲೆಯಿಲ್ಲದ) ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಗಂಡನು ಪತಿಯಾದನು.)

ಮೇಲಿನ ಒಗಟಿನಲ್ಲಿರುವ ತಳವಿಲ್ಲದ ಹರವಿ, ಜಲವಿಲ್ಲದ ಬಾವಿ ಎಂಬ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಧಾಟಿಗೂ, ಅಕ್ಕನ ವಚನದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲಿಲ್ಲದ ಹೆಂಡತಿ, ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಗಂಡ ಎಂಬ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನನ್ನ ಕುತೂಹಲ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒಗಟೇ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೂವಾಗಿ ಅರಳಿರಬಹುದೆ? ಪರಿಪಕ್ವಗೊಂಡು ಪ್ರಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದೆ? ಎಂದು ಅಥವಾ ವಚನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದ ಒಗಟುಗಳೆ? ಎಂದು.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಒಗಟುಗಳು ಮೇಲಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅರ್ಥ ಅಶ್ಲೀಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನವರು ಅರಸಿಕರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರೇಮ ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಷ್ಟು ರಸಿಕರು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ತರುಣ ತರುಣಿಯರ ಮಧ್ಯೆ ಒಗಟಿನ ಪೈಪೋಟಿ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ತರುಣ, ತರುಣಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳ–ಅಗಲವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋಣವೆಂದೇ ಈ ಒಗಟನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು–

'ಹಗಲೆಲ್ಲ ಮಲಗಿರ್ತದೆ, ಇರುಳೆಲ್ಲ ಎದ್ದಿರ್ತದೆ'

ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ತರುಣಿ ಮುಖ ಒಂದು ರೀತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರಬೇಕು. ಆಗ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಸ್ವಭಾವಚತುರನಾದ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದ ತಿರುವನ್ನು (Turn) ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು – ಕಣ್ಣಿ ಎಂದು. ಕಣ್ಣಿ ಎಂದರೆ ತುಂಡು ಹಗ್ಗ. ಗೊಂದಲಿಗೆಯ ಬಳಿ ಇರುವ ಗೂಂತಿಗೆ ಕಟ್ಟಿರುವುದು. ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತು ದನಗಳ ಮೂಗುದಾರಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ, ಗೊಂದಲಿಗೆಗೆ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಹಗ್ಗ (ಕಣ್ಣಿ) ಎದ್ದು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಹಗಲು ಹೊತ್ತು ದನಗಳನ್ನು ಹೊಲದ ಕಡೆಗೆ ಗೋಮಾಳಕ್ಕೆ ಮೇಯಲು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

'ಮಾತಾಡು ಮಾತಾಡು ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮೊಗ್ಗೆ ಸೇವಂತಿಗೆ ॥
ಒಬ್ಬರನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೆ, ಒಬ್ಬರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ
ಒಬ್ಬರನ್ನು ಕರಕೊಂಡು ಬರುತಿದ್ದೆ ॥ ಮಲ್ಲಿಗೆ ॥''

ಪ್ರಶ್ನೆ : **ಯಾರನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೆ? ಯಾರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ?**
ಯಾರನ್ನು ಕರಕೊಂಡು ಬರುತಿದ್ದೆ? ॥ ಮಲ್ಲಿಗೆ ॥

ಉತ್ತರ : **ಹಸುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೆ ಕರುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ**
ಹಾಲನ್ನು ಕರಕೊಂಡು ಬರುತಿದ್ದೆ ॥ ಮಲ್ಲಿಗೆ ॥

ಆದ್ದರಿಂದ ಹಳ್ಳಿಯವರ ರಸಿಕತೆ, ವಚನ ಚಾತುರ್ಯ, ಧ್ವನ್ಯರ್ಥಭರಿತ ಆತುಕತೆ ಮೇಲಿನ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ; ಹೇಗೆ ಜಾನಪದ ಜೀವನದ ನಡೆನುಡಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮಾಲೋಚಿಸಬಹುದು.

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಒಂದು ಊರು ಮತ್ತೊಂದು ಊರು, ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾದೃಶ್ಯ ವೈದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಾಮಂಜಸ್ಯ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳೆದು ನೋಡುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕು.

ಉದಾಹರಣೆ :

ಆನೆಕಲ್ಲು ಮಳೆ ಬಂದು ಜಾನಕಲ್ಲು ಕೆರೆ ತುಂಬಿ
ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸೂಳೇರು ನೆನೆಯದೆ ಬರ್ತಾರೆ (ಹಸುವಿನ ಮೊಲೆ)
ಆವಿನ ಕಲ್ಲು ಮಳೆ ಹುಯ್ದು ಜೇನಿನ ಕಲ್ಲು ಕೆರೆ ತುಂಬಿತು
ನಾಲೋರು ಅಕ್ಕತಂಗೀರು ನೆನೆದಲೆ ಬಂದ್ರು (ಹಸುವಿನ ಮೊಲೆ)

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಒಗಟುಗಳೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಥವಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತವು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಶ್ರೀ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ನಮ್ಮ ಊರಿನ ಕಡೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದು ನಾನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಒಗಟಿಗಿಂತ ಎರಡನೆಯದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಎರಡರ ಅರ್ಥ, ಆಲಿಕಲ್ಲು ಮಳೆ ಹುಯ್ತು ; ಜೇನಿನಕಲ್ಲು ಕೆರೆ ತುಂಬಿತು. ಇಂಥ ಮಳೆಯಲ್ಲೂ ಹಸುವಿನ ಕೆಚ್ಚಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಮೊಲೆಗಳೂ ನೆನೆಯದೇ ಬಂದುವು ಎಂದು. ನಾಲ್ಕು ಮೊಲೆಗಳಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸೂಳೆಯರು, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರ ಸಂಕೇತ ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಲೆಗಳು ಒಂದೇ ಕೆಚ್ಚಲಿನವು ; ಒಂದೇ ಗೊಂಚಲಿನ ಹಣ್ಣುಗಳು ; ಒಂದೇ ತಾಯಿಯ ಮಕ್ಕಳು. ಹೇಗೆ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಿಗೆ ಒಬ್ಬಳೇ ತಾಯಿಯೋ ಹಾಗೇ ನಾಲ್ಕು ಮೊಲೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಕೆಚ್ಚಲು ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸೂಳೆಯರು ಎಂಬ ಸಂಕೇತ ಅವರ ಮೂಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ; ಆ ಮೂಲಕ ನಾಲ್ಕು ಮೊಲೆಗಳ ಮೂಲವೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಕರುಳ ಸಂಬಂಧ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪಕ್ಷ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸೂಳೆಯರೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅಸೂಯೆ ಇರಬಹುದು ; ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಚ್ಚಲಿನ ಮೊಲೆಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ ; ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಂತೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಜಾಸ್ತಿ. ಹೀಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಒಗಟುಗಳ ಔಚಿತ್ಯಾನೌಚಿತ್ಯದ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಯಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು : (ಮೊದಲನೆಯದು ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ನಾನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು.)

ಹಗ್ಗ ಹಾಸಿದೆ, ಕೋಣ ಮಲಗಿದೆ,
ಅಂಬು ಹರೀತದೆ ಕುಂಭ ಕೂತದೆ.

– ಕುಂಬಳಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಬಳ್ಳಿ.

ಕೈಯುಂಟು ಕಾಲಿಲ್ಲ ಸಿರವರಿದ ಮುಂಡ
ಮೈಯಲ್ಲಿ ನವಘಾಯ ಒಂಭತ್ತು ತುಂಡ
ಓಡಿ ಬಂದೊಯ್ಯನೆ ಹೆಗಲೇರಿಕೊಂಡ
ಕೈಬಿಟ್ಟೆಸೆದರೆ ತಾ ಮುದುರಿಕೊಂಡ
ಅಂಗ ಬಂಗಾರದ ಹಕ್ಕಿ ನುಂಗಿತೊಂದರಗಿಣಿಯ
ಅಂಗೈ ಹೊರಗೆ ಅಂಗಾಲು ಹೊರಗೆ
ತಿಂಗಳೊಳಗೆ ಹೇಳಿದೋರು ಸುಜಾಣರು
ಚಿನ್ನದ ಪೆಟ್ಟಿಗೇಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಲಿಂಗ
ತಾಯಿ ತರಕಿ ಮಗಳು ಬೋಡಿ,
ಮೊಮ್ಮಗಳ ಹೆಸರು ಘಮಗಡಲೆ

(–ಹಲಸಿನ ಹಣ್ಣು, ತೊಳೆ, ಬೀಜ)

ಲೇಖನ ದೀರ್ಘವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಕೆಲವು ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಹೃದಯರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತಂದು ಮುಗಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ–

ಒಂಟಿ ಕಾಲು ಕೊಕ್ಕರೆಗೆ ಎಂಟುನೂರು ಮೊಟ್ಟೆ(ಅಡಕೆಕಾಯಿ)
ಚಿನ್ನ ಬಿಸಾಡ್ತಾರೆ ಬೆಳ್ಳಿ ತಿಂತಾರೆ (ಬಾಳೆಹಣ್ಣು)
ಕತ್ತಲೆ ಮನೇಲಿ ಕಳ್ಳ ಕತ್ತಿ ಬೀಸ್ತಾನೆ (ದನದ ಬಾಲ)
ಸೊಂಟ ಮುರುಕಿ ಸಂತೆಗೆ ಹೋದ್ಲು(ಸೀಗಡಿ)
ಸುಟ್ಟ ಮೀನು ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಹೋಯ್ತು (ಸುಣ್ಣ)
ಕೊತಾರಕೊಂಬೆ ಮಿಠಾಯಿ ಪಟ್ಟಣ (ಜೇನು)

ಹಿಡಿದರೆ ಹಿಡಿಕೆ ಆಗ್ತದೆ, ಬಿಟ್ಟರೆ ಝಲ್ ಅಂತದೆ, ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗ್ತದೆ, ಪಕ್ಷಿ ತರ್ತದೆ, ತಾನು ತಿಂತದೆ, ತನ್ನ ಬಡಕಾರನಿಗೂ ಕೊಡ್ತದೆ (ಬಲೆ)

ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ರಾಶಿ ಮಾಡಿ ಕೇರಿ, ತೂರಿ, ಕಣಜ ತುಂಬಬೇಕು. ಅದು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಆಗುವ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಕೈ ಹಾಕಬೇಕು. ಹನಿಗೂಡಿದರೆ ಹಳ್ಳ ತೆನೆಗೂಡಿದರೆ ಭತ್ತ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಕಳೆ ಹಾಕುವ ಕೆಲಸ ; ಆಮೇಲೆ ಬೇಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ.

ಮಾನೌಮಿ ಪದಗಳು

ಕೆ.ಆರ್. ಲಿಂಗಪ್ಪ

ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಪರಂಪರೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸಾಯೋತನಕ ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ಗಂಡಾಗುಂಡಿ' ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಕವಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆನಂದದ ಭರದಲ್ಲಿ, ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನ ಬಹು ಸುಖಮಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ; ತೊಂದರೆಗಳೂ ಅದನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಎಂತಹ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನಿಗೂ ಅವನವನ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳ ಚಕ್ರ, ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸದಾ ತಿರುಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಸುಖ ಬಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಹಸನ್ಮುಖಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಕಷ್ಟ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹಿಂಡಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇವು ಎರಡೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಜೀವನವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದವರು ಇವೆರಡನ್ನೂ ಹಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸುಖದಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗದೆ, ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕುಗ್ಗದೆ ಎರಡನ್ನೂ ಏಕರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದೇ ಎಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಸರಸ ಜನನ ವಿರಸ ಮರಣ ಸಮರಸವೇ ಜೀವನ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ, ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು.

ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮರಸವನ್ನು ಕಂಡವರು. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮಗೆ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನದ ಸಮರಸವನ್ನು ನಮಗೆ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತ ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಾಡು. ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನವೇ ಭಾರತದ ನಿಜವಾದ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಯ ಬದುಕು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೊ, ಅಷ್ಟು ರೀತಿಯ ಪದಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಗಂಡಸರು, ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಸಮಯಗಳಲ್ಲೂ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಕಂಡು ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಗಿನ ಕೆಲಸದ ದಣಿವನ್ನು ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮರೆಸಿ, ಅವರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಾನವಮಿ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ, ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮವರು ಸಂತಸವನ್ನು ಕಂಡವರು, ಎಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶ ಬಂದರೂ, 'ಈಸಬೇಕು, ಇದ್ದು ಜೈಸಬೇಕು' ಎಂದು ಎದೆತಟ್ಟಿ ನಿಂತವರು. ಮುಂಜಾನೆ ಕೋಳಿ

ಕೂಗಿದಾಗಿನಿಂದ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣಗಳಂತೆ ಹಿಟ್ಟಿನ ಗಿರಣಿಗಳಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ರಾಗಿ, ಜೋಳ ಇವನ್ನು ಬೀಸಲು ಕೂಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹಾಡುವ ಮಧುರವಾದ ಪದಗಳು, ಇಂಪಾದ ದನಿ, ಲಯಬದ್ಧವಾದ ಬಳೆಯ ಲಳಿಕ್ ಲಳಿಕ್ ಶಬ್ದ-ಇದೆಲ್ಲದರ ಸಮರಸದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಹಾಡನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು. ಹೆಂಗಸರು ಮನೆಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಿಂತರೆ, ಗಂಡಸರು ಸಗಣಿ-ನೀರನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಹೊಲಕ್ಕೆ ಬೇಸಾಯ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳೆ ನಿಂತ ನಂತರ ಕಳೆ ಕೀಳುವುದು, ಕೊಯಿಲು, ಒಕ್ಕಣೆ, ಸುಗ್ಗಿ-ಹೀಗೆ ರೈತನ ಜೀವನ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟು ರೀತಿಯ ಪದಗಳು! ರಾಗಿಕಲ್ಲು ಪದ, ಕಳೆ ಕೀಳುವ ಪದ, ಸುಗ್ಗಿಯ ಕುಣಿತದ ಹಾಡು, ಬಂಡಿಯ ಪದ, ಶೋಭಾನೆ ಪದ, ಕೋಲಾಟದ ಪದ, ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಮಾನವಮಿ ಚೌಪದ, ಲಾವಣಿಗಳು, ಶಿವಶರಣರ ಹಾಡುಗಳು, ಮಂಗಳಾರತಿಗಳು; ಒಂದಲ್ಲ, ಎರಡಲ್ಲ, ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಯ ಪದಗಳು. ಈ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ನಾಡ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹುರುಪನ್ನು ತುಂಬಿವೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಮಹಾನವಮಿ ಪದಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ. ಮಹಾನವಮಿ ಬರುವುದು 'ಆಶ್ವೀಜ ಶುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು ನಾವು 'ದಸರಾ' ಅಥವಾ 'ನವರಾತ್ರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡಹಬ್ಬ.

ಈ ಹಬ್ಬದ ವೈಖರಿಯನ್ನು ನಾವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಆಗ ಮುಂಗಾರು ಪೈರು ರೈತನ ಕೈ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಗಾರು ಪೈರಿನಿಂದ ಹೊಲಗಳು ಹಚ್ಚಹಸುರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತಾನು ದುಡಿದ ಫಲ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ಇದು. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಈ ನವರಾತ್ರಿ ಅಂದ ಮೇಲೆ ರೈತನ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಎಣೆಯುಂಟೇನು ! ಬಹು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂದೆ ಸರಕಾರಿ ಶಾಲೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಒಂದು ಕೂಲಿಮಠ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಓದಯ್ಯ'ನೇ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು. 'ಓದಯ್ಯ' ಎಂದರೆ ಓದಿಸುವ ಅಯ್ಯ. ಈತನಿಗೆ ತಿಂಗಳ ಸಂಬಳವಿಲ್ಲ. ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಹಣ, ಇಷ್ಟು ಧಾನ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಂದ. ಇದನ್ನು ಸಂಬಳ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಭಾವನೆ ಎಂದರೇ ಮೇಲು. ಈತನಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗೌರವ, ಹಗಲು ಮಠವಾದರೆ, ರಾತ್ರಿ ಜನರಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಓದಿ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಭಜನೆ, ಈ ಓದಯ್ಯನ ನಿತ್ಯದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ.

ಇನ್ನೇನು ನವರಾತ್ರಿ ಇನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳಿದೆ. ಆಗ ಓದಯ್ಯ ತನ್ನ ಮಠದ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಮಾನವಮಿ ಪದಗಳನ್ನು ರೂಢಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಾಲಕರ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಸಂತೋಷ. 'ನಮ್ಮುಡುಗ ಮಾರ್ನವಮಿ ಆಡ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಎಲ್ಲರ ಹತ್ತಿರವೂ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೇಳಿದ್ದು! ಸರಿ, ನವರಾತ್ರಿ ಬಂತು. ಆಗ ಬಾಲಕರ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಓದಯ್ಯನ ಇಷ್ಟದಂತೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಏಕರೀತಿಯ ಹೊಸ ಉಡುಪನ್ನು ಹೊಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮಕಮಲ್ಲು ಟೋಪಿ, ನಿಕ್ಕರು, ಷರಟು, ಕೋಟು ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಶಲ್ಯ-ಇದು ಆ ಹುಡುಗರ ಉಡುಪು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಹುಡುಗನ ಕೈಲೂ ಬಣ್ಣದಗ ಕೋಲು. ಉದ್ದನೆಯ ಕೋಲುಗಳಿಗೆ ಬಣ್ಣದ ಕಾಗದಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಅವನ್ನು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉಡುಪನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಬಣ್ಣದ ಕೋಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಂತ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗೆಷ್ಟು ಸಂತೋಷವೋ! 'ನಮ್ಮ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಬಲು ಚಂದಾಗಿ ಒಪ್ತುತ್ತೆ' ಅಂತ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಂದುಕೊಂಡು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹುಡುಗರನ್ನು ಓದಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮನೆಗೂ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಊರಾಡುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಪ್ರತಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಲಕರು ಹರಕೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವರು. ನಿಮಗೆ ಶುಭವಾಗಲಿ, ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಲಿ, ನಿಮ್ಮ ಮನೆ ಬೆಳೆಯಲಿ, ತಂಪಾಗಿರಲಿ ಎಂದು ಈ ಬಾಲಕರು ಹರಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ವಿಶಾಲ ಭಾವನೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆ. ನಿಷ್ಕಳಂಕ ಹೃದಯರಾದ ಬಾಲಕರಗ ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಹರಕೆಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ನಾಡು ಹಿಂದೆ ಸುಖವಾಗಿತ್ತೇನೋ! ಈಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ನಾಚಿಕೆಗೇಡೆಂದು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗರು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಬಹಳ ಸಂಕಟದ ಮಾತು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗರು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಈ ಶಾಶ್ವತ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕು.

ಈ ಬಾಲಕರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಮೊದಲು ಹೋಗುವುದು, ಊರಿನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಪೂಜಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೌಡರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಗೌಡರನ್ನು ಕುರಿತೇ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ ಹರಕೆಯ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ ಕೂಲಿಯ ಮಠದಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಬಂದು ಓದು ಕಲಿಯಬಹುದು. ಕುರುಬರು ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಲಿಂಗಾಯಿತರು, ಉಪ್ಪಾರರು, ಬೇಡರು, ವೈಶ್ಯರು, ಮುಸಲ್ಮಾನರು-ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಬ್ಬ ಉಪಾಧ್ಯಾಯನ ಪಾದದಡಿಯಲ್ಲಿ

ಓದು ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಮಾನವಮಿ ಹುಡುಗರ ಗುಂಪೂ ಸಹ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಗೌಡರ ಮನೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಕೇರಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಮನೆಯನ್ನೂ ಆಡುವರು. ಇವರಿಗೆ ಜಾತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರ ಮನೆಗೂ ಹೋಗುವರು ; ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶುಭವನ್ನು ಕೋರುವರು.

ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮವಾದ ಮೇಲೆ ಬಾಲಕರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಓದಯ್ಯನವರು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೂ ಹೋಗುವರು. ಈ ಎಲ್ಲ ಊರುಗಳನ್ನೂ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಓದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬಾಲಕರಿಗೆ ಪ್ರತಿಫಲ ಆ ಮಕ್ಕಳು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ–

'ಕಡಲೆ ಬೆಲ್ಲವು ಕೊಬರಿ ನಮಗಾಗಬೇಕು
ಉಡುಗೊರೆಯು ವೀಳ್ಯ ನಮ್ಮಯ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕು
ಮಳೆ ಬಂದು ಬೆಳೆಬಂದು ಇಳೆ ತಣಿಯಲೆಂದು
ತಿಳಿಗೊಳಗಳುಕ್ಕಿ ಗೋವ್ಗಳು ಕರೆಯಲೆಂದು
ನಳಿನಮುಖಿಯರು ಸುಪುತ್ರರ ಪಡೆಯಲೆಂದು
ಬಣ್ಣ ಬಂಗಾರ ಪುಣ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಲೆಂದು''

ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದು ದಿನಗಳು ಈ ರೀತಿ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದ ವೀಳೆಯವೇ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿಫಲ.

ಪ್ರತಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ, ಎಲ್ಲ ಬಾಲಕರೂ ಸೇರಿ ಮೊದಲು ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು :

'ಶ್ರೀ ಸಕಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ
ಲಕ್ಷ್ಮೀನಿವಾಸ ವಿಜಯೀ ಭವ,
ದಿಗ್ವಿಜಯೀಭವ'

ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾನು ಸಣ್ಣವನಿದ್ದಾಗ ಹಾಡಿದುದರ ಸವಿನೆನಪು ನನಗೆ ಇನ್ನೂ ಇದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ 'ಮಾನವಮಿ ಮಕ್ಕಳು ಬಂದರು' ಎಂತ ಜನ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಎಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಮಾತು! ನಿಷ್ಕಳಂಕ ಹೃದಯದ, ಆ ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳ ಪವಿತ್ರ ಹರಕೆ ಈಗ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರಿಂದಲೇನೋ ನಮಗೆ ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಸಾಲದಾಯಿತು. ನಾವೂ, ನಮ್ಮ ದನಕರುಗಳೂ ಬಡಕಲಾದೆವು. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಹಾಲು ಮೊಸರು ಕನಸಾಯಿತು. ಜೀವನವನ್ನು ತುಂಬುವ, ಬೆಳೆಸುವ ರತ್ನದಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇಂತಹ ಕಲೆ ಒಂದೊಂದರಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ನಾಡು ಬೆಳೆಯಿತು; ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೈತುಂಬಿಕೊಂಡಿತು; ನಮ್ಮ ನೋಟ ವಿಶಾಲವಾಯಿತು; ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಉದ್ಧಾರವಾದೆವು.

ಇಂದು ಥಳುಕುಗಳಿಗೆ ಜನ ಮನಸೋಲುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ತೊಲಗಬೇಕು. ನಾಡಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊದಗುತ್ತಿದೆ. ಎಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಅಷ್ಟು ಉತ್ತಮ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಮಾನೌಮಿ ಪದಗಳ ಮಾಧುರ್ಯವನ್ನಷ್ಟು ಈಗ ಅವಲೋಕಿಸೋಣ.

ಗಣೇಶನ ಪದ

ಗಜಮುಖನೆ ತ್ರಿಜಗವಂದಿತನೇ ಸರ್ವೇಶಾ
ಭುಜಗ ಭೂಷಣ ನಮ್ಮ ಸಲಹೋ ವಿಘ್ನೇಶಾ

ಎಂದು ಗಣಪನನ್ನು ನೆನೆದು ಅನಂತರ ಹಲಗೆ ತೊಳೆಯುವ ಪದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಲಗೆ ಎಂದರೆ ಈಗ ನಾವು ಕರೆಯುವ ಸ್ಲೇಟು. ನಮ್ಮ ಜನ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದಿದ್ದವರು. ತಾವು ಅಷ್ಟು ದಿನವೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಸ್ಲೇಟು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುಮಾಡಿ ಪೂಜಿಸಿ ತಮ್ಮ ಮಾನವಮಿ ಯಾತ್ರೆಗೆ ಹೊರಡುವ ರೂಢಿ. ಶುದ್ಧ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹಲಗೆ ತೊಳೆದು, ತುಂಬಿದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಂಬೆ ಶಾರದೆಯನ್ನು ವಿದ್ಯೆ ಕರುಣಿಸಲು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಶುಭ ದಿನದಲ್ಲಿ ಹಲಗೆ ತೊಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಹಲಗೆ ತೊಳೆಯುವ ಪದ

ಚಿನ್ನ ಶಾರದೆಯೆಂಬ ಹಲಗೆಯನ್ನು ತೊಳೆವೆ
ಕನ್ನಡದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲಳವೇ
ಗಲಗಲನೆ ನಲಿವ ಗೆಜ್ಜೆಗಳ ಸರಪಳಿಯಾ
ಹಲಗೆ ಹೂವಿನ ಕೋಲು ಹೊಳೆವ ಗೊಂಡೇವು
ಮುಂದೆ ಬಾಲಕರು ಚೌಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ
ಧಿಂ ಧಿಮಿ ಧಿಮಿ ಎಂಬ ವಾದ್ಯಗಳು ಕೂಡಿ
ಬಂದು ಮಹಲಕ್ಷ್ಮಿಯನು ನಗುತ ಸ್ತುತಿವಾಡಿ
ಚಂದದಿಂ ಹಲಗೆಯನು ತೊಳೆದು ಬಲಗೂಡಿ

ಅನಂತರ, ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನು ತರುವ ಗಂಗಾದೇವಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗಂಗಾದೇವಿಯ ಪದ

ಭವರಹಿತೆ ಜಗನ್ಮಾತೆ ಶಿವನ ಅರ್ಧಾಂಗೀ
ಭುವನೇಶ್ವರೀ ಗಂಗೇ, ಕಾವೇರಿ, ತುಂಗೆ
ಸಾರಿ ಹರಿಯುತ್ತ ಭೋರೆಂದು ಮೆರೆಯುತ್ತಾ
ಧಾರಿಣಿಯ ಇಬ್ಭಾಗ ಮಾಡಿ ಹರಿಯುತ್ತಾ
ಹಾರೈಸಿ ಬಂದು ನಿಂದವರ ಸಲಹುತ್ತಾ
ಕಾರುಣ್ಯದಿಂ ಗಂಗೆ ಜನರ ರಕ್ಷಿಸುತಾ
ಅನಂತರ ತಮ್ಮ ಊರಿನ ದೇವತೆಯನ್ನು
ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಬನ್ನಿ ಮಹಂಕಾಳಿ ನಮಸ್ತೆ
ಶ್ರೀ ಶಿವನ ಅರ್ಧಾಂಗಿ ಶಕ್ತಿ ನಮಸ್ತೆ
ಸಿರಿದೇವಿ ಕೊಡು ವರವ ಸರ್ವೆ ನಮಸ್ತೆ
ಭರದಿ ಸೂತನಗಿರಿಯ ಕಾಳಿ ನಮಸ್ತೆ

ಮುಂದೆ ಊರಾಡಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಗೌಡರ ಮನೆ.

ಗೌಡರ ಪದ

ಪ್ರಭುಕುಲೋತ್ತಮನೇ ಪ್ರಜೆಗಳ ಪಾರಿಜಾತ
ಪ್ರಭುಗಳೊಳು ಇಂತಪ್ಪ ಗೌಡ ಪ್ರಖ್ಯಾತ
ಒಕ್ಕಲನು ಕರೆಸಿ ಒಡಂಬಡಿಸಿ ಮಾತಾಡಿ
ತಕ್ಕ ರೀತಿಲಿ ಸಾಗುಸಂತುಗಳ ಮಾಡಿ
ಅಕ್ಕರಿಂದಲಿ ಬಡವ ಬಲ್ಲಿಗರ ನೋಡಿ
ರೊಕ್ಕವನು ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ರೂಢಿ

ಇದಾದ ನಂತರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಪ್ಪದೆ 'ಹರಕೆಯ ಪದ'ವನ್ನು ಹೇಳುವರು.

ಹರಕೆಯ ಪದ

ಶ್ರೀವರನು ಗಿರಿಜೇಶ ನಿಮಗೆ ಸಂಪದವ
ಈಯುತಿಹ ಎಲ್ಲರುಂ ಕೇಳಿರೀಪದವಾ
ಶ್ರೀ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ನಿಮಗೊಲಿಯಬೇಕೆಂದು
ಭೂಲೋಕದೊಳಗುಳ್ಳ ಭಾಗ್ಯ ನಿಮಗೆಂದು
ಅಶ್ವೀಜ ಶುದ್ಧ ಮಾನವಮಿ ಬರಲೆಂದು
ಐಶ್ವರ್ಯ ಸಕಲ ಸಂಪದ ಹೆಚ್ಚಲೆಂದು
ಈಶ್ವರನ ಕೃಪೆ ನಿಮಗೆ ಸುಖಿಯಾಗಲೆಂದು
ಶಾಶ್ವತದಿ ಹರಿಸಿದೆವು ಬಾಲಕರು ಬಂದು
ಅಂದಣವು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಪದವಿ ನಿಮಗಾಗಿ
ಇಂದ್ರನಂದದಿ ಅಷ್ಟಭೋಗ ನಿಮಗಾಗಿ
ಖಂಡೆಯದ ಶತ್ರಗಳ ಪದಕ್ರಾಂತರಾಗಿ
ಮಂಡೆಯ ಹೂ ಬಾಡದಂತೆ ಸುಖವಾಗಿ
ಕೊಟ್ಟರಿಸಿ ಕೇಳಬಂದವರಲ್ಲ ನಾವು
ಬಿಟ್ಟ ಬೀಡಾರ ತೆಗೆಯೆನ್ನದಿರಿ ನೀವು
ಕಷ್ಟ ಲೋಭಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ ನಾವು
ಕೊಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸು ನಮಗೆ ಉಡುಗೊರೆಯ ನೀವು
ಅಳಿಯನುಡುಗೊರೆಯಲ್ಲ ಮುನಿದು ಕೇಳುವರೆ
ಬಳಿಯ ಸಂಬಳವಲ್ಲ ನಿಂತು ಕಾಡುವರೆ
ಹಳೆ ಸಾಲವಲ್ಲ ಹಗಲಿರುಳು ತಿರುಗುವರೆ
ಅಳಿಮನಸುಮಾಡದೆ ಕೊಡು ಕೀರ್ತಿ ಬಹರೆ
ಕಡಲೆ ಬೆಲ್ಲವು ಕೊಬರಿ ನಮಗಾಗಬೇಕು
ಉಡುಗೊರೆಯು ತೇಜಿ ನಮ್ಮಯ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕು
ಕಡುಕು ಕಂಠಾಭರಣ ನಿಮಗಿರಲಿ ಬೇಕು
ಸಡಗರದಿ ಹೂ, ಗಂಧ ನಮಗೆ ಕೊಡಬೇಕು

ಈ ರೀತಿ ಹರಕೆಯ ಪದವಾದ ನಂತರ ಎಲ್ಲ ಬಾಲಕರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ

'ಶ್ರೀ ಸಕಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ
ಲಕ್ಷ್ಮಿನಿವಾಸ ವಿಜಯೀ ಭವ
ದಿಗ್ವಿಜಯೀ ಭವ'

ಎಂದು ಹೇಳಿ ಊರಾಡಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಊರಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಎಲ್ಲರ ಮನೆಗಳಿಗೂ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಾಲಕರಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮುಸಲ್ಮಾನರವರೆಗೂ ಎಲ್ಲ ಮತದವರ ಮೇಲೂ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಮತದವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಯ್ಯನವರ ಪದ, ಬಸವಣ್ಣನವರ ಪದ, ಅಮ್ಮನವರ ಪದ, ಬೀರಲಿಂಗನ ಪದ, ಕೃಷ್ಣದೇವರ ಪದ, ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರನ ಪದ, ಹನುಮಂತನ ಪದ-ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ದೇವರುಗಳ ಮೇಲೂ ಬಹಳ ಸುಂದರವಾದ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದೇವರ ಮೇಲೂ ಪದಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ದೇವರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಇವು ಎಷ್ಟು ರಮ್ಯವಾಗಿ

ಚಿತ್ರಿಸುವುವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಿವಿಯಾರೆ ಕೇಳಬೇಕು.

ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿ ನಂತರ ಮೇಲೂ ಪದ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಪಂಚಾನರಪದ, ಶೆಟ್ಟಿಯವರ ಪದ, ತಾಯಾರ ಪದ (ಅಂದರೆ ಯಜಮಾನಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಪದ), ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪದ, ಹಾಲುಮತದವರ ಪದ, ಭಂಡಾರಿ ಪದ, ಸಮೇರಾಯರ ಪದ, ನಾಯ್ಕರ ಪದ, ಕುಂಬಾರರ ಪದ, ಮಡಿವಾಳರ ಪದ, ಮೇಲುಸಕ್ಕರೆಯವರ ಪದ, ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಪದ, ನಾಡಿಗರ ಪದ, ಗೊಲ್ಲರ ಪದ, ದೇವಾಂಗದವರ ಪದ-ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮತದವರ ಮೇಲೆ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಕಸುಬು, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇವನ್ನು ಮಾನವಮಿ ಪದಗಳು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವಷ್ಟು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಾವ ಬಗೆಯ ಪದಗಳೂ ಇಷ್ಟು ತಿಳಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳದ ಅಭಾವದಿಂದ ಒಂದೆರಡು ಮತದವರ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ-

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪದ

ಕರಣಿಕ ಶಿರೋಮಣಿಯೇ ಕರುಣ ವಾರಿಧಿಯೇ
ನೆರೆ ಜಾಣ ಇಂತಯ್ಯ ಕೀರ್ತಿ ಗುಣಮಣಿಯೆ
ಸ್ನಾನ ಸಂಧ್ಯಾನ ಜಪತಪ ನಿತ್ಯ ನೇಮ
ಭಾನು ನಮಸ್ಕಾರ ಅರ್ಘ್ಯವನಿತ್ತು ಪ್ರೇಮ

ಗೊಲ್ಲರ ಪದ

ಗೋಕುಲದಿ ನೆಲಸಿ ಗೋಪಿಸ್ತ್ರೀಯರ ನೆರೆಸಿ
ಲೋಕದೊಳು ಇಂತಪ್ಪ ಕೀರ್ತಿ ದಯವೆರೆಸಿ
ಉದಯದಲಿ ಎದ್ದು ಮುಖಮಜ್ಜನವ ಮಾಡಿ
ಮುದದಿ ಹೆತ್ತಪ್ಪ ಜುಂಜಪ್ಪನನು ಪಾಡಿ
ಅದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಊಟಗಳ ತಾ ಮಾಡಿ
ಚದುರಿಂದ ಕಂಬಳಿಯ ಘಳಿಗೆಯನು ಮಾಡಿ

ಕುಂಬಾರರ ಪದ

ಮಂಡಲದಿ ಗುಂಡುಬ್ರಹ್ಮಯ್ಯ ಸಂಪನ್ನ
ಯಿಂತಯ್ಯ ಸುಗುಣರೊಳು ಕೀರ್ತಿಸಂಪನ್ನ
ಚಕ್ರವನು ಮಾಡಿ ತಿಗುರಿಯನು ತಿರುಗಿಸುತ
ಮಣ್ಣಿಂದಲಿ ಮಡಕೆ ನಗಗಳನು ಮಾಡಿ
ಆವಿಗೆಯೊಳಿಟ್ಟು ಮಡಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಯಿಸಿ
ಬೆಂದ ಮಡಕೆಯ ತೆಗೆದು ಇಟ್ಟು ಮಾರುತಲಿ

ಮಾನವಮಿ ಪದಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೆಂದರೆ ಒಗಟೆಗಳು. ಶಬ್ದ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಒಗಟೆಗಳು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; 'ಅರೇ! ಇದೇನು? ಎಂದು ಮನದಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲವನ್ನೂ ಕೆರಳಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಗಳ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇವು ಕುರುಹಾಗಿವೆ.'

ಮಾನವಮಿಯ ಹತ್ತು ಅಥವಾ ಹನ್ನೆರಡು ಹುಡುಗರು ಎರಡು ಪಂಗಡವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪಂಗಡದವರು ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಗಡದವರಿಗೆ ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಎದುರು ಪಂಗಡದವರು ಸವಾಲಿಗೆ ಜವಾಬನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತಾವೂ ಮರುಸವಾಲನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು 'ಸವಾಲ್-ಜವಾಬ್' ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಸೂಕ್ತವಾದುದು, ಇಂತಹ ಒಗಟುಗಳು ಅಥವಾ ಸವಾಲುಗಳು ಮಾನವಮಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರಿವೆ, ಅವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿರುವ ಚಂದ, ಶಬ್ದಗಳ ಮಾಧುರ್ಯ, ಹೇಳುವ ಮಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿ-ಇವು ಬಹು ಮನೋಹರವಾಗಿವೆ. ಒಂದೆರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.

ಒಂದು ಪಂಗಡದ ಹುಡುಗ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ-

ಕನ್ನಡ ಸುಜಾಣ ಕವಿಗಳ ಪದನ ಕೇಳು
ಬಿನ್ನಾಣದೊಗಟೆಯನು ನೀ ತಿಳಿದು ಪೇಳು
ಉದ್ದನಾಗಿರ್ಪುದು ಹಾವು ತಾನಲ್ಲ
ಮೆದ್ದರೇ ಸವಿಯುಂಟು ಕಬ್ಬು ತಾನಲ್ಲ
ಶುದ್ಧ ಹಳದಿಯ ಹಸಿರು ಪಚ್ಚೆ ತಾನಲ್ಲ
ರುದ್ರ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಲಿಂಗನು ತಾನೆ ಬಲ್ಲ

ಎದುರು ಪಂಗಡದ ಹುಡುಗ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ತಾನೂ ಒಂದು ಒಗಟೆಯನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಗಟೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ತಾನು ಒಡ್ಡುವುದು - ಇದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಧಾಟಿ ಇದು-

ನೀನು ಹೇಳಿದ ಬೆಡಗು ಪೆಟ್ಲು ಕಾಯಣ್ಣಾ
ನಾನೊಂದ ಬೆಡಗ ಹೇಳುವೆನು ಕೇಳಣ್ಣಾ
ತೊಟ್ಟುಂಟು ಮುಳ್ಳಿಲ್ಲ ಸುತ್ತಲೆಲೆಯಿಲ್ಲ
ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಮೃದುವುಂಟು ಹಣ್ಣು ತಾನಲ್ಲ

ನೆಟ್ಟನೇ ಮೆಲಬಹುದು ಕೊಯ್ಯಲಳವಲ್ಲ
ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳೀ ಬೆಡಗ ಶಿವತಾನೆ ಬಲ್ಲ (...)
ಕೈಯುಂಟು ಕಾಲಿಲ್ಲ ತಲೆ ಹರಿದ ಮುಂಡ
ಮೈಯೆಲ್ಲ ನವ ಘಾಯ ಒಂಭತ್ತು ತುಂಡ
ಆಯಾಯ ರಾಯರ ಹೆಗಲೇರಿಕೊಂಡ
ಕೈ ಕಳಚಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ತಾ ಮುದುರಿಕೊಂಡ (ಅಂಗಿ)
ಒಂದು ಅಂಕಣದಗಲ ಆಹರವ ತೋಡಿ
ಬೆಂದವನ ಹಿಡಿತಂದು ಆ ಮನೆಯ ಕೂಡಿ
ಚಂದದಿಂ ನಾರಿಯರ ಕೈ ಎರಡು ಜೋಡಿ
ಒಂದಾಗಿ ಮೆಟ್ಟಿದರೆ ನೂರಾಯ್ತು ನೋಡಿ (ಶ್ಯಾವಿಗೆ ಒರಳು)

ಇದೆಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಬರೆದವರಾರೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ; ಯಾರ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಗಾಗಿಯೂ ಇವನ್ನು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಕಾಸಕ್ಕಾಗಿ, ಆತ್ಮಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ಇವನ್ನು ಬರೆದರು ; ಹಾಡಿದರು ; ನಲಿದರು. ಇವು ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಬಹು ಸೊಗಸಾದ ಪದ್ಯಗಳು.

ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಪದ್ಯಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಈಗಂತೂ ಈ ಹಾಡುಗಳ ಚಿಲುಮೆ ಬತ್ತಿ ಹೋಗಿದೆ. ಜನರು ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ಸಾರಭಾವದಿಂದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆ ಹೀಗಾಯಿತೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಂತೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಇಂತಹ ಅಮೂಲ್ಯ ರತ್ನಗಳನ್ನು ತೊರೆದಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಿರಿಯ ಜೀವನ ಇಂದು ಕಡುಬಡತನದ ರೂಪದಿಂದ ಮೈದೋರುತ್ತಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಶೂನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಉತ್ಸಾಹವಿಲ್ಲ; ಹಣವಿಲ್ಲ; ಬಡತನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಕೊಳಕು, ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹಳ್ಳಿಯವರು ನಡೆವ ಹೆಣಗಳಂತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಜನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಜೀವಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಂದು ಗ್ರಾಮಜೀವನವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಕೂಗು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಬರಿಯ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದಲೇ ಸಾರ್ವಜನಿಕರೂ, ಸರ್ಕಾರದವರೂ ತೃಪ್ತರಾಗಕೂಡದು. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ರೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿಯದೆ ಯಾವ ಯೋಜನೆಯೂ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು. ಮತ್ತೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವವನ್ನು ತುಂಬಲು ಇಂತಹ ಕಲೆಗಳ ಪುನರುದ್ಧಾರವಾಗಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಆಚಾರ್ಯ ದಿವಂಗತ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ಹಳ್ಳಿಯ ಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ-

'ಈ ಕವನಗಳು ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೂ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಈಗ ನಾವು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಾಮಜೀವನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲೂ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ, ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ಬೀರುವುದೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕರುಳು ಕರುಳನ್ನು ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತಟ್ಟಿ ಮಾರ್ದನಿಗೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳ -ಗಂಡುಹೆಣ್ಣುಗಳೆಲ್ಲರ-ಜೀವನಸಾರವನ್ನೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಅವರನ್ನು ತಣಿಸಿ ಹುರಿದುಂಬಿಸುವಂತೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೂ ಹುರಿದುಂಬಿಸಲಾರದು.'

ಇಂತಹ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಿಸಲಿ. ಇದು ನಾಡಿಗೆ ಬೆಳಕಾಗಿ ನಾಡನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಲಿ ; ನಮ್ಮನ್ನು ತಣಿಸಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸಲಿ.

ಶ್ರೀ ಸಕಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀನಿವಾಸ ವಿಜಯೀ ಭವ ದಿಗ್ವಿಜಯೀ ಭವ!

...

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ರಾಗಿ ಕಲ್ಲಿನ ಗಂಭೀರ ನಿಸ್ವನ ಸ್ತೋತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಗಾನ ತರಂಗಿಣಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭವಿಸಿವೆ. ಅವು ಸತ್ಯದ ಝರಿಯಾಗಿ, ಧರ್ಮದ ಖನಿಯಾಗಿ, ಶಾಂತಿಯ ಆಗರವಾಗಿ, ನೀತಿಯ ತುಣೀರವಾಗಿ ನಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಿವೆ.-**ಎಸ್.ಕೆ. ಖರೀಂಖಾನ್**

ಹೆಜ್ಜೆ
ಮೂರು

ಕುಡುಬಿಯರು

ಡಾ. ಅಭಯಕುಮಾರ್ ಕೌಕ್ರಾಡಿ

೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಅರಬ್ಬೀ ಸಮುದ್ರ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿವೆ. ಕಡಲು ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟಕಾಡುಗಳು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ಸವಾಲಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದರೂ, ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನ-ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವುದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ಈ ಸವಾಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಹಲವಾರು ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕೃಷಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಈಗ ಯಂತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿವೆ. ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮೂಲನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ನಗರದ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹೋಟೇಲುಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಗಾರರಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ತುಳುನಾಡು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಈ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೊರಗರು, ಮಲೆಕುಡಿಯರು, ಮರಾಠಿನಾಯ್ಕರು ಮಾತ್ರ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೊರಗರು ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡುತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖ ಜೀವನಾಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೊರಗರು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿರುವರು. ಇವರು ಇಂದು ಕೂಡಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟು. ಇವರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವವರು. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಬೇರೆ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಇವರ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಂದಿಗೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಮಲೆಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಕೇವಲ ಸರಕಾರಿ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಯಾವುದೇ

ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮರಾಠಿ ನಾಯ್ಕರು, ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಇವರು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಆದರಿಂದ ಇಂದು ವಂಚಿತರಾದ ಜನಸಮುದಾಯವೇ ತುಳುನಾಡಿನ ಕುಡುಬಿಯರು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ, ತಮ್ಮ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕುಡುಬಿಯರು ಸರಕಾರೀ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಆರಂಭ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಇವರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದು ಸಮುದಾಯದ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅರಿಯದೆಯೇ ಈ ಸಮುದಾಯ ಇಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ, ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಂಕ್ರಮಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ೧೯೫೨ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಯೋಗವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ೮ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿವೆ.

೧. ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು, ಕಾಡು ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವರು.
೨. ನೀಗ್ರೋಯಿಡ್, ಆಸ್ಟ್ರೋಲಾಯಿಡ್ ಮತ್ತು ಮಂಗೋಲಾಯಿಡ್ ಈ ಮೂರು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕು.
೩. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು.
೪. ಪಿತೃಪೂಜೆ, ದೆವ್ವಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು.
೫. ಪ್ರಾಚೀನ ವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಬೇಟೆ, ಬೇಸಾಯ ಮತ್ತು ಕಾಡುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು.
೬. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ನರಮಾಂಸ (carnivorous) ಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.
೭. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆತ್ತಲೆ ಅಥವಾ ಅರೆಬೆತ್ತಲೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ಮರದ ತೊಗಟೆ, ಎಲೆಗಳನ್ನು ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.
೮. ವಲಸೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಕುಡಿತ ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಂಟು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕುಡುಬಿಯರು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಮೂಲಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳು ವೇಷಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸರಕಾರಿ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಇಂದು ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದು ದಾಖಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕುಡುಬಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಕುಡುಬಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವರ ಒಳಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಒಳಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಒಳಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ (೧೯೦೯) ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಕುಡುಬಿಯರ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಟರಕ್ (1894) Forest and hill Tribes ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಂಜುಂಡಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ (೧೯೨೮) ಅವರು ಅರೆಕುಡುಬಿಯರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾ; ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಒಳಾಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ, ಮದುವೆ, ನಿಷೇಧಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ಕುಮರಿ ಬೇಸಾಯ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ವೇಷಭೂಷಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆ. ಅಭಿಶಂಕರ್ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ South Kanara Gazette (1973) ಮತ್ತು ಎಲ್.ಜಿ. ಹಾವನೂರ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ Karnataka Backward Classes Commission, Vol II (1975) - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು 'a nomadic hill tribes living in isodation' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಮಹಮದ್ ಪೀರ್ ಮತ್ತು ಒಡೆಯರ್ ಡಿ.

ಹೆಗಡೆ (೧೯೮೨ ಅಪ್ರಕಟಿತ) ಅವರು ಕುಡುಬಿಯರ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಸ್.ಎ. ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಅವರು Kudubi Vesas (1991) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರ ಹೋಳಿಹಬ್ಬದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೇಷಭೂಷಣ ಮತ್ತು ಅಲಂಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರೇ "Holi Festival of the Kudubis (1987) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರ ಹೋಳಿಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರ ಜೋಶಿ (೧೯೮೩)ಯವರು ಕುಡುಬಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಕಿರುಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ (೧೯೮೪, ೧೯೮೯) ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಮತಿ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ (೧೯೮೮, ೧೯೮೯), ರವೀಂದ್ರನಾಥ ರಾವ್ (೧೯೯೫) ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವಾಗ ಕುಡುಬಿಯರ ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಡೀ ಕುಡುಬಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ, ಕುಡುಬಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಉಪಪಂಗಡಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿ, ಕುಂದಾಪುರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತ ಸ್ಥಳದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿ ದಾಖಲಿಸಲು ಸಮಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮೌಖಿಕ ಸಂದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ.

೨. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮೂಲ ನೆಲೆ, ಭಾಷೆ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ

ತುಳುನಾಡಿನ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒಳಪಂಗಡಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಡುಬಿಗಳ ಈ ಒಳಪಂಗಡಗಳು

೧. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿ
೨. ಕೊಡಿಯಾಲ ಕುಡುಬಿ
೩. ಅರೆ ಕುಡುಬಿ
೪. ಜೋಗಿ ಕುಡುಬಿ
೫. ನಾಡಕುಡುಬಿ
೬. ಕಾಡಕುಡುಬಿ
೭. ಕುಮ್ರಿ ಕುಡುಬಿ

ಈ ಒಳಪಂಗಡಗಳ ಗಮನಿಸುವಾಗ ಒಂದೇ ಒಳಪಂಗಡವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳ, ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಒಳಪಂಗಡಗಳಿಲ್ಲ. ಕುಡುಬಿಯರ ವೃತ್ತಿ, ಅವರು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶ, ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿ, ಕಾಡು ಕುಡುಬಿ, ಕುಮ್ರಿ ಕುಡುಬಿಯರದು ಒಂದೇ ಒಳಪಂಗಡವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಇಂದೂ ಕಟ್ಟಾ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠರಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವವರು. ಇವರ ಮೂಲವೃತ್ತಿಯಾದ ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವವರು. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆ, ಮೂಲವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಕುಡುಬಿಯರಿಂದ ಕಾಡಕುಡುಬಿ, ಕುಮ್ರಿ ಕುಡುಬಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಗೋವಾಕುಡುಬಿ, ಕಾಡಕುಡುಬಿ, ಕುಮ್ರಿಕುಡುಬಿ ಹೆಸರುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರದೆ, ಒಂದೇ ಒಳಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಗುಂಪು.

ಗೋವಾದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಡಿನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಮುದ್ರದ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆಲೆನಿಂತವರನ್ನು ಕರೆ ಕುಡುಬಿಯರು ಎಂದು ಕರೆದರು. ಕರೆಕುಡುಬಿಯರು ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇವರನ್ನೇ ಕೊಡಿಯಾಲಕುಡುಬಿಯರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೊಡಿಯಾಲ, ಸಮುದ್ರದ ಬದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ, ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ

ಸ್ಥಳನಾಮವೇ ಅವರ ಒಳಪಂಗಡದ ಹೆಸರೂ ಆಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಅಂಬ್ಲಮೊಗರು ಗ್ರಾಮದ ಕರೆಯ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಕಾರಣ ಕರೆಯ ಕುಡುಬಿಯರು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಲಸೆ ಬಂದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಕಾಡು ಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಊರಿನಲ್ಲಿ, ಸಮುದ್ರದ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಕುಡುಬಿಯರ ಒಂದು ವರ್ಗವೇ ಕರೆ ಕುಡುಬಿ, ಕೊಡಿಯಾಲಕುಡುಬಿ ಎಂಬ ಒಳಪಂಗಡಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ಕರೆಕುಡುಬಿಯರನ್ನೇ ಅರೆಕುಡುಬಿಯರೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠರಾಗಿ, ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕರೆಕುಡುಬಿಯರು ಅರೆಕುಡುಬಿಯರೂ ಹೌದು. ಮೂಲ ಬೇಸಾಯವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಉಳಿದಂತೆ ಕುಡುಬಿಯರ ಎಲ್ಲಾ ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅರೆಕುಡುಬಿಯರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ನಾಡಕುಡುಬಿ ಎಂಬ ಒಳಪಂಗಡ ಕೂಡಾ ಈ ಕೊಡಿಯಾಲ ಕುಡುಬಿಯರನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಕಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ ನಾಡಕುಡುಬಿಯರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿರಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಕರೆಕುಡುಬಿ, ಕೊಡಿಯಾಲಕುಡುಬಿ, ಅರೆಕುಡುಬಿ, ನಾಡಕುಡುಬಿಯರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರದೆ ಒಂದೇ ಒಳಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭ, ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಜೋಗಿ ಕುಡುಬಿಯರು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಜೋಗಿಪಂಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು ಎಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಕುಡುಬಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ

೧. **ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು**

೨. **ಕೊಡಿಯಾಲ ಕುಡುಬಿಯರು ಮತ್ತು**

೩. **ಜೋಗಿ ಕುಡುಬಿಯರು** ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು.

ಈ ಮೂರು ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಕಟ್ಟಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಮೂಲವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಇಂದಿಗೂ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗೋವಾದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದು ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಈ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ, ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದೇ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ತುಳುನಾಡಿನ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ರೀತಿ, ತುಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಇವುಗಳನ್ನೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಕುಡುಬಿಯರು ಗೋವಾದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದವರು. ಸುಮಾರು ೧೫೧೦ರಿಂದ ೧೫೮೦ರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಗೋವಾವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಬೆದರಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ವಲಸೆ ಬಂದವರು. ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಮತಾಂತರವೂ ಕುಡುಬಿಯರು ವಲಸೆ ಬರಲು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಕುಡುಬಿಯರ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪುಡಿ ಮಾಡಿ, ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಎಸೆದರೆಂದು ಕುಡುಬಿ ಹಿರಿಯರ ಅಭಿಮತ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ತಮ್ಮ ದೇವರನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಎಸೆದು ಓಡಿಬಂದವರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಪೂಜಿಸುವ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವರಿಗೆ ಇಂದು ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪದ ವಿಗ್ರಹ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕುಡುಬಿಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ರೀತಿ ಗೋವಾದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಉಡುಪಿ, ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕಾಡುಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತರು.

ಕುಡುಬಿಯರ ವಲಸೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕುಡುಬಿ ಹಿರಿಯರು ಈ ರೀತಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾದ ಗೋವಾದಲ್ಲಿ ಆಂಗ್ಲರು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ದನದ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಹೆದರಿದ ಕುಡುಬಿಯರು ದೊಡ್ಡ ಬಾಳೆಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕಡಲಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟರು. ಹೀಗೆ ಬಂದು ಸಮುದ್ರದ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿದು ನೆಲೆ ನಿಂತವರೇ ಕರೆಕುಡುಬಿ, ಕೊಡಿಯಾಲ ಕುಡುಬಿ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡರು. ವಲಸೆ ಬಂದ ಒಂದು ಗುಂಪು ಕಾಡು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಪರಂಪರೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡರು. ಅಪಾಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಸಹಜ. ಕುಡುಬಿಯರು ಗೋವಾದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವುದು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವಿದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ

ಸಂದರ್ಭದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುಡುಬಿಯರು ತಮ್ಮದೇ ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪುರಾಣಕ್ಕೂ ಹಿಂದೂಗಳ ಪುರಾಣದ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ Munda Astroid ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ (Antonio Mascarenhas: 1987) Stephen Fuchs: 1973: 246). ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಡುಬಿಯರ ವಲಸೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿ, ಕೊಡಿಯಾಲ ಕುಡುಬಿ ಮತ್ತು ಜೋಗಿ ಕುಡುಬಿಯರೆಂದು ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ಒಳಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಅವುಗಳ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಒಳರಚನೆ, ಆರಾಧನೆ, ಆಚರಣೆ, ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲ. ವಲಸೆ ಬಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥದ ಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಒಳಪಂಗಡಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕದ ಕೊರತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ತೊಡಕಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಇಂಡೊಆರ್ಯನ್ ಭಾಷಾಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಕೊಂಕಣಿ, ಕುಡುಬಿಯರ ಮಾತೃಭಾಷೆ, ತುಳುನಾಡಿನ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ನಿಂತು ಕಾಡಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನಿತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಕುಡುಬಿಯರ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಳೀಯ ತುಳುಭಾಷೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಕುಡುಬಿಯರು ಈಗ ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲದೆ ಉಡುಪಿ, ಕುಂದಾಪುರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನೂ, ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ತುಳು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲದೆ ಉಡುಪಿ, ಕುಂದಾಪುರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನೂ, ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ತುಳು, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನೂ, ಹೊರಸಮಾಜದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತುಳು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಉಡುಪಿ ಮತ್ತು ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಾನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಾಲೂಕುವಾರು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕು

ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆ, ಒಳಬೈಲು, ಕೊಟ್ಟಂಬೈಲು, ಸೂರಾಲು, ಸೂರಾಲುಜಡ್ಡು, ಚೆಗ್ರಿಬೆಟ್ಟು, ಕೂಡಿ, ಮೂರುಮಕ್ಕಿ, ಬೈದೆಬೆಟ್ಟು, ಧೂಪದಡಿ, ಬಾರ್ಕೂರು, ರಂಗನಕೆರೆ, ಕಡೆಕೇರಿ, ನಡಿಕೇರಿ, ಯಡ್ತಾಡಿ, ಕ್ಯಾಸಾಪುರ, ಸಾಯ್ಬರಕಟ್ಟೆ, ಶಿರಿಯಾರ, ಮಂದರ್ತಿ, ಆವರ್ಸೆ, ಮುದ್ದೂರು/ನಾಲ್ಕೂರು.

ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕು

ಕೊಳಂಜೆ, ಹಾಲಾಡಿ, ಅಮವಾಸೆಬೈಲು, ಕಕ್ಕುಂಜೆ, ವಂಡಾರು, ಅಂಪಾರು, ಹೊಸಂಗಡಿ, ಎಡೆಮೊಗ್ಗೆ, ಕಮಲಶಿಲೆ, ಅಮ್ವಾಡಿ, ಕಲ್ಮರ್ಗಿ (ಆಲ್ಬಾಡಿ), ಬೆಳ್ವೆ, ಮಾದಮಕ್ಕಿ, ಸೇಡಿಮನೆ, ಹೆಂಗವಳ್ಳಿ, ಹಕ್ಲಾಡಿ, ಹಲ್ಲಾಡಿ, ಹರದಳ್ಳಿ, ಮಂದಳ್ಳಿ, ಹೇರೂರು (ಮಂದಳ್ಳಿ), ಗೋಳಿಯಂಗಡಿ, ಧಾಲಿ, ದೋಣಿಗದ್ದೆ(ಕೊಲ್ಲೂರು ಪಕ್ಕ), ಕೊಲ್ಲೂರು, ಹಲ್ಕರ್, ಹಳ್ಳಿಹೊಳೆ, ಹಳ್ಳಿಬೇರು, ಜಡ್ಕಲ್, ಮದ್ದೂರು, ನೂಜಾಡಿ.

ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಈ ನೆಲೆಗಳು ಊರಿನಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು, ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಅಥವಾ ಕಾಡಿನ ಬದಿಯಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈಗಲೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಕುಡುಬಿ ಗಂಡಸರ ವೇಷಭೂಷಣ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು. ದುಡಿಮೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ತುಂಡುಬಟ್ಟೆ, ತಲೆಗೆ ಅಡಿಕೆ ಹಾಳೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮುಟ್ಟಾಳೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಪಂಚೆ ಅಥವಾ ಬಣ್ಣದ ಲುಂಗಿ ಮತ್ತು ಅಂಗಿಯನ್ನು ತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನವರಲ್ಲಿ ಜುಟ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಹಿಂದೆ ಜುಟ್ಟು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಜಾತಿಯ ಪಂಚಾಯಿತಿ ನಡೆಸಿ ದಂಡ ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಜುಟ್ಟು ಕತ್ತರಿಸಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇತ್ತು. ಇಂದು ಯುವಜನಾಂಗ ಜುಟ್ಟನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕುಡುಬಿ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಯಾವುದೇ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರಾದುದರಿಂದ ಈ ದುಡಿಮೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಬಟ್ಟೆಬರೆಗಳನ್ನೇ ಅವರು ತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರು ಸೀರೆಯನ್ನು ಎದೆಯ ಮಟ್ಟದವರೆಗೆ ಸುತ್ತಿ ಗೇಂಟಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ರವಿಕೆ ಧರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಹೆಂಗಸರು ಈಗಲೂ ರವಿಕೆಯನ್ನು ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗೇಂಟಿ

ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ ಚಿತ್ರ ಸಂಖ್ಯೆ ೧). ಹೊಸ ಜನಾಂಗ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಋತುಮತಿಯಾಗುವ ಮೊದಲು ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿ ಸೀರೆ ಉಡಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇಡೀ ಕುಡುಬಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಉಡುವ ಸೀರೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆಯಾ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯ ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇವಿಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಹೋಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ವೇಷಭೂಷಣವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಚಿತ್ರ ಸಂ.೧: ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಗೇಂಟಿ).

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಬದುಕುವವರಾದುದರಿಂದ ಅವರ ಆಹಾರಪದ್ಧತಿ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಭತ್ತದ ಕೃಷಿ ನಡೆಸುವುದರಿಂದ ಅಕ್ಕಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು, ಹಣ್ಣುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಮೂಲತಃ ಮಿಶ್ರಾಹಾರಿಗಳಾದರೂ, ಮಾಂಸಾಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಮಾಂಸಾಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಗಳು ನಿಯಮವೊಂದನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಬದುಕುವುದರಿಂದ ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಯೆಂತೆ ಕಾಡಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಹಾರವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ಕುರಿ, ಆಡು, ದನ, ಊರುಹಂದಿ ಮತ್ತು ಊರು ಕೋಳಿಗಳ ಮಾಂಸ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ಗೋವಾಕುಡುಬಿಗಳು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಂಗ, ಮುಸಿಯಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ನವಿಲನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಚಾನಕವಾಗಿ ನವಿಲನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿದರೆ, ಆಗ ಅದರ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನಬಹುದು. ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡುಹಂದಿಯ ಮಾಂಸವೇ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಮಾಂಸ. ಪ್ರತೀ ಘರ್‌ಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಂದಿಯನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಉರುಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಬೆಳೆಸುವ ಭತ್ತಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾಡುಹಂದಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದು ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. (ಚಿತ್ರ ಸಂಖ್ಯೆ ೨, ೩, ೪: ಹಂದಿಬೇಟೆಯ ಉರುಳು).

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಂದಿಗಳು ಬರುವ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮರದ ತುಂಡುಗಳಿಂದ ಉರುಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮರದ ತುಂಡುಗಳ ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಪೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಂದಿಗಳು ಈ ಉರುಳಿನ ಒಳಗಡೆಯಿಂದ ನುಸುಳಿ ಬರುವಾಗ ಪೇರಿಸಿಟ್ಟ ಮರ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಂದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕುಸಿಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳು ಮುಚ್ಚುತ್ತವೆ. ಹಂದಿಗಳು ಮೇಲಿನಿಂದ ಬಿದ್ದ ಭಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅದರ ಒಳಗಡೆಯೇ ಬಾಕಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಂದಿ ಬಿದ್ದ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದ ಕೂಡಲೇ ಕುಡುಬಿಯರು ಬಿದಿರಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಭಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಅವುಗಳಿಂದ ಇರಿದು ಹಂದಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿ ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಚರಣಾ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬಲೆ, ಉರುಳಿನ ಮೂಲಕ ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನದೆ ಇರುವುದು ವಿಶೇಷ. ದನಕರುಗಳನ್ನು ಬೇಸಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದಂತೆ, ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಹಂದಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕೋಳಿ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ತೀರಾ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಹಂದಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿಂದರೆ ಜಾತಿನಿಷೇಧದಂತಹ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರು, ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಈಗಲೂ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮೀನಿನ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ತಂದು ಉಣ್ಣುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಕೋಳಿಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಜೋಶಿ (೧೯೮೩:೩೮) ಯವರು ಕೋ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವಡ (೧೯೮೯:೬೨) ಅವರು ಕೋಳಿ ಕುಡುಬಿಯರ ಕುಲದೇವತೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಅಥವಾ ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಪಾಡು

ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೈ. ರವೀಂದ್ರನಾಥ್ (೧೯೯೫:೭೩) ಅವರು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಸಾಕಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧವಿದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕುಡುಬಿಯರು ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಮತ್ತು ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವವರು. ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅವರು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಕುಡುಬಿಯರು ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಹಂದಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಜನ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ತಾವು ಬದುಕುವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಅದು ವರ್ಜ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು, ಊರಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಾಂಸದ ಬಳಕೆಗೆ ನಿಷೇಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಡುಬಿಯರು ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯ ಬಳಸುವ ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಸಾಕುಹಂದಿ, ಆಡು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಜಿಸಿದರು,. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕಾಡುಕೋಳಿ, ಕಾಡುಹಂದಿ, ಕಾಡುಕುರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಾಂಸದ ಬಳಕೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲ. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಮೀನನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರಾದರೂ ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೀನು ಸಾರನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬದುಕಿನ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಈ ರೀತಿಯ ಆಹಾರದ ಬಗೆಗೆ ನಿಷೇಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಕುಲದೇವತೆ ಸಂಬಂಧಿ, ಬಳಿಸಂಬಂಧೀ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಈ ನಿಷೇಧಗಳು ಉಳಿದ ಜಾತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಹಾರದ ಬಳಕೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂದು ಕುಡುಬಿಯರು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿಂದೆ ಕುಲದೇವತೆ, ಬಳಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವುದನ್ನೇ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಕೂಡಾ ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಹಾವು, ಕರಡಿ, ರಣಹದ್ದು, ಗರುಡ, ಮಂಗ, ಕಾಡುಬೆಕ್ಕು, ಇಲಿ, ಕಾಡುಕೋಣ, ನವಿಲು ಮತ್ತು ಗಿಳಿ. ಒಂದ್ವು ವೇಳೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ನವಿಲನ್ನು ಕೊಂದರೆ, ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಬಹುದು. ಈ ಅಂಶವೇ ಆಹಾರ ನಿಷಿದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲದೇವತೆ, ಬಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಯೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲದ ಮಾಂಸಗಳೆಂದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಿರುವುದೆಂದು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕೃಷಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಕೃಷಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಮನೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಸಳೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಗಳವರು ನೆಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ನೆಡಬೇಕು. ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸಬಹುದು.

೩. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆಯರ ರಚನೆ

ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಒತ್ತುಘರ್ (ಕುಟುಂಬ) ಒಲಿ ಘರ್ (ದೊಡ್ಡ ಕುಟುಂಬ) ಅಥವಾ ಸಗಾಲೆಕುಟುಂಬ (ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಿಗಳ ಕುಟುಂಬ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಸಂತತಿಗೆ ಸೇರಿದವರು) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವಾದುದರಿಂದ ದೊಡ್ಡಮನೆಗಳನ್ನೇ ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಳಿಹುಲ್ಲನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಂದೇ ಬಳಿಯ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು, ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರವಿದ್ದರೆ ಪಶ್ಚಿಮಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಹಿಂಬಾಗಿಲು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದ ಎಡ ಮತ್ತು ಬಲಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣು ಹಾಕಿ ಎತ್ತರಿಸಿ ಚಾವಡಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಂದು ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಿಗಿಸಬೇಕು. ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಚಾವಡಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಎಡಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬ ಯಜಮಾನನ ಹಿರಿಮನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿರಿಮನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರಕೋಣೆ, ಮಲಗುವ ಕೋಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ಕೋಣೆ ಇವಿಷ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಶಾಲವಾದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಧವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆಯ ಜಗಲಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಧವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಶೇಖರಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿರಿ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅಂಗಳದ ಮಧ್ಯೆ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿರಿಮನೆಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ, ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದ ಬಲಗಡೆ ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಟ್ಟಿಯಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಟ್ಟಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡೇ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡುಗೆ ಮನೆ. ಇನ್ನುಳಿದಂತೆ ಸುತ್ತ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಕೋಣೆಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯಾವುದೇ ಕೋಣೆಗಳಿಗೆ ಬಾಗಿಲುಗಳಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಿಟಕಿಗಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರವೊಂದೇ ಇರುವುದು. ಕೋಣೆಗಳಿಗೆ ಗಾಳಿ, ಬೆಳಕಿನ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕತ್ತಲು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೋಣೆಗಳ ಸುತ್ತ ಜಗಲಿಯಿರುತ್ತದೆ.

ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಬ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯ ರಚನೆಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಗೌಪ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡೇ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ, ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಪರಿಚಿತರಿಗೆ ಚಾವಡಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ಅವರು ಒಳಗೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾರೇ ಬಂದರೂ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮಾತಾಡಿಸುವುದು ಮೊದಲು ಯಜಮಾನ ಮಾತ್ರ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಕನಾಗಿ ಈ ಯಜಮಾನನಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಕೋಣೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಾಲವಾಗಿದ್ದು, ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ದೇವರ ಕೋಣೆ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀ ಹೊತ್ತು ಊಟವಾದ ನಂತರ ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಗೋಮಯವನ್ನು ಸಿಂಪಡಿಸಿ ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಬೇಕು. ದೇವರಕೋಣೆಗೆ ಮುಟ್ಟಾದವರಿಗೆ, ಸೂತಕವಿರುವವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಜಗಲಿ ಮತ್ತು ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು, ಮದುವೆ ಸಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ನ್ಯಾಯಗಳು ಈ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಬಳಿಯಲ್ಲೇ ಯಜಮಾನನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಯಜಮಾನ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತರೆ ಇಡೀ ಮನೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಈತನ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಅಥವಾ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಜಾನುವಾರುಗಳು ಈತನ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆಯೇ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರ ಮೇಲೆ ಗಮನವಿರಿಸಲು ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಈ ಹಿರಿಮನೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಡುಗೆ ಮನೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದ ಎದುರುಗಡೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಕಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಮನೆಯ ಸುತ್ತ ಮನೆಬಳಕೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ತರಕಾರಿ, ಬಾಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂದೆ ಹೋದರೆ ಕುಡುಬಿಯರ ಹೊಲ ಮತ್ತು ಗದ್ದೆಗಳು ಮನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಸುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳ ಆಚೆಗೆ ಸುತ್ತಲೂ ಕಾಡು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಈ ರೀತಿಯ ಮನೆಯ ರಚನೆಯ ಮೊದಲ ಉದ್ದೇಶವೇ ರಕ್ಷಣೆ. ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಬದುಕುವವರಾದುದರಿಂದ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಳ್ಳಕಾಕರಿಂದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಳಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಲಸೆ ಮನೋಧರ್ಮದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ತಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಮತ್ತು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದುಡಿಯುವುದು ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದೇ ಮನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆರಚನೆಗೂ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೃಷಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ದನಕರುಗಳು ಮತ್ತು ಭತ್ತ ಮಾರಕ್ಕಾರನ (ಯಜಮಾನ) ನೇರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ದನಕರುಗಳ ಹಟ್ಟಿ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆಯೇ ಇರುವುದು, ಭತ್ತದ ದಾಸ್ತಾನು ಅವನ ಮನೆ ಮತ್ತು ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಕೂಡಾ ಸುಲಭ. ಅಲ್ಲದೆ ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ವಿಶಾಲವಾದ ಅಂಗಳ ಮತ್ತು ಮನೆಯ ಮುಂದುಭಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಣವಾಗಿ ಕೂಡಾ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಸಾಯದ ಯಾವುದೇ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಳ ಪ್ರಶಸ್ತ. ಮಾರಕ್ಕಾರನ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಕೊಠಡಿಗಳಿಗೆ ಬಾಗಿಲುಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಮೂಲವಾದ ಭತ್ತವನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಾವುದೇ ಸದಸ್ಯನು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು, ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಹಬ್ಬ, ಆಚರಣೆಗಳು, ಮಾರಕ್ಕಾರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆಯಿರುವ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಮುಂದೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆರಾಧನೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಆರಾಧಿಸುವ ಗೋಯೆ

ದೈವ (ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ)ಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಗುಡಿಗಳಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯ ಒಂದು ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಯೆದೈವದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಒಳಗಡೆ ಸೂತಕದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗುಸರು ಹೋಗಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಮನೆಯ ರಚನೆ ಅವರ ವೃತ್ತಿ, ರಕ್ಷಣೆ, ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಬಳಿಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕರ ಸಂಬಂಧ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಯಾವ ಗಂಡಸರೂ ಅಪರಿಚಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಬಂದು ಕೂಗಿದರೂ ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನ ಮೂಲಕ ಕಾಡನ್ನು ಸೇರಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಎರಡು ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಮುಂಬಾಗಿಲನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗ ಬಹುದು ಅಥವಾ ಮನೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಇರುವ ಹಲವು ಕೋಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಲ್ಲಾದರೂ ಅವಿತಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಕೂಲಗಳೂ ಈ ಮನೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈಗ ಅನ್ಯಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಚಾವಡಿಯಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಹಾರವಿದ್ದರೂ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲೇ ಮುಗಿಸಿ ಹೋಗಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಗುಪ್ತತೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಡಲು ಇದು ಅನುಕೂಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲೇ ಸಂಬಂಧಿಕರಲ್ಲದವರು ಬಂದರೆ ಅವರಿಗೂ ಕೊಠಡಿಗಳ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆಯ ರಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೧. **ಸಂರಕ್ಷಣೆ**
೨. **ಗೌಪ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು.**
೩. **ಕುಟುಂಬದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು.**
೪. **ಕುಟುಂಬದ ವಿಘಟನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು.**
೫. **ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.**

೪. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು:

ಹುಟ್ಟು: ಹೆರಿಗೆಯನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆರಿಗೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಮನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಅವಳು ಯಾವ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾಳೋ ಅದೇ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸಿ ಅನುಭವವಿರುವ ಹಿರಿಯ ಹೆಂಗುಸರೇ ಹೆರಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊರಕ್ಕಾರನ ಮನೆ ಪವಿತ್ರವಾದುದು. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಉಳಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಕೊಠಡಿಗಳಿಗೆ ಈ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇನ್ನಿತರ ಕೋಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆರಿಗೆಯಾದ ಮೂರನೇ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆ ಇಲ್ಲವೇ ದೇವಸ್ಥಾನದಿಂದ ಪವಿತ್ರ ಜಲವನ್ನು ತಂದು, ಸೆಗಣಿ ಸಾರಿಸಿದ ನಂತರ ಚಿಮುಕಿಸಿ ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆರಿಗೆಯಾದ ಏಳನೇ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಅಮೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಮೆಗೆ ಜಾತಿಮನೆಯವರನ್ನು ಕರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ನ, ಸಾರು, ಮೂರು ಬಗೆ ಪಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಯಸ ಇವಿಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಡುಗೆ. ಬಾಣಂತಿ ಮಗುವನ್ನು ಮಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿ ಅವರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಗೆರಸೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗೆರಸೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಯಿ, ಒಂದು ಸೇರು ಅಕ್ಕಿ, ಎಣ್ಣೆ, ದುಡ್ಡನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಬಂಧಿಕರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಈ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಂದಿಟ್ಟರೆ ಗೆರಸೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾಣಂತಿ ಮಗುವಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ತೆಂಗಿನೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ತರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಬಾಣಂತನದ ಖರ್ಚಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬಸ್ಥರೇ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಮೆ ಮರುದಿವಸವೇ ಆ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ಬಾಣಂತಿ ಮತ್ತು ಮಗುವಿಗೆ ಶುದ್ಧದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದೇ ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿ ಮಗುವಿನ ಬಾಯಿಗೆ ಅನ್ನದ ತುತ್ತನ್ನು ಇಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅಮೆಯ ಮರುದಿನ ಮನೆಯ ಹೆಂಗುಸರಿಂದ ಮಗುವಿಗೆ ಅನ್ನಪ್ರಾಶನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೇಳಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ವಿಶೇಷ ಅಡುಗೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನೆಂಟರಲ್ಲಿಯೇ ಯಾರಾದರೂ ಹೆಂಗುಸರು ಮಗುವಿಗೆ ಹೆಸರನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಕಿವಿ ಚುಚ್ಚುವುದು

ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂರನೇ ತಿಂಗಳಿಗೆ ಕಿವಿ ಚುಚ್ಚುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಕಿವಿಯನ್ನು ಚುಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಕಿವಿ ಚುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಕಿವಿ ಚುಚ್ಚಿದವರಿಗೆ ಒಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ದುಡ್ಡು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ. ಸೋದರಮಾವನಿಗೆ ಈ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ.

ಋತುಮತಿ

ಋತುಮತಿಯ ಆಚರಣೆ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಋತುಮತಿಯಾದ ಹುಡುಗಿ ಮೂರುದಿವಸ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಮೂರನೆಯ ದಿವಸ ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿ ಹುಡುಗಿಯ ತಲೆಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹಾಕಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿಸಿ ಹೊಸಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಉಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದಿವಸವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಋತುಮತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿ ಗೇಂಟಿ ಹಾಕುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಸೀರೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಉಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಉಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಹುಡುಗಿಯರು ಸೀರೆಯನ್ನೇ ಗೇಂಟಿ ಹಾಕಿ ಉಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮ ಈಗ ಸಡಿಲಗೊಂಡಿದೆ. ಗೇಂಟಿ ಹಾಕಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿ

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹುಡುಗನ ತಂದೆ, ಕುಟುಂಬದ ಮೊರಕ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯರು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಮದುವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲು ವಧುದಕ್ಷಿಣೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ತೆರವನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ದೇವರ ಮರ್ಯಾದೆಯೆಂದು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯ ಯಜಮಾನ (ಮೊರಕ್ಕಾರ)ನಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮುಡಿ ಅಕ್ಕಿ, ಬೆಲ್ಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣು ನೋಡುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಳಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾನ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಬಂದಿರುವ ಐದು ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧ ವೇರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಯಾವುದೇ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಬಳಿಗಳು ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ನಂತರ ತೆರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ತೆರಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯರು ಸೇರಿ ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನ ಸಂಬಂಧಿಕರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಚಪ್ಪರದೂಟವನ್ನು ಹಾಕಿದ ನಂತರ ಹುಡುಗನ ತಂದೆ, ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಕೆಲವು ಹಿರಿಯರು ಹೂ, ಸೀರೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹುಡುಗಿಯ ಮನೆಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗಿಯ ಕಡೆಯ ಮೊರಕ್ಕಾರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ, ದೇವರಕಾರ್ಯ ಆಗಿ ಸೀರೆ, ಹೂ, ದೇವರಹಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ತೆರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಗಿಯ ಕಡೆಯ ಮೊರಕ್ಕಾರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟವಾದ ನಂತರ ಆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಉಡಿಸಿ, ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿಸಿ, ಹುಡುಗನ ತಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯಿಂದ ದಿಬ್ಬಣವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿ ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಂದು ರಾತ್ರಿಯೇ ಗಂಡಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರಿಗೆ ವೀಳ್ಯ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹುಡುಗನಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದುಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕರಿಮಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಐದು ದೇವರಸೇಸೆ, ಐದು ಗಂಡಿನಕಡೆಯವರ ಸೇಸೆ, ಐದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರ ಸೇಸೆ ಮತ್ತು ಐದು ಊರವರ ಸೇಸೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸೇಸೆ ಹಾಕುವವರು ಕಂಚಿನಲ್ಲಿ ದುಡ್ಡಿಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಂದವೇ ಹೊರತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಮದುವೆಯನ್ನು ವಧ್ದಿಗ್, ವರ್ಧಿಕ್ ಅಥವಾ ಹೊರೊಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟು ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪದ್ಧತಿ (Tribal endogamy) ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕುಡುಬಿಯರ ಉಪಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಏಕಪತ್ನಿತ್ವ ಮತ್ತು ಏಕಪತಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮತ್ತು ಬಹುಪತಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಅವರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಬಳಿ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಸ್ಥಳದ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಕುಡುಬಿ ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿಮಾನವಿರುವ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಧುರರು ಹೆಂಡತಿಯ ತಂಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮದುವೆಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಪಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೆ (De-Sanskritisation) ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೂ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ

ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ಸಮಾನ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಿಷಿದ್ಧ.

೨. ಸಮಾನ ದೈವವನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೩. ಗಂಡು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬಾರದು. ತಂದೆ, ಮೊರಕ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯರು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು.

೪. ಹೋಳಿ ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಇತರ ಕಲೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರುವ ಹುಡುಗನನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು.

೫. ಹುಡುಗ ಮತ್ತು ಹುಡುಗಿ ಭೇಟಿಯಾದರೆ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧ ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆ.

ಕುಂದಾಪುರ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಂಡಾರು ಕಂಬಳದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು, ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿ, ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಅವರು tribal marriage by trial test (1995, 166) ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಇರದೆ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರು ಶ್ರೀಮಂತ ಬಂಟರ ಜಮೀನುಗಳಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಂಬಳ ಈ ಶ್ರೀಮಂತರದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಇದು ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಕ್ರೀಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದ ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಕಂಬಳದ ಓಟಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪರಾಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪತ್ತನ್ನಾಗಿ ನಂಬಿದ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆ ರೀತಿಯ ಯುವಕರಿಗೆ ಬೇಗನೆ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿ ಕೃಷಿ. ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಹೆಂಗಸರಿಗೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದುಡಿಮೆಗಾರಳು. ಮದುವೆಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಭಾರವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಈ ರೀತಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೋ ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮದುವೆಯ ಗಂಡು ಒಬ್ಬಳು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಅವಳ ತಂದೆಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒದಗುವ ಆರ್ಥಿಕ ನಷ್ಟವನ್ನು ಹಣ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವೇ ತೆರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣು ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆಗೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಗೆ ಕಾರಣರಾಗುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುವವಳು. ಹೆಚ್ಚು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೆ ಭೂಮಿಯ ದುಡಿಮೆಗೆ ಅನುಕೂಲ. ಆದುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುವವಳೂ ಆದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ನಿಯಮದಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಋತುಮತಿಯಾದರೆ ದೊಡ್ಡವಳಾದಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಋತುಮತಿಯಾದ ನಂತರ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸುಮಾರು ೧೨ನೇ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಗೇಂಟಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯ ಗುರಿಕಾರನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರನ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ನಡೆಯಲೇಬೇಕು. ಈ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಡುಬಿಯರು ದುಡಿಯುವ ಸಶಕ್ತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತೆರಕೊಟ್ಟು ತರುವುದರಿಂದ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಮದುವೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಮದುಮಗನಿಗೆ ಮತ್ತು ಮದುಮಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಸ್ನಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಬೂರುಗ ಮರದ ಗೆಲ್ಲನ್ನು (silk cotton tree) ಪೂಜಿಸಿ, ಅದರ ಒಂದು ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ತಂದು ಚಪ್ಪರದ ಮಧ್ಯೆ ಮುಹೂರ್ತ ಕಂಬವಾಗಿ ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೊಂಬೆಗೆ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಬೆಯ ಬುಡದಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಾಲು ಒಸರುವ ಮರವನ್ನೇ ಮುಹೂರ್ತ ಕಂಬವಾಗಿ ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಾಳಿಕಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಮೊದಲು ಆ ಕಂಬಕ್ಕೆ ತಾಳಿಕಟ್ಟಿ ಅನಂತರ ಮದುಮಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಷತೆ ಹಾಕುವಾಗಲೂ ಈ ಮುಹೂರ್ತ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅಕ್ಷತೆ ಹಾಕಿ ಅನಂತರ ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮುಹೂರ್ತ ಕಂಬವನ್ನು ನೆಡುವಾಗ ಜಾತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಯಜಮಾನ, ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯರು ಇದ್ದು, ಈ ಮರವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅವರವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಂದ ಪಂಚಕಲಶಗಳ ನೀರಿನಿಂದ ಸ್ನಾನವಾದ ನಂತರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಫಲ ನೀಡುವ ಮರಗಳನ್ನು (ಮಾವು, ಹಲಸು, ತೆಂಗು ಇತ್ಯಾದಿ) ಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ

ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಈ ಪದ್ಧತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮದುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಣದ ಘಟ್ಟ, ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪುವಾಗ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯರನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಫಲವಂತಿಕೆ ಈ ದಂಪತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಮುಂದುವರಿಯಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಮುಹೂರ್ತ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

ಮೂಲತಃ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಜನಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದವರು. ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃಷಿ ಮಾಡಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದವರು. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಗರದವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆಯೇ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಮದುವೆಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತೆರಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಯಾಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆಗೆ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಮದುಮಗನ ಕಾಲು ತೊಳೆಯುವ ಮುಂತಾದ ಪದ್ಧತಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಮುದಾಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಸಂತಾನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವವಳು. ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಪತ್ತಾಗಿದ್ದಳು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವಳನ್ನು ಗಂಡಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡುವಾಗ ತೆರಪದ್ಧತಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಧಾರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮದುಮಗನನ್ನು ಅಕ್ಕಿಮುಡಿಯ ಮೇಲೂ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಭತ್ತದ ಮುಡಿಯ ಮೇಲೂ ಕುಳ್ಳಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಫಲವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಳಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮುಡಿಯಬಾರದು. ಮದುವೆಯಂದು ಮದುಮಗಳನ್ನು ಅಬ್ಬಳಿಗೆ ಹೂವಿನಿಂದ ಸಿಂಗರಿಸಲೇಬೇಕು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹೋಳಿಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅಬ್ಬಳಿಗೆ ಹೂವಿನಿಂದ ತಲೆಗೆ ಅಲಂಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಬ್ಬಳಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ದೇವತಾ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶುಭ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಬ್ಬಳಿಗೆ ಹೂವು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬಳಕೆಯಿಂದ ವಂಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಗೋವಸಂಪಿಗೆ (Bagla or Pagoda) ಮರದ ಹೂವು (Phemenia Rubra) ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಅಥವಾ ಮದುಮಗಳಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ಈ ಹೂವನ್ನು ಮದುವೆಯಂದು ಹೂಹಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಹೆಣ್ಣು ಮನೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿಯುವ ಆಚರಣೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಮದುಮಗನ ತಂದೆ ದಿಬ್ಬಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ನಂತರ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿಂಗಾರಗೊಂಡ ಮದುಮಗಳು ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ಕೋಣೆಯಿಂದ ಮುತ್ತೈದೆಯರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ದೀಪವನ್ನು ಉರಿಸಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ತಂದೆ ತನ್ನ ಮಗಳ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಕೋಣೆಯ ಒಳಗೆ ಬಿಸಾಡುತ್ತಾನೆ. ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಹರಿದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಒಡೆದ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಮದುಮಗಳು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಕವುಚಿ ಹಾಕಿ ಇಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕವುಚಿ ಹಾಕಿ, ದೀಪವನ್ನು ಆರಿಸಿ ಮನೆಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ತಾಯಿ ಆಗ ಸಮಾರಂಭದ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯ ಶುಭಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೀಪ ಆರಿಸುವುದು, ಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಕವುಚಿ ಹಾಕುವುದು, ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಹರಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಬಳೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಅನಿಷ್ಟವಾದ ಆಚರಣೆಯಂತೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಬುಡಕಟ್ಟು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಾಗ ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲೆಮಾರೀ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಗೆ ತೆರಳಿದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಸಂಬಂಧ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಂದೆ ತೆರ ಪಡೆದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಆ ಕುಟುಂಬದೊಂದಿಗೆ ಅವಳ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಬಳಿ ಪದ್ಧತಿಯೂ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಹೆಣ್ಣು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಗಾರಳು. ಸಂತಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವವಳು ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಸಂತಾನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು. ಅವಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನಿತರ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಇಲ್ಲ. ಕುಡುಬಿಯರ ಮದುವೆ, ಆರಾಧನೆ, ಆಚರಣೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದಾಗಿದ್ದ, ಇಡಿಯಾಗಿದ್ದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ತಂದೆ ಒಡೆಯುವುದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಒಡೆದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದಂತೆ. ಈ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಮದುಮಗಳು ಕವುಚಿ ಹಾಕುವುದು ಆ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ತಾನು ಸತ್ತ ಹಾಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದು, ಮನೆಯ ಬೆಳಕಿನ ಕುಡಿಯೊಂದು ಆ ಮನೆಗೆ ಆರಿದಂತೆ ಎಂಬುದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದರೆ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮದುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ತಕ್ಷಣ ಪ್ರಸ್ತದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹದಿನೈದು ದಿವಸಗಳಿಂದ ಆರೇಳು ತಿಂಗಳುಗಳವರೆಗೆ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಹುಡುಗನ ತಂದೆಗೆ ಇದೆ. ಹುಡುಗನ ತಂದೆಯ ಅನುಮತಿಯ ನಂತರವೇ ಈ ಪ್ರಸ್ತದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂತಾನದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಈ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿಗೆ ತಂದೆಯ ಬಳಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಬಳಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನದಲ್ಲದ ಮಗುವೊಂದನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮುಂದೆ ಮದುವೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ, ರಕ್ತಸಂಬಂಧದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾಯಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕೃತ ರಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಹಿಷ್ಕೃತರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಚಾರನಿಷ್ಠ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಹಿಷ್ಕೃತರಾದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ತನ್ನ ವಂಶದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕುಡುಬಿಯರು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಾವು

ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ ಸಂಬಂಧಿಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕಾದರೆ ಆ ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಸಂಬಂಧಿಗಳು ಬರಲೇಬೇಕು. ಅವರು ಬಂದ ನಂತರ ಹೆಣವನ್ನು ಆ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆ, ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಸಮೀಪ ಇರಿಸಿ ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚಿ, ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿ ಇಬ್ಬರು ಸಂಬಂಧಿಕರು ಹೊರಬೇಕು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಣ ಸುಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಅರಿಶಿನ ನೀರನ್ನು ಕಾಲಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಂತರ ಮನೆಗೆ ಬರಬೇಕು. ಸತ್ತ ಏಳನೇ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಮದವರು, ಹೆಣ ಹೊತ್ತವರು, ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರು ಬಂದು ಶುದ್ಧದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕು.

ಒಂಭತ್ತನೇ ದಿವಸ ಪಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕರೆಸಿ ಜಕಿನಿಯನ್ನು ಬಂದೋಬಸ್ತು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಕಳೆದ ನಂತರ ಅದೇ ಪಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕರೆಸಿ ಜಕಿನಿಯನ್ನು ಒಳಸೇರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಸವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡರೆ ಹೆಣವನ್ನು ಗಡಿಯ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೂಳುತ್ತಾರೆ.

೫. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಬಳಿ ಪದ್ಧತಿ

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಾಲು ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ೨೦ರಿಂದ ೧೦೦ ಜನರವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಹಾಲಾಡಿ ಗ್ರಾಮದ ಕುಬ್ಚಾಲ್ ಕೆಳಮನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಬೆಳ್ಳನಾಯ್ಕರ ಕುಟುಂಬವನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ೩೪ ಸದಸ್ಯರು ಈಗಲೂ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. (ರೇಖಾಚಿತ್ರ: ೨ ಬೆಳ್ಳ ನಾಯ್ಕರ ಕುಟುಂಬ)

ಈಗ ಈ ಪದ್ಧತಿ ವಿಘಟನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೂ ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಕಾರ ಭೂಮಿಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಾಲು ಮಾಡಿ ಅವರು ಕೇವಲ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದಿನ ಹಿರಿಮನೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಹಿರಿಮನೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ

ಕೋಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ಪುರುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿರಿಯ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ (ನೋಡಿ ರೇಖಾಚಿತ್ರ ಸಂ.೧) ಕೂಡಾ ಇಡೀ ಮನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ರಚಿತಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾದರೂ, ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಕನಾಗಿರುವವನು ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯ. ಈ ಹಿರಿಯ ನಾಟಿಯ ದಿನ ಮೊದಲು ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವವನು. ಅವನು ಬಿತ್ತಿದ ನಂತರವೇ ಉಳಿದವರು ಬೀಜ ಬಿತ್ತಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯ, ತೊಂದರೆಗಳಿದ್ದರೆ ಈ ಹಿರಿಯ ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಗಿತತೆ ಆ ವರ್ಷದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬೀಜ ಬಿತ್ತದಿದ್ದರೆ ಆ ವರ್ಷದ ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲ. ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಗಳಿಲ್ಲ, ಸುಖ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿರಿಯ ಭೂಮಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು, ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳು, ಸೊಸೆಯಂದಿರು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ತಮ್ಮಂದಿರು, ನಾದಿನಿಯರು ಬಟ್ಟೆಬರೆಗಳನ್ನು ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಮನೆಯ ಹಿರಿಯನೇ ತೆಗೆಯಬೇಕು, ಅಥವಾ ಅವನ ಅನುಮತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಉಳಿದವರು ತೆಗೆಯಬಹುದು. ಮಗನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಂದೆಗೇ ಇದೆ. ಮಗ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ತಂದೆಯೇ ಹೋಗಿ ಮದುಮಗಳನ್ನು ಕರೆದು ಕೊಂಡು ಬಂದು ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತದ ದಿನ ನಿಶ್ಚಯ ತಂದೆಯ ಅನುಮತಿಯ ಮೇರೆಗೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ಪುರುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಈ ಕುಟುಂಬದವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಳಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಾಲು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ತೊಂದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಇಂದು ಕೂಡಾ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಒತ್ತುಘರ್‌ಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡಸರಂತೆಯೇ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು. ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಹೆಂಗಸರೂ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದುಡಿಯುವ ಶಕ್ತಿ (working power) ಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಮತ್ತು ವಂಶದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೂ ಕಾರಣಕರ್ತಳೂ ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದರೂ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಹಕ್ಕು, ಆರಾಧನಾ ಸಂದರ್ಭ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಳಿ ಪದ್ಧತಿ ಕೂಡಾ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಬರುವುದೇ ಹೊರತು ತಾಯಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳ ಆರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತಾಯಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಬಳಿಪದ್ಧತಿ

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಿರುವುದರಿಂದ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಬಳಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋವೆ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೩೬ ಬಳಿಗಳಿವೆ.

೧.	ಕುಕ್ಕರ್	೨.	ಕದ್ದರ್
೩.	ಉಣ್ಣಾರ್	೪.	ಮೊಲ್ಕಾರ್
೫.	ಮಟ್ಕಾರ್	೬.	ವಗ್ಣಾರ್
೭.	ಸಂತಬಗಿ	೮.	ಜನಕಾರ್
೯.	ಗಣಕಾರ್	೧೦.	ರೈಕಾರ್
೧೧.	ಕಡ್ಕಾರ್	೧೨.	ಮೊಕ್ಕಾರ್
೧೩.	ಪತ್ಕಾರ್	೧೪.	ಶಶ್ವಾರ್
೧೫.	ದುತ್ಕಾರ್	೧೬.	ಬಸ್ಕಾರ್
೧೭.	ಮೊರ್ಕಾರ್	೧೮.	ನೆವಕಾರ್
೧೯.	ವ್ಯೆಸ್ಕಾರ್	೨೦.	ಪಲ್ಕಾರ್
೨೧.	ತೊಡ್ಕಾರ್	೨೨.	ಭರ್ಮ್‌ಕಾರ್
೨೩.	ಸಂಸಕಾರ್	೨೪.	ಆಮ್‌ಕಾರ್
೨೫.	ಗುಳ್‌ಕಾರ್	೨೬.	ದೆಕ್ಕಾರ್
೨೭.	ಭಟ್ಕಾರ್	೨೮.	ಭಟ್ಕಾರ್
೨೯.	ನೈಕರ್	೩೦.	ಪೊಳ್ಕಾರ್
೩೧.	ಬಣಕ್ಕರ್	೩೧.	ಪುನಿಶೀಕರ್

೩.೨. ವಾಗ್ಲೇಕರ್

ಇನ್ನುಳಿದ ಮೂರು ಬಳಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬಳಿಗಳನ್ನು

೧. ಕುಲದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು
೨. ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು
೩. ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು
೪. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು

ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ಅದೇ ರೀತಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಇನ್ನಿತರ ಐದು ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಳಿಗಳವರು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ನಂಬಿಕೆ. ಉದಾ: ಪತ್ಕಾರ್, ಮಟ್ಕಾರ್, ಪುನಿಶೀಕರ್, ಗಣಕಾರ್ ಮತ್ತು ವಾಗ್ಲೇಕರ್ ಬಳಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಗೋವೆ ಕುಡುಬಿಯರ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪತ್ಕಾರ್ ಬಳಿಯವರು ಗೋವಾದಿಂದ ಬರುವಾಗ ಇವರ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಬಳಿಗಳವರು ಇವರು; ಆದುದರಿಂದ ನೆಂಟಸ್ತನ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

೬. ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ವಿಧಾನಗಳು

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ ಇರುವಂತೆ ಗ್ರಾಮ ಮಟ್ಟದ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿಯೂ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಪೂಜೆ, ಕುಲೆ ಆರಾಧನೆ, ಗಡಿಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಬೀಜ ಮುಹೂರ್ತಗಳಿದ್ದರೆ, ಗ್ರಾಮಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೋಳಿ ಆಚರಣೆಯಿದೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಎಲ್ಲಾ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆಯಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳು (ಜೀವನಾವರ್ತನ, ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನ) ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಬಳಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯ ಎದುರುಗಡೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಮನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇದು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸೇರುವ ಸ್ಥಳವೇ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆ ಅಥವಾ ಹಿರಿಮನೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ತುಳಸಿಪೂಜೆ ವೈದಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ತುಳಸಿಪೂಜೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದು ನೇರವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹೋಳಿಮೇಳ ಕಟ್ಟುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುಗಳಾಗಿ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವ ಗಾಡಿಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲೇಬೇಕು. ಉಳಿದಂತೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಬೇರೆ ಬಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯಿದ್ದರೂ ತುಳಸಿಪೂಜೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ತುಳಸಿಪೂಜೆಗೆ ಆ ಕುಟುಂಬದವರಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸಂಬಂಧಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ತಿಕ ಮಾಸದ ಒಂದು ದಿನ ಈ ತುಳಸಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಿಪ್ಪೆಸಮೇತ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ತುಳಸಿ ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕು. ಕುಡುಬಿಯರ ಪಂಚದೇವತೆ ಎನ್ನುವ ದೈವ ತುಳಸಿಗಿಡ ಹಾಗೂ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಂದು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ತುಳಸಿಪೂಜೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಆರಾಧನಾ ಚಟುವಟಿಕೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತುಳಸಿಪೂಜೆಯ ನಂತರ ಅಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಗುಮ್ಮಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಪ್ರತೀ ಕುಟುಂಬದವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ತರಬೇತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ತಿಕ ಮಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯ ಕಟಾವು ಮುಗಿದು, ಹೊಸ ಬೀಜ ಬಿತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃಷಿಕೆಲಸ ಮುಕ್ತಾಯದ ನಂತರವೇ ಅವರು ಹೋಳಿಕುಣಿಯುವುದಕ್ಕೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಮಧ್ಯೆ ರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಗಂಡಸರು, ಮಕ್ಕಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಗುಮ್ಮಟೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಳಿಕುಣಿತಕ್ಕೆ ತಯಾರಿಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾಲವಶರಾದ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಎಡೆ ಇಟ್ಟು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣೆಯೇ ಕೊಲೆ, ಕೊಲೆ ಭೂತದ ಆಚರಣೆ. ಈ ಆಚರಣೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಹಿರಿಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವಶರಾದ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಮನೆಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾವು ದುಡಿದ ದುಡಿಮೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಎಡೆಯಿಟ್ಟು ಕುಟುಂಬದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಇವರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಸತ್ತವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಆತ್ಮಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು

ಕುಟುಂಬದ ಒಳಿತನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇವರಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಕೊಲೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊಲೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಡಿಗನ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ಈ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಾಡಿಗ ನಿಮಿತ್ಯ ಮಾಡಿ ಆ ಕುಟುಂಬದ ಪಿತೃಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಆಹಾರ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಪಡಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಕೊಲೆ ಆಚರಣೆ ಹೋಳಿ ಕಳೆದ ನಂತರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು, ಕುಟುಂಬರಕ್ಷಕರೆಂದು ನಂಬಿ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಚರಣೆ ಗಡಿಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವುದು. ಪ್ರತಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಬದುಕುವಾಗ ತಮ್ಮ ಮನೆ, ಮನೆಯ ಸುತ್ತ ಹೊಲ, ಗದ್ದೆಗಳು, ಅದರಾಚೆ ಹಾಡಿ, ಹಾಡಿ ದಾಟಿದ ನಂತರ ಕಾಡು. ಈ ಕಾಡಿನ ಬದಿಯಲ್ಲೇ ಕುಟುಂಬದ ಗಡಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗಡಿಯ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ನೀಚದೈವಗಳು, ಗಡಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಗಡಿಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಕುಟುಂಬದ ಗಾಡಿಗ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ನಿಮಿತ್ಯ ಮಾಡಿ ಮಂತ್ರಿಸಿ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತಾಹಾರವನ್ನು ನೀಡಿ ನೀಚದೈವಗಳನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿವರ್ಷವೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಪೋಷಣೆಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆ. ಈ ಪೋಷಣೆ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಪ್ರತೀ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ವಿಧಿವಿಶರಾದ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಾದರೆ, ಗಡಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಗಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ನೀಚದೈವಗಳಿಗೆ ರಕ್ತಾಹಾರ ಮತ್ತು ಗಡಿಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಧತಿ. ಹೊರಗಿನ ಯಾವುದೇ ಕ್ಷುದ್ರ ಅನ್ಯಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ, ಸಹಜವಾದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಾಗದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಡಿಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಮೂರು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

೧. ಗೋಯೆದೈವ

೨. ಗಡಿ ದೈವಗಳು

೩. ಪಿತೃಗಳ ಆತ್ಮಗಳು

ಈ ಮೂರು ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಯೆದೈವ ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗಡಿಶಕ್ತಿಗಳು ಅನ್ಯಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸದಂತೆ ತಡೆದು ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಪಿತೃಗಳ ಆತ್ಮಗಳು ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮತ್ತು ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿ ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳು ಕೊಲೆ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಆ ಕುಟುಂಬದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೃಷಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಆಚರಣೆ ಬೀಜಮೂರ್ತ. ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವ ಕೂಡಾ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯ ಮಾತ್ರ. ಮಳೆಗಾಲ ಆರಂಭವಾಗುವ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಪಿತೃಸಂಬಂಧೀ ದೈವವಾದ ಕೆಂಪಣ್ಣದೇವನನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಸ್ತುತಿಸಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಬೇಕು. ಅನಂತರ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದವರು ಬಿತ್ತಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳಿದ್ದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಬೀಜಮೂರ್ತವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಾಜ್ಯವಿದ್ದರೂ ಬೀಜಮೂರ್ತಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಹೋಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕುಟುಂಬದ ನ್ಯಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಹೋಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಬೀಜಮೂರ್ತಕ್ಕೂ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೀರನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆ, ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ – ಒಳಗೆ ಈ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಪಾತ್ರಿಯಿರುತ್ತಾನೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆ ಕಾಟಗಳು ಇದ್ದರೆ ರಾತ್ರಿ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿ, ಕವಡೆ ಹಾಕಿ ನಿಮಿತ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಆರಾಧನೆಯಿಲ್ಲ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯನಿಂದ ಬೀಜ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆದು ಕಟಾವು ಆದ ನಂತರ, ಅದನ್ನು ಕಣದಲ್ಲಿ ರಾಶಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ದೀಪಾವಳಿಗೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳಿಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಈ ರೀತಿ ಕಟಾವು ಮಾಡಿ ರಾಶಿ ಹಾಕಿದ ನಂತರ, ಈ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಹುಂಜವನ್ನು ತಂದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹುಂಜ ಒಂದು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಈ ಕಣದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಆ ಹುಂಜವನ್ನು

ಗದ್ದೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವಲ್ಪ ರಕ್ತವನ್ನು ಗದ್ದೆಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಗದ್ದೆಗೆ ಹುಂಜದ ರಕ್ತವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟನಂತರ ಕಟಾವು ಮಾಡಬಾರದು. ಅಂದಿಗೆ ಆ ಕಟಾವು ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಅನ್ಯ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧೀ ದೈವವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ, ಕುಟುಂಬ ಮಟ್ಟದ ತೊಂದರೆ, ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದೈವವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಆಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕುಲಸಂಬಂಧೀ ದೈವವಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಸಾಕುವುದು, ಕೊಲ್ಲುವುದು ಮತ್ತು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿವೆ. ಬೀಜಮೂರ್ತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿ, ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದರೆ, ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ತಂದು ಕಣದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕೋಳಿ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ತಾವು ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಮೊದಲು ತಮ್ಮ ದೈವಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ. ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಕಣದಲ್ಲಿ ತಂದುಬಿಟ್ಟು ಆ ಸಮೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವವನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿ, ಆನಂತರ ಬೆಳೆಯನ್ನು ತಾವು ಪಡೆಯುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದ ಮುಂದಿನ ಆಚರಣೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಳಿಯ ರಕ್ತವನ್ನು ಗದ್ದೆಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಕಟಾವು ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೋಳಿ ಕುಲಸಂಬಂಧೀ ದೈವ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವದ ಸಂಕೇತ ಎಂದಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ರಕ್ತವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೋಳಿಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಲಿ, ಆ ದೈವದ ಬಲಿಯಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬೀಜಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವದ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಈರೀತಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಕೆಂಪಣ್ಣ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧೀ ದೈವ. ಅದಕ್ಕೆ ರಕ್ತಾಹಾರವೇ ಪ್ರಮುಖ, ಆತನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ತಿಂದು ಕೊಬ್ಬಿದ ಕೋಳಿಯನ್ನೇ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು. ಕೃಷಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಸಾಕದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಿನ್ನದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕೋಳಿ ದೈವವಾಗಿ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕೆಂಪಣ್ಣ ದೈವದ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಭೂಮಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ಕುಲಸಂಬಂಧೀ ಪಕ್ಷಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಂದಿ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಿದ್ದರೆ ಬೀಜಮೂರ್ತದ ಅಧಿಕಾರ ಹಿರಿಯ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮಂದಿರು ಬೀಜಮೂರ್ತ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮಂದಿರ ಮಕ್ಕಳು ಬೀಜಮೂರ್ತ ಮಾಡಬಹುದು.

ಕುಡುಬಿಯರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಆರಾಧನಾ ದೈವ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಅದನ್ನು ಗ್ವಾಯ ದೈಯ ಎಂದು ಕುಡುಬಿಯರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಕೂಡಾ ಈ ಗ್ವಾಯ ದೈಯವನ್ನೇ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ವಲಸೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ತರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಅದನ್ನು ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಿರಿಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಯೆದೈವದ ಕೋಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೋಣೆಗೆ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ, ಅನ್ಯಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಸೆಗಣಿ ನೀರು ಸಿಂಪಡಿಸಿ, ಶುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಬಿಂದಿಗೆ ನೀರನ್ನಿಟ್ಟು ಅದನ್ನೇ ಗೋಯೆದೈವವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ಸವ, ಜಾತ್ರೆಗಳಿಲ್ಲ, ಗುಡಿ ಗುಂಡಾರಗಳಿಲ್ಲ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಬಾರಿ ಹೋಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಳಕಟ್ಟಿ ಮನೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಹಾಡು ಹೇಳಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕೋಲಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲಿಂಗ ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಅರ್ಚಕರಾದ ಬಗ್ಗೆ ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುರಾಣವಿದೆ. ಗೋವೆಯಲ್ಲಿ ಕುಡುಬಿಯರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪೊದೆಗಳನ್ನು, ಮರಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಸಮತಟ್ಟುಗೊಳಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಲಿಂಗ ದೊರೆಯಿತು. ಆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕುಡುಬಿಯರೆಲ್ಲ ಸೇರಿಕೊಂಡು ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಯವರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅದರ ಅರ್ಚಕರಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದರು. ಆಗ ಲಿಂಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಮಾಯವಾಯಿತು. ಕುಡುಬಿಯರು ನೆಲವನ್ನು ಸಮತಟ್ಟು ಮಾಡುವಾಗ ಅದೇ ಲಿಂಗ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದರ ಒಂದು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಹಾಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಸುರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಕುಡುಬಿಯರು ಸೇರಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮವರೇ ಒಬ್ಬರು ಅರ್ಚಕರಾದರು ಎಂದು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಬಗೆಗೆ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು.

೧. ಕುಡುಬಿಯರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು.

೨. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಕುಡುಬಿಯರೇ ಅರ್ಚಕರಾಗಿದ್ದರು.

೩. ಅನ್ಯಜಾತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದವರು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಆಚರಣೆ, ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ದೈವಕ್ಕೆ ಕುಡುಬಿಯರೇ ಅರ್ಚಕರಾದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಗೋವೆಯಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಕುಡುಬಿಯರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದಾಗ ಕುಡುಬಿಯರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಕುಡುಬಿಯರ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪುಡಿಮಾಡಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಎಸೆದರು. ಕುಡುಬಿಯರು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ವಲಸೆ ಹೋದರು ಎಂದು ಕುಡುಬಿಯರು ತಮ್ಮ ವಲಸೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು

೧. **ಕುಡುಬಿಯರ ವಲಸೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಭಯ ಮತ್ತು ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಮತಾಂತರ.**

೨. **ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಗುಡಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ.**

ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಸು.೧೫೦೪-೧೫೪೦ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಗೋವಾವನ್ನು ಸ್ವಾಧೀನಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸವೇ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕುಡುಬಿಯರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕೃಷಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೃಷಿಗಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನವನ್ನು ಸಹ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಮ್ಮ ದೈವಕ್ಕೆ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು, ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಆರಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಸಹಜ. ವಲಸೆ ಹೋದಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಆರಾಧನೆಯ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿ, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೊಂದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪುಡಿಮಾಡಿದ ತಮ್ಮ ದೈವದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಎಸೆದ ಪುರಾಣ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನ, ಜಾತ್ರೆ, ಆರಾಧನೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಬಾರಿ ಹೋಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಳಕಟ್ಟಿ, ವೇಷತೊಟ್ಟು, ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಹಾಡು ಹೇಳಿ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೋಳಿ ಕುಣಿತವನ್ನು ಮನರಂಜನಾ ಕುಣಿತವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮನರಂಜನಾ ಕುಣಿತವಾಗಿರದೆ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು, ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ನೆನಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕುಣಿತವಾಗಿದೆ.

ತುಳಸಿಪೂಜೆಯ ದಿನದಂದು ಗುಮ್ಮಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ತುಳಸಿಪೂಜೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಗುಮ್ಮಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬಾರದು ಮತ್ತು ಬಾರಿಸಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿದೆ. ಅಂದು ಗುಮ್ಮಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹೋಳಿ ಪೂಜೆಯವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿ ಮತ್ತೆ ತೆಗೆದಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಂದಾಪುರದ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಂಡಾರು ಕಂಬಳದ ದಿನದಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಮನೆಯ ಗಂಡಸರೆಲ್ಲ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಗುಮ್ಮಟೆಯನ್ನು ಬಾರಿಸಿ, ಹಾಡು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ತರಬೇತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, ದೊಡ್ಡವರವರೆಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ ಚಿತ್ರ ಸಂ.೪) ಈ ತರಬೇತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಣಿತವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋವೆ ಕುಡುಬಿಯರು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಫಾಲ್ಗುಣ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಪೂರ್ವದ ಏಕಾದಶಿಯ ದಿನದಂದು ಹೋಳಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದೆರಡು ದಿನ ಮುಂಚೆ ಹೋಳಿಮೇಳದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಕೋಲಾಟದ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹಕ್ಕಿಯ ಗರಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಸಾಮೂಹಿಕ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಂದು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮೇಳ ಕಟ್ಟುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಈ ಮೇಳದೊಂದಿಗೆ ಯಾರು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಮೇಳದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಳಕಟ್ಟಲು ಆರಂಭಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಮೇಳದಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಳದ ಯಜಮಾನ, ಗುಮ್ಮಟೆಗುರು, ಕೋಲಾಟಗುರು, ಕೆಳತಗುರು ಮುಂತಾದವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ 'ಗರ'ದ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಮೇಳ ಕಟ್ಟುವ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ತಂಟೆ, ತಕರಾರು, ನ್ಯಾಯಗಳಿದ್ದರೂ

ತುಳಸಿಪೂಜೆಯ ದಿನದಂದು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಪರಿಹಾರವಾಗದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೋಳಿಕುಣಿತ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಏಕಾದಶಿಯ ಮುಂಜಾನೆ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರೆಲ್ಲರೂ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಳದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಗರದ ಯಜಮಾನ ಹೋಳಿ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು, ನಿಯಮ ಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಾದ ನಂತರವೇ ಹೋಳಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕಲ್ಮರ್ಗಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವೆ ಕುಡುಬಿಯರು ಮೇಳವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಂದೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಯಜಮಾನನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಳಿ ಆಚರಣೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ನಂತರ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರೆಲ್ಲ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಬಾವಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಾವಿಯ ನೀರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಡುಗೆಗೆ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಪೂಜೆ, ಹೋಳಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಾವಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಮರಿಗೆಯಿದೆ (ಚಿತ್ರಸಂಖ್ಯೆ ೫,೬)

ಈ ಮರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಶಿನದ ನೀರನ್ನು ಮಾಡಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರಿಶಿನದ ನೀರಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ, ಬಾವಿಯ ನೀರಿನಿಂದ ಶುದ್ಧಗೊಂಡ ನಂತರ ಯಜಮಾನನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೋಳಿ ದೈವ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರಿಸಿ, ಮೇಳ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆನಂತರ ವೇಷಭೂಷಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಒಳನಿಲುವಂಗಿ, ಕಸೆಹಾಕಿ ಉಟ್ಟ ಕೆಂಪು, ನೀಲಿ ಚೌಕಳಿ ಜರಿಸೀರೆ, ಕೈಗಳಿಗೆ ದಪ್ಪ ಬಳೆ, ಎದೆಗೆ ಕತ್ತರಿ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಕೆಂಪು, ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದ ಎರಡು ಶಾಲುಗಳು, ತಲೆಗೆ ಪೇಟದ ಆಕಾರದ ರುಮಾಲು ಬಣ್ಣದ ಕಾಗದ, ಅಬ್ಬಳಿಗೆ ಹೂವು, ಹಕ್ಕಿಯ ಗರಿಗಳಿಂದ ಅಲಂಕಾರಗೊಂಡು ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗುಮ್ಮಟೆಯ ಗುರು ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಗುಮ್ಮಟೆ ಬಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದವರು ಅವನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾ ಕುಣಿಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಾಡಬಲ್ಲ ಹಿರಿಯರು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಜಾಗಟೆ ಹೊಡೆದು ಹಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ನಂತರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗುಮ್ಮಟೆ ನರ್ತನ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯದೈವ ಹಾಗೂ ಗಣಗಳ ಹೊಗಳುವಿಕೆಯಿದೆ, ರಾಮಾಯಣ, ಭಾರತಗಳ ಕತೆಗಳೂ ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಹಾಡುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೊಂಕಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗುಮ್ಮಟೆ ಹಾಡು ಮುಗಿದ ನಂತರ ಕೋಲಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಲಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯ ಹಾಡುಗಾರ ಹಾಡು ಹೇಳಿದಂತೆ ಉಳಿದವರು ಅದನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತಿಸಿ, ಕೋಲುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾ ವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮೇಳ ಕಟ್ಟುವ ಗರದಲ್ಲಿ ಗುಮ್ಮಟೆ ನರ್ತನ, ಕೋಲಾಟ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಗೋವೆ ದೈವವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಊರುತಿರುಗಾಟಕ್ಕೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ.

ಊರು ತಿರುಗಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕುಣಿದು ಊಟೋಪಚಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಬೇರೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಮನೆಗಳಲ್ಲದೆ ಆಯಾ ಊರಿನ ಪಟೇಲರು, ಶ್ಯಾನುಭೋಗರು, ದನಿಗಳ ಮನೆಗಳಿಗೂ ಹೋಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾರಾದರೂ ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಹೋಳಿ ತಂಡವನ್ನು ಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿ ಕುಣಿತವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿ ಕುಣಿಯುವ ಮೇಳದವರಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಮನೆಯವರೂ ತಳಿಗೆ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಎರಡು ಕಾಯಿ (ತೆಂಗಿನ) ತಳಿಗೆ, ಐದುಕಾಯಿ ತಳಿಗೆ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಐದು ಕಾಯಿ ತಳಿಗೆಯ ಹರಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಪಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕರೆಸಿ, ದರ್ಶನ ಬರಿಸಿ, ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಪ್ರತೀ ಮೇಳದ ಗರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದೇವಿ ಪಾತ್ರಿಯಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನೇ ಬಂದು ಈ ಹರಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು. ದೇವಿಪಾತ್ರಿ ಹಿಂಗಾರದ ಹೂವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ದೇವಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಂಡು, ಲೋಪದೋಷಗಳಿದ್ದರೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಊರುಸುತ್ತಿ ಫಾಲ್ಗುಣ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಮೇಳ ಗರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಗುಮ್ಮಟೆ ಕುಣಿತ, ಕೋಲಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರನ್ನು ಸಂಪ್ರೀತಗೊಳಿಸಿ, ಮೇಳದವರು ಮುಡಿದಿರುವ ಹೂವನ್ನು ಹತ್ತಿರದ ಆಲದ ಮರಕ್ಕೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೋಳಿ ಮುಗಿದ ಹತ್ತನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಮಾರಿಕಾಂಬ ದೇವಿಗೆ ಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಹತ್ತರ ಮಂದಿ ಪೂಜೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ದೇವಿಪಾತ್ರಿ ಮಾರಿಕಾಂಬ ದೇವಿಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆವಾಹಿತಗೊಳಿಸಿದ ನಂತರ ಗೋವೆ ದೇವರ ಪಾತ್ರಿಯೂ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವಿ ಹಾಗೂ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನರ ಮಧ್ಯೆ ಕುಡುಬಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದೇವಿಪಾತ್ರಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಅಣ್ಣನೆಂದೂ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಪಾತ್ರಿ ದೇವಿಯ ಪಾತ್ರಿಯನ್ನು ತಂಗಿಯೆಂದೂ

ಸಂಬೋಧಿಸಿ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹತ್ತರ ಮಂದಿ ಪೂಜೆಯ ದಿನ ಹೂವಿನ ಪೂಜೆ, ಕೆಂಡಸೇವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನದ ನಂತರ ದೈವಗಳಿಗೆ ರಕ್ತಬಲಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಪೂಜೆಯ ಪ್ರಸಾದದ ವಿತರಣೆಯ ನಂತರ ಉತ್ಸವ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಹೋಳಿಯ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿವೆ

೧. ಮೇಳ ಕಟ್ಟುವವರು ಒಂದೇ 'ಘರ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಾಗಿರಬೇಕು.
೨. ಮೇಳದ ಯಜಮಾನನ ಮಾತನ್ನು ಉಳಿದವರು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ.
೩. ಹೋಳಿ ಆರಂಭದ ದಿನ ಅರಿಶಿನ ಸ್ನಾನದ ನಂತರ ಹೋಳಿ ಕುಣಿತ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಅವರು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಬಾರದು.
೪. ಹೋಳಿಕುಣಿತ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಮುಡಿದ ಹೂವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಾರದು.
೫. ಮೇಳದವರಿಗೆ ಬಸಳೆ ಸಾರಿನಲ್ಲಿ ಊಟ ನೀಡಬಾರದು.
೬. ತಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಕದ್ದು ತಿನ್ನಬಾರದು. ಆ ರೀತಿ ತಿಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಯಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಯಿ ಎಂದು ದಂಡವನ್ನು ನೀಡಬೇಕು.
೭. ಮೇಳ ಕಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ಸೂತಕದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು.

ಹೋಳಿ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಹತ್ತರಮಂದಿಪೂಜೆ ಮುಗಿದ ನಾಲ್ಕೈದು ದಿನಗಳ ನಂತರ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಮೇಳದ ಯಜಮಾನರೇ ಈ ಬೇಟೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಲೆ, ಈಟಿ ಮುಂತಾದ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ತಂದು ಇರಿಸಿ, ಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಲ್ಲಿ ಆಯಕಟ್ಟಿನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಎದುರು ಬದಿಯಿಂದ ಗದ್ದಲವೆಬ್ಬಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬಲೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಕೂಡಲೇ ಹರಿತವಾದ ಈಟಿಯಿಂದ ತಿವಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಂದು, ಆ ಪ್ರಾಣಿಯ ಮೈಮೇಲೆ ಈಟಿಯನ್ನು ಒರಗಿಸಿಟ್ಟು ದೈವಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಟೆ ಮಾಡಿದ ಮಾಂಸವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಹೋಳಿಕುಣಿತ ಒಂದು ಮನರಂಜನಾ ಕುಣಿತವಾಗಿರದೆ ಅದು ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆ ಸಂಬಂಧ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯ ಸಂಬಂಧ, ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಬಾರಿ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆದು ಫಸಲು ಬಂದ ಸಂತೋಷದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ತೆರಳಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯದೈವದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮ್ಮವರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೋಳಿ ಆರಾಧನೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಮನೆಯಿಂದಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ದೇವರಿಗೆ ಎಡೆಯಿಟ್ಟು ತಾವು ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ದೈವದ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ದೊರೆತ ಫಸಲಿನಲ್ಲಿ ದೈವಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಟ್ಟು ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಬಾರಿ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರೆಲ್ಲ ಹತ್ತರಮಂದಿ ಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿರುವ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ,. ತಮ್ಮ ಬೆಳೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ದೈವಗಳನ್ನು ಸುಪ್ರೀತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

೭. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು

ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರ, ಅಲೌಕಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆರಾಧನೆಗಳು ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರಿಗೆ ಅವು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರಿಗೆ ಅದು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಸಂಬಂಧೀ, ಪಕ್ಷಿಸಂಬಂಧೀ ಮತ್ತು ವೃಕ್ಷ ಬಳ್ಳಿಸಂಬಂಧೀ ನಿಷೇಧಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೭.೧ ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಬಂಧೀ ನಿಷೇಧಗಳು

ಪ್ರಾಣಿಸಂಬಂಧೀ ನಿಷೇಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಮಿಶ್ರಾಹಾರಿಗಳಾದರೂ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಊರಿನ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಊರಲ್ಲಿ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃಷಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರದ ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಊರ ಹಂದಿಯನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿದ್ದರೆ ಕಾಡುಹಂದಿಯನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಗ ಮತ್ತು ಮುಸಿಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಲಿ, ಸಿಂಹ, ಕಾಡುಕೋಣ, ಚಿರತೆ, ಆನೆ, ನರಿ, ತೋಳ, ಹೆಬ್ಬಾವು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೭.೨ ಪಕ್ಷಿ ಸಂಬಂಧೀ ನಿಷೇಧಗಳು

ಪಕ್ಷಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕುವ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಸಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೋಳಿಹಿಕ್ಕೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿದರೆ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಗೋಮಯವನ್ನು ಮೈಗೆ ಸಿಂಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕು. ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಪಕ್ಷಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವವರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಿಷ್ಕಾರವನ್ನೂ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಡುಕೋಳಿಯನ್ನು ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನವಿಲನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಬಾರದೆಂದು ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಆಚಾನಕವಾಗಿ ನವಿಲನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿದರೆ ತಿನ್ನಬಹುದು. ಮಾಂಸಕ್ಕಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅದರ ಬೇಟೆಯಾಡಬಾರದು.

೭.೩ ವೃಕ್ಷಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧೀ ನಿಷೇಧಗಳು:

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ವೃಕ್ಷಬಳ್ಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಯಾವುದೇ ನಿಷೇಧಗಳಿಲ್ಲ. ಕಾಸರ್ಕನ ಮರವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಬಾರದು ಮತ್ತು ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ತರಬಾರದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಸರ್ಕನ ಮರದ ರೆಂಬೆಗಳನ್ನು ಮನೆಯ ಸುತ್ತ ಇಟ್ಟರೆ ದೆವ್ವದ ಕಾಟಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಮನೆಯ ಸುತ್ತ, ಬಾಣಂತಿ ಮಗು ಇರುವ ಸ್ನಾನದ ಬಚ್ಚಲು ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದರ ರೆಂಬೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಚಿಗುರನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮ ತುರುಬಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳು ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಕಾಸರ್ಕನ ಎಲೆಯನ್ನು ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಮಂಗಳ, ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾಸರ್ಕನ ಮರಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧವಿರಬೇಕು. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರಲ್ಲಿ ತೊಂಡೆಕಾಯಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಯವರು ನೆಡಬಾರದು. ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದ ಒಳಗೆ ಯಜಮಾನ ಮಾತ್ರ ತೊಂಡೆಕಾಯಿ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೆಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೆಟ್ಟ ತೊಂಡೆಕಾಯಿಯನ್ನು ಆ ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲಾ ಸದಸ್ಯರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ನೆಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಮಾತ್ರ ಆ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಅಡಿಗೆಮಾಡಿ ಉಣ್ಣುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ಅಡುಗೆಗೆ ಬೇಕಾದ ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಾವ ಸದಸ್ಯ ಬೇಕಾದರೂ ನೆಡಬಹುದು. ಆದರೆ ತೊಂಡೆಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೆಡುವಂತಿಲ್ಲ. ತೊಂಡೆಕಾಯಿ ಹಬ್ಬುವ ರೀತಿಗೆ ಮತ್ತು ಈ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಮಾನತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೮. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿ

ಕುಟುಂಬಮಟ್ಟದ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನನೇ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನ್ಯಾಯಗಳಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಮೂವರು ಗುರುಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಡುಪಿ ಕುಂದಾಪುರ ಪರಿಸರದ ಈ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ತಾಳಕ್ಕ, ಹೆಸರುಗಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪಡುಬೆಟ್ಟಿನ ಮೂವರು ಗುರುಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಬೇಕು. ಈ ಮೂವರು ಗುರುಗಳೂ ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕು, ನೆಂಚಾರು ಗ್ರಾಮದ ದೊಡ್ಡ ಅರೆಕಲ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಯಿತಿಯನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂವರು ಗುರುಗಳು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗುರುಗಳು ಮೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಮಠಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಈ ಪಂಚಾಯಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ಆಂತರಿಕ ಕಲಹಗಳು, ಹೋಳಿಸಂಬಂಧೀ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳು, ಅಕ್ರಮಸಂಬಂಧಗಳು, ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಗರ್ಭಿಣಿ ಯಾದರೆ, ಕೂದಲು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಂಚಾಯಿತಿಯನ್ನು ಕರೆಸುತ್ತಾರೆ. ತೀರ್ಮಾನಗಳು ದಂಡದರೂಪದಲ್ಲಿ, ಬಹಿಷ್ಕಾರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಕ್ರಮ ಸಂಬಂಧ, ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬಹಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದ ಗಂಡಸಿಗೂ ಬಹಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕೂದಲು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ದಂಡ ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೂದಲನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬಾರದೆಂದು ತಾಕೀತು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಂಡಸತ್ತ ನಂತರ ವಿಧವೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿ

ಯರಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಮರುಮದುವೆಯ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಹೆಂಗಸರ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

೯. ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿ

ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿ ಬರುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಗೋವಾ ಕುಡುಬಿಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಬದುಕುವಾಗ, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತು. ಬೇರು, ಎಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈದ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ವೈದ್ಯ ಕೂಡಾ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಜನ ಮತ್ತು ಜಾನುವಾರುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕಾಯಿಲೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರನ್ನು ಪಂಡಿತರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗೋವಾಕುಡುಬಿಯರ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವರಿಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನ ಮುಖ್ಯನಾದರೆ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕರ್ತವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಳಿದವರು ಪ್ರಮುಖರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಪಾಲ್ತಾಡಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಚಾರ್, ೧೯೯೨, ಹೋಳಿಕುಣಿತ, ಜನಪದ ಕುಣಿತಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು.

೨. ಗೋಪಾಲ ಎಂ. ಗೌಡ, ೧೯೭೬, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಕುಡುಬಿ ಜನಾಂಗ, ಕಿರಣ, ವಾರ್ಷಿಕ ಮ್ಯಾಗಸಿನ್ ಸಂಚಿಕೆ ೨, ಜೈನ್ ಜೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ಮೂಡಬಿದಿರೆ.

೩. ಸುಬ್ರಾಯ ಹೆಗಡೆ, ೧೯೮೪, ಅಟ್ಟೆ ಕುಣಬಿಯರು, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು

೪. ಸುಚೇತ ಜೋಶಿ ಎಂ., ೧೯೯೦, ಕೊಂಕಣಿ ಕುಡುಬಿ ಜನಾಂಗ, ರಜತ ವಿವೇಕ ವಾರ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಎಸ್.ವಿ. ಜೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ಎಡಪದವು

೫. ಈಶ್ವರ ಎನ್. ಜೋಶಿ, ೧೯೮೩, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಕುಡುಬಿಯರು, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೬. ಪ್ರೇಮಾನಂದ ಕಾಮತ್, ೧೯೮೭, ಗುಮಟೆಗಳು, ಉದಯವಾಣಿ, ಮಾರ್ಚ್ ೯ ಮಣಿಪಾಲ

೭. ಕಮಲಾಕ್ಷಿ ಕೆ., ೧೯೯೪, ಕುಡುಬಿಯರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲೆ ಕೋಲಾಟ ಮತ್ತು ಗುಮಟೆ ಕುಣಿತ, ತರಂಗ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೪, ಮಣಿಪಾಲ

೮. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ೧೯೮೪, ಕುಡುಬಿ ಜನರ ಹೋಳಿ ಕುಣಿತ, ಉದಯವಾಣಿ, ಮಾರ್ಚ್ ೧೮, ಮಣಿಪಾಲ

೯. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ೧೯೮೯, ಕುಡುಬಿಯರು; ಜಾನಪದ ಮಾಲೆ ೧೦, ರಾಜ್ಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಕೇಂದ್ರ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೦. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೮೯, ಗೋವೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಕುಡುಬಿಯರು, ತರಂಗ ಮಾರ್ಚ್ ೨೬, ಮಣಿಪಾಲ

೧೧. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ೧೯೮೮, ತವರಿನ ಕಟ್ಟುಕ್ಕಡಿವ ಕುಡುಬಿ ವಿವಾಹ, ಬೆಳ್ಳಿಹಬ್ಬದ ಸ್ಮರಣ ಸಂಚಿಕೆ, ಭಂಡಾರ್‌ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು, ಕುಂದಾಪುರ

೧೨. Stephen Fuch, 1973. The aboriginal Tribes of India, Mac Milan, Delhi.

೧೩. L.K. Ananthakrishna Iyer, 1935, The Mysore Tribes and Castes, Vol. The University of Mysore, Mysore.

೧೪. Ananthakrishna Iyer & Nanjudayya, 1928. The Mysore Tribes and Castes Vol.II Mysore University, Mysore

೧೫. S.A. Krishnayya, 1991 Itinerant performers Kudbi vesas, Encyclopaedia of t he folk cultures of Karnataka Vol.I Hanur Krishnamurthy (Ed), Institute of Asian Studies, Madras.

೧೬. S.A. Krishnayya, 1987, Holi festival of Kudubis, Prasanga, RRC No. 14 April, Udupi

೧೭. Antonio Mascarenhas, 1987, `The Kudubis' Goa from prehistoric times, Vasco.

೧೮. Shridhar Nayak P., 1992 Kudubis: song, dance and toil, Deccan Herald, May 29, Bangalore.

೧೯. Thurston, 1909, Castes & Tribes of South India, Government Press, Madas.

೨೦. K. Abhishankar (Ed.) 1973, South Canara District Gazetter, Government of Karnataka, Bangalore,

೨೧. Mohammed peer and O.D. Heggade, 1992, Tribal Development Programme: A case study of Karnataka, An evaluation report submitted to the government of India, Department of Sociology, Mangalore University.

೨೨. Karnataka backward classes commission, 1975, L.G. Havanur, Vol. II, Bangalore,

೨೩. Ravindranath Y., 1995, Social change among the Tribals: A case Study of Kudubis of D.K. (unpublished Ph.D. Thesis), Department of Sociology Mangalore University, Mangalaganngothri.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು

ಡಾ.ಸಿ.ಎ. ಸೋಮಶೇಖರಪ್ಪ

ಪೀಠಿಕೆ

ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸವುಳ್ಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಗೌಳಿಗರು ಕೂಡ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನಾತ್ಮಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ದಶಕಗಳು ಮತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ರಾಜ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲಹಿ ಅವುಗಳ ಹಾಲನ್ನು ಮತ್ತು ಇತರ ಉತ್ಪಾದಕಗಳಾದ ಬೆಣ್ಣೆ, ಮೊಸರು, ತುಪ್ಪಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಉಪಕ್ರಮಕ್ಕೆಂದು ಬಳಸುತ್ತ ಅದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಸುಬಾಗಿ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಗೋಸಂಪತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮೂಲ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಇವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಶ್ಚಿಮಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಡುಮೇಡಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೆಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗರನ್ನಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಗುರುತಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಶಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅತಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ರಾಜ್ಯಗಳ ಅನೇಕ ಭೂ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಇವರನ್ನು ಅನೇಕ ಪದನಾಮಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಇವರು ಅನೇಕ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುಂಪುಗಳಿಗೂ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರೂ ಒಬ್ಬರು.

ಗೌಳಿ ನಾಮವರ್ಣನೆ

ಗೌಳಿಗರನ್ನು ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೌಳಿಗರೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಾಲುಮಾರುವ ವೃತ್ತಿಯವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಇಂದಿಗೂ ವಾಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯವೂ ಕೂಡ. ಇದು ವೃತ್ತಿ ಆಧರಿಸಿ ಗುರುತು ಹೇಳುವ ಪರಿ. ಭಾರತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ

ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಯ ಆಧಾರಿತ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಂತರ್‌ಜಾತೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿರುವುದು ವೈದಿಕಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಪದ್ಧತಿ. ಗೌಳಿಗರನ್ನು ಅವರು ಧರಿಸುವ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅವರ ಮೂಲ ಸಮುದಾಯದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಗೌಳಿಗರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಚ್ಚೆ ರೂಪದ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸುವ ಪರಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಕಚ್ಚೆಗೌಳಿಗರು ''ಕಚ್ಚೆಡಾಂಗ'' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ, ಇವರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಕಾರವಾರ, ಧಾರವಾಡ ಹಾಗೂ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೌಳಿಗರು ಮರಾಠಿ ಭಾಷಿಕರು, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಗೌಳಿಗ ಗುಂಪುಗಳು ಕೊಂಕಣಿಮಿಶ್ರಿತ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಭಾಷೆ ಆಡುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ''ಮರಾಠಿ ಗೌಳಿಗರು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಗೌಳಿ' ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಸಾಕಿ, ಸಲುಹಿ ಗೋವುಗಳಿಂದ ಬರುವ ಹಾಲು ಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಮರಾಠಿ ಗೌಳಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವವರು ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಗೋವಾ ರಾಜ್ಯಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಸೂಕ್ತವಾಗುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ತಿರುಗಾಟಮಾಡಿ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಿರುವವರು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಇವರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬೆಟ್ಟದ ತಪ್ಪಲಿನ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದ ಗೌಳಿಗರೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ನಿವಾಸಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುರುಬರ ತರಹ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತಾದ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಲು ತಿರುಗಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ತಮಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಹುಲ್ಲು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ವಾಸಮಾಡಿರುವ ಕುರುಹುವಿನ ಹಿನ್ನಲೆ ಗೌಳಿಗರಿಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಂತೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವವು ಕೂಡ ಗೌಳಿಗರ ಜೀವನದ ರೀತಿ ನೀತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಗಾಢವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಾದದ್ದು.

ಭಾರತ ಜನಗಣತಿ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಭಾರತದ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಮೀಕ್ಷ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಜನಾಂಗೀಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರುಗಳಾದ ಆರ್.ಇ. ಎಂಥೋವನ್, ಆರ್.ಹೆಚ್. ರಸೆಲ್, ಎಡಗರ್ ಠರ್ಸ್ಟನ್, ಹೆಚ್.ವಿ. ನಂಜುಂಡಯ್ಯ, ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್, ಹೆಚ್.ಹೆಚ್. ರಿಸ್ಲೆ ಜೆ.ಎಚ್.ಹಟ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಜಿ.ಎಸ್. ಘುರ್‍ಯ ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗೌಳಿಗರ ವೃತ್ತಿಯ ತರಹದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಭಾರತ, ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುವ ನೈಜ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳು ವಿವಿಧ ಪದನಾಮಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಈ ಗೌಳಿವೃತ್ತಿಯ ಜನಾಂಗಗಳು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೇಶದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಈ ತಜ್ಞರುಗಳ ಮತ್ತು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಪ್ರಾಧಿಕಾರಗಳ ವರದಿಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಗೌಳಿವೃತ್ತಿ ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ''ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್'' ಸ್ವರೂಪದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಬಹುಶಃ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲೊಂದು ಗುಂಪು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅತಿ ಅವಶ್ಯಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಅಮೇರಿಕಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಕಸುಬನ್ನು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಕೆಂಪು ಭಾರತಿಯರ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಗುಂಪು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳ ವಿಕಸನದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಹಂತ ಹಾಗೂ ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ ಒಕ್ಕಲುತನದಷ್ಟೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ದುರಾದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರದೆ ತಲತಲಾಂತರ ಅದೇ ಕಸಬನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಅಭ್ಯಾಸ ಇರುವುದರಿಂದ, ಆರ್ಥಿಕ ಗುಂಪು ಜಾತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯ ನೂರಾರು ಗುಂಪುಗಳು ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ವಿವಿಧ ಪದನಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಭಾರತ ಸಮಾಜದ ವಿಶೇಷ

ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದು ಅಂಶ, ಅದೇ ರೀತಿ ಗೌಳಿಗರನ್ನೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅಹೀರ್ ಗೌಳಿ, ಬಿಜಾಪುರಗೌಳಿ, ಗೊಲ್ಲಗೌಳಿ, ಕುನಬಿಗೌಳಿ, ಕೃಷ್ಣಗೌಳಿ, ಕೊಕನಿಗೌಳಿ, ಕಚ್ಚಗೌಳಿ, ಕುರುಬಗೌಳಿ, ಪಂಚಮಗೌಳಿ ಲಿಂಗಾಯುತಗೌಳಿ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪದನಾಮಗಳು ಗೌಳಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋದ ಗೌಳಿಗರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂಗೌಳಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಆಗಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಧಾರವಾಡದ ಶಹರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಮುಸ್ಲಿಂಗೌಳಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿರುವಂತೆ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗರೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಗುಂಪು. ಇವರೂ ಕೂಡ ಇತರರಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಲಸಿಗರಾಗಿ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತಂಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಮೊಘಲ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದೊರೆಗಳ ಕಾಟ ತಾಳಲಾರದೆ ಬಿಜಾಪುರಕ್ಕೆ ವಲಸಿಗರಾಗಿ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೊಘಲ್ ಬಾದಶಾಹಾಗಳು ಹಿಂದೂ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಿ ಹಾಕಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಜಾಪುರ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯದ ಸುಭೇದಾರ ರಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶಹಜಿಯ ಆಶ್ರಯ ದೊರಕಿಸಿಕೊಂಡು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಾರೆ. ಮರಾಠಿ ಮಿಶ್ರಿತ ಭಾಷಕರಾದ ಇವರನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಡೆಯಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಾದಶಾಹಾರ ಪರಿವಾರಗಳಿಗೆ ಹಾಲು, ಮೊಸರು ಮತ್ತಿತರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೇ ಪೂರೈಸುತ್ತ ಅವರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿ ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ಮನೆತನಗಳ ಗುಂಪಾಗಿ ಬಿಜಾಪುರಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿದ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಪಡೆದು ಬಿಜಾಪುರ ರಾಜವಾಡೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಈ ಗವಳಿಗರ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಬಿಜಾಪುರ ಗವಳಿ ಎಂದು ಇಂದಿಗೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನು ಏಳು ಮನೆತನದವರು ರಾಜಾಶ್ರಯ ಪಡೆದು ಬಾದಶಹಾರ ವಝೀರರು ವಾಸಿಸುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಿಡಾರ ಹೂಡಿದ್ದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು "ವಝಿರಕರ ಗವಳಿ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೂ ಇತರರಂತೆ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಗೌಳಿಗರಿಗೆ "ನಗರಕರ ಗೌಳಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರುಂಟಾದವು. ಬಿಜಾಪುರಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ ಈ ೨೧ ಮನೆತನಗಳು ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರೆಲ್ಲರ ಮನಃ ಗೆದ್ದು ತಮ್ಮ ಕುಲಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಬೆರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಬಿಜಾಪುರ ೧೪ ನೇ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂರ ಆಡಳಿತ ಸೆರೆಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವದಾದರೂ, ಆ ವೇಳೆಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತಧರ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಹರಡಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅನೇಕ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ತೋರಿಸುವ, ಬಡ ಬಗ್ಗರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವ ಹಾಗೂ ನಿರಾಶ್ರಿತರಿಗೆ ಸ್ಥಳಾವಕಾಶವನ್ನು ಮರುಜೀವ ತುಂಬುವ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರಾವುದೇ ಗುಂಪು ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದಾಗ ತೀರ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗುಂಪು ಕೂಡ ವಝೀರರುಗಳ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದ ನೆಲೆಯೂರಿದವ ರೆಂದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಕ ಮತ್ತು ಜನಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಜನಪ್ರಿಯ ವೀರಶೈವ ಮತಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ಲಿಂಗ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದು ಲಿಂಗಾಯತರ ಸಮಾಜ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿ "ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿ"ಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತರಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೭೭ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಜಳಗಾಂವದ ಶ್ರೀಮಠ ಶ್ರೀಚಂದ್ರಶೇಖರ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಸರ್ವಗೌಳಿಗರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಂಗ ದೀಕ್ಷ ಪಡೆದು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ಜೀವನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಗೌಳಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಕುಲಕಸುಬಾದ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು, ಹಾಲು ಹಿಂಡುವುದು ಹಾಗೂ ಹಾಲನ್ನು ಮತ್ತು ಹಾಲಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದ ಮೊಸರು, ಬೆಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜಿಗೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸುತ್ತ ತಾವು ಹೋದ ಕಡೆಯಲೆಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾದವರಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಗೌಳಿಗರ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ಸರಾಗವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಒಳ್ಳೆಯ ಬೆಳೆ, ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು ಹಾಗೂ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ನೀರು ಪೂರೈಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೌಳಿಗರು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಬಿಜಾಪುರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕೋಪ ತನ್ನ ಅತಿರೇಕ ಮುಟ್ಟಿತು. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮಳೆಬಾರದೆ, ನೀರು ಮೇವುಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗದೆ ಅವರು ಸಾಕಿದ್ದ ದನಕರುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮರಣ ಹೊಂದಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯ್ತು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ತಕ್ಷಣ

ಅರಿತ ಗೌಳಿಗರು ಜೈವಿಕ ಸಹಜ ಗುಣಧರ್ಮದಂತೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತುಗಳು ಲಭ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಆಯ್ದು ಪ್ರದೇಶಗಳತ್ತ ಮತ್ತೆ ವಲಸೆ ಹೊರಟರು. ಕೆಲವರು ಪಂಢರಾಪುರಕ್ಕೆ ನಡೆದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಸೋಲಾಪುರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅಹಮ್ಮದನಗರದ ಕಡೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಗಳ ಮತ್ತು ದನಕರುಗಳ ಹಿಂಡುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಟುಹೋದರು. ತದನಂತರ ಇಂತಹದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದಾಗ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಗೌಳಿಗರು ಗುಂಪು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಹೋಳಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದುಕಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಂಗ ದೀಕ್ಷಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಅನುಯೂಯಿಗಳಾಗಿ ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ಸರಿಸುಮಾರು ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನೆಲೆ ಪಡೆದಿದ್ದ ಗೌಳಿಗರು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಏರುಪೇರಿನಿಂದ ಅನೇಕ ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ವಲಸೆಹೋಗಿ ನೆಲೆಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇಂದು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಅಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪಂಢರಾಪುರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮೈಸೂರು, ರಾಯಚೂರು, ಸಿಕಂದಬಾದ್, ಹೈದರಬಾದ್‌ವರೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ನಂಬಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋದ ಮೊಘಲ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಡಳಿತಗಾರರ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಗೌಳಿಗರು ತಾವು ಹೋದಲೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದೊಡಗೂಡಿ ಸಹಜೀವನ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆ. ಉದ್ಯೋಗದ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಗೌಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಸಮಾಜಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ ಆಯಾ ಸಮಾಜಗಳ ಜೊತೆ ಲೀನವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದು ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಂಗಡಗಳಾದ ಮರಾಠಿ ಗೌಳಿಗಳು, ರಜಪೂತ ಗೌಳಿಗಳು, ಕೊಂಕಣಸ್ಥಗೌಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗೌಳಿಗಳಾಗಿ ಈ ಸಮಾಜದ ಜನತೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವ ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗೌಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ ಪರಿಪಾಲಕರಾಗಿ ''ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿ''ಗಳೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ

ಮರಾಠ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲುತನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಗರಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಲಂಬನೆ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮೂಲ ಆಹಾರ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಾದ ಹಾಲು ಮೊಸರುಗಳನ್ನು ನಗರದಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸುತ್ತ ನಗರ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ಕುಲಕಸುಬನ್ನು ಬಿಡಲಾರದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಗೌಳಿಗರು ಇಂದಿಗೂ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಬಂದ ಹಾಲು ಮೊಸರುಗಳನ್ನು ಮಾರುವುದರಿಂದಲೇ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗೌಳಿಗರಿಗೆ ಹಳ್ಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವಾಸ ಸೂಕ್ತ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಾರವಾರ, ಬೆಳಗಾವಿ ಹಾಗೂ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೌಳಿಗರು ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಕುಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುಂಪು ಗುಂಪಾಗಿ ವಾಸಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರೂ ಕೂಡ ಇವರ ಆರ್ಥಿಕ ಒಡನಾಟ ಹೆಚ್ಚಾನುಹೆಚ್ಚು ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ತಮ್ಮ ಉದ್ಯೋಗದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಗೌಳಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಗರ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ, ವಾಸ್ತವ್ಯ ಹೂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೆ ನಗರಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಗೌಳಿಗಳು ಗುಂಪು ಗುಂಪಾಗಿ ಒತ್ತಟ್ಟಾಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವರು ಬೆಳಗಾಂ, ಧಾರವಾಡ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ಬಿಜಾಪುರ, ಗಂಗಾವತಿ, ರಾಣಿಬೆನ್ನೂರು, ಹಾವೇರಿ, ಹರಿಹರ, ಗದಗ, ರಾಯಚೂರು, ಗುಲಬರ್ಗಾ, ಬೀದರ್, ಪಂಢರಾಪುರ, ಸೊಲ್ಲಾಪುರ ಲಾತೂರ, ತುಳಜಾಪುರ, ಬಾರಸಿ, ಅಹಮದನಗರ, ಆಂಧ್ರದ ಅಡೋನಿ, ಸಿಕಂದರಾಬಾದ್ ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ 'ಗೌಳಿಗಲ್ಲಿ' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಗರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಗೌಳಿಗಳು ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ತಾವು ವಾಸಿಸುವ ಜಾಗಗಳಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಬೇಕಾದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಲು, ಮೊಸರಿಗೆ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲುಹಿ ಅವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜೀವನಮಾಡುವ ಗೌಳಿಗರ ಬದುಕು ದುರ್ಬರವಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಖಾನಾಪೂರ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಕೇವಲ ಗೌಳಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಖಾನಾಪೂರ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಳಿಯಾಳ, ಯಲ್ಲಾಪುರ,

ಜೋಯಿಡಾ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೌಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾನು ಹೆಚ್ಚು ಕೊಂಕಣಿ ಗೌಳಿಗರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಚ್ಚಗೌಳಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು, ಬಹುಶಃ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕಡೆಯಿಂದ ಸುಮಾರು ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಜಾಪುರಕ್ಕೆ ವಲಸೆಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ ಗೌಳಿಗಳು ಲಿಂಗವಂತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ತದನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾನುಹೆಚ್ಚು ನಗರವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಗುಂಪು ಜೀವನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ನಗರಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಮೇಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದು ಅವರುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಂತಹ ಗುಣಗಳಲ್ಲೊಂದು. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ 'ಗೆಟ್ಟೊಗಳ' (Ghettoo) ತರಹ, ಅಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಬಡ ಯಹೂದಿಯರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೆಲೆಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಲಿಂಗಾಯುತ ಗಾಳಿಗರ ನೆಲೆ ಸ್ಥಾನಗಳು ಅವರು ತಮ್ಮೊಟ್ಟಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಮಾಡುವ ಪರಿ ತುಂಬ ಸರಳವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಲಿಂಗವಂತ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ರುದ್ರ ಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶವಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಯಾತ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಂತೆ ಹೂಳುವ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಅಂತಿಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.

ಲಿಂಗಾಯಿತ ಅದರಲ್ಲೂ ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಗುಂಪಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಸಾರಿ ಹೇಳುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಶುದ್ಧ ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳು ದನಕರುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ ಸಾಕುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೂ ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿಯೂ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೊರಗಾಗಲಿ ತಿನ್ನುವವರಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತರಂತೆ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮಾಂಸವನ್ನು ಎಂದೂ ಬೇಯಿಸುವ ಅಥವಾ ತಿನ್ನುವ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ರಮ ಇವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತು ತಾವು ಆ ಸಮಾಜದೊಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇವರೊಟ್ಟಿಗೆ ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಸಮಾಜದೊಡಗೂಡಿ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತರಾದರೂ ಇದು ಅತಿ ವಿರಳವಾದ ಅಂಶ. ಬಹುಶಃ ವೃತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಉಪಜಾತಿಗಳು ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಬಯಸುವುದರಿಂದ ಲಿಂಗಾಯತ ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಗೌಳಿಗರು ಅತಿ ವಿರಳವಾಗಿ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವದರಿಂದ, ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಖ್ಯಾತ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪಜಾತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಚ್ಚಾನುಹೆಚ್ಚು ಉಪಜಾತಿಯೊಳಗೆ ನೆರವೇರಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯ ಒಂದು ವಿವಾಹ ಗುಂಪು ಎಂಬುವಂತೆ, ಉಪಜಾತಿಯೂ ಕೂಡ ಒಂದು ವಿವಾಹ ಗುಂಪಾಗಿರುವುದು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗರು ಲಿಂಗಾಯತರು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿರುವವರು ನಾವು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿ ಜನಾಂಗ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಸಮರಾಗಿದ್ದು ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಡುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಡ್ಡಿಆತಂಕಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕಾರದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ನಾಮಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕರೆದು ಅವರಿಂದ ನಾಮ ದೀಕ್ಷ ನಡೆಸಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವರೆಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಆಚರಣೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜಂಗಮರಿಂದ ವಿವಾಹ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಸತ್ತಾಗಲೂ ಕೂಡ ಅಂತ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದಂತೆ ಜಂಗಮರನ್ನು ಕರೆಸಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಒಕ್ಕಲುತನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿನ ರೂಢಿಯಂತೆ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೈ ಮೇಲಿನ ಗುಂಡಗಡಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗುಂಡಗಡಿಗೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಮನೆಯೊಳಗಿನ ದೇವರ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿನ ನಾಮಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸದೆ ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿ ನಂತರ ವಿವಾಹ ಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳಿಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರ ರುದ್ರಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ ಹೂಳಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನುವಂಶಿಕ ವೃತ್ತಿ

ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗವಂತ ಗೌಳಿಗರು ದನಕರುಗಳನ್ನು ಸಾಕಿ ಹಾಲು ಹಿಂಡಿ ಅದರ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಉಪಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯ ವೃತ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಇವರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಆಧುನೀಕರಣ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಇವರು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಆಧುನೀಕರಣ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇತರೆ ರೈತಾಪಿಸಮಾಜಗಳು ಈ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಕ್ಕಲುತನದ ಜೊತೆಗೆ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಹಾಲುಹಿಂಡಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಗೌಳಿಗರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಗೌಳಿ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬಾ ದುಬಾರಿಯದಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ಗೌಳಿಗರು ಇದನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಇತರ ರಾಜ್ಯಗಳೆಲ್ಲಡೆ ಹಾಲು ಉತ್ಪಾದಕ ಸಂಘಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆಯಾದರೂ ಗೌಳಿಗರಾರೂ ಈ ಸಂಘಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಹಾಲು ಉತ್ಪಾದಕಗಳನ್ನು ಅವರು ಕೆ.ಎಮ್.ಎಫ್. ಮತ್ತು ಇತರೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ನೀಡದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ವಾಣಿಜ್ಯ ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಹಾಲು ಪೂರೈಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಕ್ಕಲುತನದ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಉಪಜಾತಿಯ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ ಒಕ್ಕಲುತನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉಪಕಸುಬಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಒಕ್ಕಲುತನದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಒಕ್ಕಲುತನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಉಪಜಾತಿಯರಾದ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಒಕ್ಕಲುತನದ ಸಮಾಜ ಕುಟುಂಬದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ ಒಕ್ಕಲುತನ ಸಮಾಜದ ಕುಟುಂಬದಂತೆ ಗೌಳಿಗರ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಪುರುಷ ಸ್ಥಾನಿಕವೂ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಸಂತತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗರದಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ ಪುರುಷರಿಂದಲೇ ಸಾಗಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು. ಮಹಿಳೆ ಮನೆಯೊಳಗಿದ್ದು ಪುರುಷರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸಾಂಗವಾಗಿ ನೆರವೇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದನಕರುಗಳ ಜೋಪಾನ ಮಾಡುವುದು, ಹಾಲು ಹಿಂಡುವುದು ಹಾಗೂ ಹಾಲನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವುದು ಎಲ್ಲ ಗಂಡಸರದೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ. ಬಹುಶಃ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೊಂದಿರುವ ಗೌಳಿಗಳ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವರ ಕುವರ ಅಥವಾ ಕುವರಿಯರನ್ನು ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸರು ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅಣಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗರು ಶಾಲೆ ತಪ್ಪಿಸಿ ಮನೆತನದ ಕುಲಕಸುಬಿಗೆ ತಯಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ . ಅಲ್ಲದೆ ಗೌಳಿಗಳು ಶಹರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾವೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ವಸತಿ ಸೌಕರ್ಯ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ನಗರಗಳಲ್ಲೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಸಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗಳ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಟ್ಟ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ.

ಧರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು

ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಧರ್ಮಾಂಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಕಸುಬಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಹಜ ಅವಲಂಬನೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದು ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆಯೆ ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ದೇವರ ಆರಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ದೈವೀಕಾರ್ಯಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಆಯಿ (ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ) ಆರಾಧಕರು ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯನ್ನು ''ಮರಿಆಯಿ'' ಎಂದೂ ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯಿತ ಗೌಳಿಗಳು 'ಸಪ್ತದೈವ' ನಂಬಿಕಸ್ಥರು. ಅವರ ಈ ಏಳು ದೈವಗಳ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಏನೆಂದರೆ ಈ ದೈವಗಳನ್ನು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವಂತೆ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಹಾಗೂ ಆ ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತುತ್ತ ತುದಿಯಲ್ಲಿರಿಸುವಂತೆ ಗೌಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ತದೇವರುಗಳ ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾದ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಆಯಿಯನ್ನು (ಅಷ್ಟದೇವಿ ಈ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯ ತುತ್ತ ತುದಿಯಲ್ಲಿ

ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ) ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆ. ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯ ಚಿತ್ರ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

೧. ಪ್ರಥಮ ದೈವ	–	ಲಕ್ಷ್ಮೀಆಯಿ
೨. ದುಸಾರಾದೈವ	–	ಖಂಡೋಬಾ
೩. ತಿಸರಾದೈವ	–	ದಾವಲ ಮಲಿಕುವ
೪. ಚೌಥಾದೈವ	–	ಅಂಬಾಭವಾನಿ
೫. ಪಂಚವಾದೈವ	–	ಸಿದ್ದಾಜಿ ಅಪ್ಪಾ
೬. ಷಷ್ಠಿದೈವ	–	ಪಾಂಡುರಂಗ
೭. ಸಪ್ತವಾದೈವ	–	ತುಳಜಾ ಭವಾನಿ

ಮೇಲಿನ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗರು ಪೂಜಿಸುವ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುದೇನೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲಪುರುಷರುಗಳು ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟು ನಡೆದುಕೊಂಡ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳನ್ನು ಬಹುಶಃ ಅವರುಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾನಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರ ಬಹುದು ಎಂದು ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾಲಾನುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜಗಳ ಪ್ರಭಾವದ ಮೇಲೆ ಬಹುಶಃ ಅವರ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿರಬಹುದು.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಅತಿ ಧಾರ್ಮಿಕರಿರುವಂತೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿವಿಧ ಪವಿತ್ರ ಧರ್ಮಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳಿಗೆ ಪೂಜೆ ನೆರವೇರಿಸಿ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸತ್ಪುರುಷರಾದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಬೀಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಾಜಲಗಾಂವದ ಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಸ್ವಾಮೀಜಿಯ ಅಪ್ತ ಭಕ್ತರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾಜಲಗಾಂವದ ಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಸ್ವಾಮೀಜಿಯ ಆಪ್ತ ಭಕ್ತರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾಜಲಗಾಂ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಮಾಜಲಗಾಂವ ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಸ್ವಾಮೀಜಿ ಗೌಳಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕ ವರ್ಗವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೀಡಿದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಅಂದರೆ, ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರವೂ, ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು ಅವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಮೂಲ ಪುರುಷನ ಸನ್ನಿಧಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಬೀಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಜಲಗಾಂ ಮಠಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಹೋಗಿ ಬರುವ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು. ಅವುಗಳಾವುವೆಂದರೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ, ಅಪ್ಪಾಜಿ, ಪಂಢರಾಪುರ ಹತ್ತಿರದ ಶಟಫಳದ ಅನೋಲಿ, ನಾಶಿಕ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ತಾರಾಬಾದದ ದಾವಲಮಲಿಕ, ಸಿಂಗಣಾಪುರದ ಮಹದೇವ ಮೈಲಾರ ಖಂಡೋಬಾ, ಔರಂಗಬಾದದಲ್ಲಿರುವ ಖಂಡೋಬಾ, ಬಾರ್ಸಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಟವಾಯಿ ಮಾನಕೇಶ್ವರ, ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಹೈದ್ರಾಬಾದಿನ ಸಿಂದಬನ, ಶ್ರೀಶೈಲ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಮಕಾಬಾಯಿ, ಬಿಜಾಪುರ ದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮೀಆಯಿ, ಮರಿಆಯಿ, ಧಾರವಾಡದ ಜಖನಿಭಾವಿ, ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಿಟಗೊಪ್ಪಾದ ಶೀ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿವಾಡ, ಗದಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಮುಳಗುಂದದ ದಾವಲ ಮಲಿಕ ಹಾಗೂ ಸೌದತ್ತಿಯ ಶ್ರೀ ರೇಣುಕಾ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲವು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುವ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು. ಈ ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಪಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರೆ, ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ನಾಶಿಕ ಜಿಲ್ಲೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ, ಶ್ರೀಶೈಲ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರವಾಡ, ಗದಗ, ಹಾವೇರಿ, ಜಿಲ್ಲೆಗಳವರೆಗಿನ ಅನೇಕ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆ

ಇತರ ಹಿಂದೂಗಳು ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರಂತೆ, ಲಿಂಗವಂತ ಗೌಳಿಗಳು ಅನೇಕ ಹಿಂದು ಹಾಗೂ ಲಿಂಗವಂತರು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನೆ ತಾವೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವರು ತುಂಬಾ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯಿರಿಸಿ ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬಗಳು ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಹೋಳಿಹುಣ್ಣಿಮೆ, ಯುಗಾದಿ, ನಾಗರಪಂಚಮಿ. ದಸರಾ, ನವಮಿ ಮತ್ತು ದೀಪಾವಳಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು. ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಂದು ಲಿಂಗವಂತ ಗೌಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಯಾವುದೇ ನದಿಗೆ ತೆರಳಿ ಸ್ನಾನಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಗಂಗಾಮಾತೆಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ''ನವಕೆ-ಜಿನಕೆ' ಅಂದರೆ ''ಹೊಸದು-ಹಳೆಯದು'' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ

ಸಿಹಿ ಮತ್ತು ಖಾರಗಳೆರಡನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತದನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ತಂದಿದ್ದ ಸಿಹಿ, ಖಾರ,ಊಟ ತಿಂಡಿ, ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಅರ್ಜಿಸಿ ಸಂಜೆ ವೇಳೆಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಹೋಳಿಹುಣ್ಣಿಮೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಆಚರಿಸುವ ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು, ಹೋಳಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಸಂಜೆ ೩ ಗಂಟೆಯಿಂದ ಯುವಕರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಿಂದ ಕುಳ್ಳು (ಬೆರಣಿ) ತೆಗೆದುಕೊಂಡುಬಂದು ನಿಗದಿತ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಗುಡಿ ಗೋಪುರದ ಹಾಗೆ ಜೋಡಿಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಾಮನ (ಮನಾರ್ಥ) ಚಿತ್ರ ಬರೆಸಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳ ಸುಮಂಗಲೆಯರು ಆರತಿ ಜೊತೆಗೆ ಹಾಲು ಹೋಳಿಗೆ ತಂದು ಕಾಮಣ್ಣನಿಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ನೈವೇದ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಔಧರಿ ಮನೆತನದವರು ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಲಂಗೋಟಿ, ಗೈನಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಬೈರವಾಡೆ ಮನೆತನದವರು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಸುಮಂಗಲೆಯರೆಲ್ಲ ಕಾಮಣ್ಣನ ಸುತ್ತ ಐದು ಸುತ್ತು ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಚೌಧರಿ ಕಾಮಣ್ಣನಿಗೆ ದಹನಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಬ್ಬರಿಹಾಕಿ ಆ ಕೊಬ್ಬರಿ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಕೈ ಹಾಕಿ ತೆಗೆದು ತಿನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮೋಜಿನ ನೋಟ. ಗೌಳಿಗರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಮಣ್ಣನ ದಹನ ಮಾಡಿ ಹಾಲು ಹೋಳಿಗೆ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕ್ರೀಡೆಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತ ಕಾಮನ ಹಬ್ಬದ ಸಂತೋಷ ಸವಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಯುಗಾದಿಯು ಲಿಂಗವಂತ ಗೌಳಿಗಳು ಆಚರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬ, ಅಂದು ಮನೆಯವರೆಲ್ಲ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸಿ, ಬೇವು ಬೆಲ್ಲ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದಿಗೆ ಗೌಳಿಗಳು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಗುಡಿ' ನೆಲೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ೮ ಗಂಟೆಗೆ ಒಂದು ಕೋಲಿಗೆ ಒಂದು ಕಣ ಮತ್ತು ಒಂದು ಲೋಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಜೆ ವೇಳೆಗೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಚ್ಚಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ರಾತ್ರಿ ಕಾಮದಹನ ಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಚಾಧರಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬಣ್ಣದಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

ನಾಗರಪಂಚಮಿಯು ಲಿಂಗಾಯಿತ ಗೌಳಿಗಳು ಆಚರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಹಬ್ಬ ಅಂದು ಸಮಾಜದ ಸುಮಂಗಲೆಯರೆಲ್ಲ ಚೌಧರಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಪ್ಪನ ಚಿತ್ರಬಿಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹಾಲೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಚಾಧರಿ ನಾಗಪ್ಪಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ನಂತರ ಸುಮಂಗಲೆಯರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾರೆ.

ದಸರಾ ಮಹಾನವಮಿಯು (ಮಹಾನವಮಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ) ಲಿಂಗಾಯಿತ ಗೌಳಿಗರಿಗೆ ಅತಿ ಪವಿತ್ರ ದಿನ. ಅಂಬಾಭವಾನಿಯ ವ್ರತ ಮಾಡಿ ಮರುದಿನ ಅಂಬಾಭವಾನಿಯ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ನವರಾತ್ರಿ ದಿನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೌಳಿ ಸುಮಂಗಲೆಯರು ಉಪವಾಸ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಂಬಾಭವಾನಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂಬತ್ತನೆ ದಿವಸ ಗೌಳಿ ಪುರುಷರು ದನಕರುಗಳ ಕೊಂಬಿಗೆ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀ (ಮರಿಯಂ) ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಾಜಾಭಜಂತ್ರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ತೆರಳಿ ದೇವಿಯ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಚೌಧರಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಿದ್ದು ಅವನು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ನಂತರವೆ ಇತರರು ತಮ್ಮ ಸರದಿಗೆ ಅಣಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ಎಲ್ಲ ಗೌಳಿಗಳು ಹಣೆಗೆ ವಿಭೂತಿ ಧರಿಸಿ ಶರಣು ಶರಣು ಎನ್ನುತ್ತ ದೇವಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಹಿರಿಯರಿಗೆಲ್ಲ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಬನ್ನಿ ಪತ್ರಿ (ಬಂಗಾರ) ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ದೀಪಾವಳಿಯೂ ಸಹ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರ ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದ ಹಬ್ಬ, ಅಂದು ಅವರು ಮರಿಯ (ಲಕ್ಷ್ಮೀ) ದೇವಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಹಬ್ಬ, ಈ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೈನ ಇರುತ್ತದೆ. ದನಕರುಗಳು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರು ತಮ್ಮ ಅಂಗಡಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ದನಕರುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊರದೇವತೆ Nospaccಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಗುಡಿಯ ಮುಂದೆ ಭಾಜಭಜಂತ್ರಿಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ ಒಯ್ದು ದೇವಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೌಳಿಗರ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನದ ಜೀವಾಳ ದನಕರುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪೂಜೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಅರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಹೊಸವರ್ಷದ ಪ್ರಾರಂಭ ಇಲ್ಲಿಂದಲೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ಗಣಗಳ ಉಪನಾಮಗಳು (ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳು)

ಉಪನಾಮದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶ. ನಾಗರಿಕತೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಯಾವುದೇ ಗುಂಪು, ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಏರ್ಪಾಡು ಸರ್ವೇ

ಸಾಮಾನ್ಯ. ಉಪನಾಮ ಅಥವಾ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ತಮ್ಮ ಉಪಗುಂಪನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸಹಕಾರ, ಸಾಮರಸ್ಯ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಾಮಗಳು ಸ್ಥಳದ ಇಲ್ಲವೆ ಉದ್ಯೋಗದ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಅಥವಾ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉಪನಾಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ನೀಡಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕುಟುಂಬ ಬೆಳೆದು ಹೊಸ ಹೊಸ ಕುಟುಂಬಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ತಲತಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತಲ್ಲ ಆ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಗಣದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಸರನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಗಣದ ಉಪನಾಮ ಕುಟುಂಬದ ಉಪನಾಮ ಕೂಡ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳ ಸಮಾಜ ಪಶ್ಚಿಮ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಧ್ಯ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದವರಿಗೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವಿವಿಧ ಗಣಗಳ ಉಪನಾಮಗಳು ಇವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳ ಗಣಗಳ ಉಪನಾಮಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರ ಗಣಗಳ ಉಪನಾಮಗಳು (ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳು)

೧. ಅಗವಾಲೆ ೨. ಅಕುಶಖಾನೆ ೩. ಅಪೂನೆ ೪. ಅಗವಾಲೆ ೫. ಅಟವನೆ ೬.ಅಂಜಿಖಾನೆ ೭. ಅಂಥರೂಣಕರ ೮.ಅಲಂಕರ ೯. ಉನ್ಹಾಳೆ ೧೦.ಉದೀಕರ ೧೧.ಏಕೋಲೆ ೧೨. ಔಸೇಕರ ೧೩.ಔಧೂತ ೧೪. ಔರಂಗ ೧೫.ಔರಂಗಪುರೆ ೧೬.ಔಂಡೆಕರ ೧೭. ಔರಂಗಬಾದ ೧೮. ಕಲಾಗತೆ ೧೯. ಕಡೀರಖಾವು ೨೦. ಕಡೀರ ೨೧. ಕಾಳೇಗೌಳಿ ೨೨.ಕಾಸ್ಮೀಲೆ ೨೩. ಕಿಲಾಸ್ಕಾರ ೨೪.ಕೀರ್ತನೆ ೨೫. ಕಳಕಮಕರ ೨೬. ಕುಂದನ ೨೭. ಕರ್ತಾಳಕರ ೨೮. ಪನೀಚೋರ ೨೯.ಶಾನಕಾಪೆ ೩೦.ಕಾಟಕರ ೩೧.ಕಾನಾಡ್ಲೆ ೩೨. ಕಾರೀಕಾಟಕರ ೩೩.ಕಾಂದೆ ೩೪.ಕಾಂದೆಬೆಚಿದಾ ೩೫. ಕುಂದಾಳಕರ ೩೬.ಕುಂದನ ೩೭.ಕೋತವಾಲೆ ೩೮.ಕೋತೊಳೆ ೩೯.ಕೊಂಡಲಿ ೪೦. ಖರವೇರ ೪೧. ಖಟಕಾಳೂ ೪೨. ಖತಾಡೆ ೪೩. ಖಂದಾಕರ ೪೪.ಖಂಡೇಕರ ೪೫. ಖಂಡೇರಾವ ೪೬. ಗಲಾಂಡ ೪೭. ಖೇಲಿಗೌಳಿ ೪೮. ಗಡೆಪ್ಪ ೪೯.ಗಟರೀ ೫೦. ಗಯಾಳ್ ೫೧. ಗಜವಲ ೫೨.ಗ್ಯಾನಪ್ಪ ೫೩. ಗುಳಸ್ಕರ ೫೪. ಗೊಂಧಳೆ ೫೫.ಗೋಢಳಕರ ೫೯. ಗಲಾಂಡ ೫೭. ಫಗರೆ ೫೮.ಘಟೆ ೫೯.ಘಂಗರೆ ೬೦. ಘಾಮಸೆಟೆ ೬೧. ಚಂದನಕರ ೬೨. ಚಂದೇವಾಲೆ ೬೩. ಹಂವಟಿಕೆ ೬೪. ಚಾಂದಗೌಳಿ ೬೫.ದಿಪಡೆ ೬೬. ಚೆಲೆ ೬೭. ಜೈಡನಕರ ೬೮. ಜೋಮಟೆ ೬೯. ಚೌಪೋಲೇ ೭೦. ಛೌಧೂಲೇ ೭೧. ಜಿಫನಾಯಿಕ ೭೨ಜಾನಗೌಳಿ ೭೩. ಜಾನೂಬಾಸ ೭೪. ಝೂರಖಂಡೆ ೭೫ಝಿಪರೇ ೭೬. ಝುನಝುನಕರ ೭೭. ಝುರಖಂಡೆ ೭೮. ಝಿಪರೇ ೭೯.ಝೋಡೆಕರ ೮೦.ಟಾಪರೆ ೮೧. ಟಾಕ್‌ಪೀಟೆ ೮೨. ಟಿಪರಕರ ೮೩. ಡೋಯಿಜಡ್ ೮೪. ಡೋಳಝುಪೆ ೮೫. ಡಪಾಸೆ ೮೬. ತೋಡಲಿ ೮೭. ಡಿರಕಪ್ಪ ೮೮. ಥಟ್ವೇಕರ ೮೯. ಡಹಿಂಡೆ ೯೦. ಧಜಾಲ ೯೧. ಧನಾಷ್ಯ ೯೨.ಧಲಾಜ್ ೯೩.ದಾಂಡಗೆ ೯೪. ಧಾರೋರಕರ ೯೫. ಧಾಡಿಮುಂಡಾವ ೯೬. ಗಿವಚೆ ೯೭. ಕುಲೇ ೯೮. ಧೂತ ೯೯. ಧೇಖನಾಳೆ ೧೦೦. ದೇವರ್ಸಿ ೧೦೧, ಧೋತರೆ ೧೦೨.ಪರಳಕರ ೧೦೩. ನಮಸ್ಕಾರ ೧೦೪. ನಂದವರ್ಷೆ ೧೦೫. ನಾಗಸಿಂಧ ೧೦೬. ನಾಮದೆ ೧೦೭. ನಾಯಬ ೧೦೮. ಪೈಲವಾನ ೧೦೯. ನಾಯಕು ೧೧೦. ನಿಸ್ಥಾನೆ ೧೧೧. ಪರಸಪ್ಪ ೧೧೨. ಪರಳಕರ ೧೧೩. ಪರತಾಪುರ ೧೧೪. ಪರತಂದರಾವ ೧೧೫. ಪಿಲಿಗೌಳಿ ೧೧೬. ಪೀರನಾಯಕ ೧೧೭. ಪೋರೆ ೧೧೮. ಪೈಲವಾನ ೧೧೯.ಪೈಗುಂಡಮಾಲೆ ೧೨೦. ಫಂಡರಪುರೆ. ೧೨೧.ಬಟಬಟೆ ೧೨೨. ಬಡೋದೆ ೧೨೩. ಬನಭೋಡೆ ೧೨೪. ಬಡವನೆ ೧೨೫. ಬಡೋದ ೧೨೬. ಬಂದಿವಾಲೆ ೧೨೭. ಭಾಸ್ಕರ ೧೨೮. ಬಾರಸೆ ೧೨೯.ಬಾರೇಟ ೧೩೦. ಬಾಗೀಸ್ಕರ ೧೩೧. ಬಾಡಿಗೆ ೧೩೨ ಬಾನಾಯಿಕರ ೧೩೩. ಬಾರಾವಾಡೆ ೧೩೪.ಬಾಜೀರಾವ ೧೩೫. ಬಾರಹೀನವಾಡಿ ೧೩೨. ಬಾನಾಯಿಕರ ೧೩೩. ಬಾರಾವಾಡೆ ೧೩೪.ಬಾಜೀರಾವ ೧೩೫. ಬಾರಹೀನವಾಡಿ ೧೩೬. ಬಾಚಲಕರ ೧೩೭. ಬಿಟಿಸಿ ೧೩೮. ಬಿರಕಡೆ ೧೩೯. ಬಿಡಕರ ೧೪೦. ಭಂದಡಕರ ೧೪೧. ಬುಚಡೆ ೧೪೨. ಬೆಂದರೆ ೧೪೩. ಚಿಂದಿವಾಲೆ ೧೪೪. ಚೆಂದರೆ ೧೪೫. ಬೋಂಬಡೆ ೧೪೬. ಬೊಂಬಲ ೧೪೭. ಬೋರಿವಾಡೆ ೧೪೮. ಬೋರಖಡೆ ೧೪೯. ಬೋಟೌಳೆ ೧೫೦. ಬೈರಟ ೧೫೧. ಬೋದರೆ ೧೫೨. ಬೋರಖಡೆ ೧೫೩. ಭಿಲಾವಡೆ ೧೫೪. ಭಗತ ೧೫೫. ಮಲ್ಲರನಾಯಕ ೧೫೬. ಮವಾರೆ ೧೫೭. ಮ್ಹಸೀಕರ ೧೫೮. ಮಥುರೆ ೧೫೯. ಮಾನಾರ ೧೬೦.

ಮಾರಗಿವಾಲೆ ೧೯೧. ಮೊಗರೆ ೧೯೨,ಮಿಸಾಳ ೧೬೩. ಯಮಗೌಳಿ ೧೬೪. ಯಮಬಸವೆ ೧೬೫. ಯದಲಾಬಾದೆ ೧೬೬. ಯಾದಬೋಲೆ ೧೬೭. ರಾಜಿಸರ್ಜೆ ೧೬೮. ರಾಜೂರಕರ ೧೬೯. ರಂಗಿವಾಲೆ ೧೭೦. ಲಕಡೆ ೧೭೧. ಲಗಡೆ ೧೭೨. ಲವಸ್ಕರ ೧೭೩.ಲಂಗೋಟ' ೧೭೪. ಲಾತೂರಕರ ೧೭೫. ಲಾಲಬೊಂದರೆ ೧೭೬. ಲುಂಗಾರೆ ೧೭೩.ಲಂಗೋಟೆ ೧೭೪. ವಾಡೇಕರ ೧೮೦. ವಿಠ್ಠಲ ೧೮೧. ಶರ್ನೀಕರ ೧೮೨. ಶಾಪೂರ ೧೮೩. ಶಾಪೂರಕರ ೧೮೪. ಸಪಕಾಳ ೧೮೫ ಸಯೀಕರ ೧೮೬. ಸಾತೆ ೧೮೭. ಸಾಳುಂಕೆ ೧೮೮.ಸಾಂಗಳೆ ೧೮೯. ಸಾಖರೇ ೧೯೦. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ೧೯೧. ಸುಗುಡೆ ೧೯೨. ಸೋಲಾಪುರ ೧೯೩. ಹರವಾ ೧೯೪.ಹುಚ್ಚೆ ೧೯೫.ಹಿರನ್‌ವಾಳೆ ೧೯೬. ಹಿರನವಾಳೆ ೧೮೭. ಹಿಂಗಮಿರ ೧೯೮.ಹುಂಡೇವಾಲೆ ೧೯೯.ಭಾಗಾನಗರ

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವಿಧ ಗಣಗಳ ಉಪನಾಮಗಳು ಬಂದ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಯತ್ನ ಆತಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಾಮ ಉಪನಾಮಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತರೆ ಎಲ್ಲ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಾಮ, ತಂದೆ ನಾಮ ಮತ್ತು ಅಡ್ಡನಾಮ ಕೂಡಿದ ೩ ಹೆಸರುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕನಾಮ, ತಂದೆನಾಮ, ಅಡ್ಡನಾಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿನಾಮ ಹೀಗೆ ೪ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ''ಈರಣ್ಣ ಲಿಂಗಪ್ಪಗಡೆಪ್ಪಗೌಳಿ'', ''ಗುಂಡಪ್ಪ ಬಾಗಪ್ಪ ಶಾಪೂರಕರ ಗೌಳಿ'', ''ನರಸಪ್ಪ ಶಂಕ್ರಪ್ಪ ಭಾಗನಗರಗೌಳಿ'', ''ರಾಮಚಂದ್ರ ಸಹದೇವಪ್ಪ ಭಾಗನಗರ ಗೌಳಿ'', ''ಬಂಡಪ್ಪ ಬಾಗಪ್ಪ ಶಫರಕರ ಗೌಳಿ'' ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ೪ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇವರ ಗೌಳಿಗರ ಗುರುತು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಒಂದು ಉಪಜಾತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರೊಳಗಡೆ ಮತ್ತೆ ಉಪಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಆದರೆ ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚದುರಿಹೋಗಿರುವ ಈ ಉಪಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರು ಅವರುಗಳ ಗಣ ಕಳ್ಳು ಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಗುಂಪಿಗರೊಡನೆ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಗೌಳಿಗರೊಳಗೆ ಗಣ ಉಪಜಾತಿಗಿಂತ ಗಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸುಮಾರು ೨೦೦ ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಗಣಗಳು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಆಗಲೆ ಉಪನಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು

ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತ ಬಡವರಲ್ಲಿ ಬಡವರೆಂದರೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಎಂದು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೌಳಿ ಉದ್ಯೋಗ ಮೂಲತಃ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏರುತ್ತಿರುವ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿರುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಗೌಳಿಗರು ದನಕರುಗಳನ್ನು ಸಾಕಿ ಹೈನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಜೀವನ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಜೀವನ ಧಕ್ಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರು ನಗರವಾಸಿಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ದುರ್ಬರಗೊಂಡಿದೆ. ದನಗಳಿಗೆ ಮೇವು, ತಿಂಡಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ದುಡ್ಡು ತೆತ್ತು ತರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೆ ಕಿಮ್ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಗರ ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ತುಂಬಾ ದುಬಾರಿ ಹಾಗೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರವಾಗಿದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ವಾಸಿಸುವ ಇವರು ಹೆಚ್ಚಾನುಹೆಚ್ಚು ಕೊಳಚೆಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮೂಢನಂಬಿಕರಾಗಿ ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕದೆ ಅಪ್ಪ ಹಾಕಿದ ಆಲದ ಮರಕ್ಕೆ ನೇಣುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ಇವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಬರಲಿಕ್ಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ನವೀನತೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಇವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದಿಂದ ಹೈನುಗಾರಿಕೆಗೆ ಅತೀವ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ರೈತಾಪಿ ಜನಾಂಗ ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧನಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೃಪ್ತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಹೈನುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೆ ನಂಬಿ ಕಳೆದ ೫೦೦ ವರ್ಷಗಳು ಬದುಕಿರುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಗತಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ತುಂಬಾ ಹಿಂದುಳಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉದ್ಯೋಗ ಬಿಡದ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಹೊಸ

ಉದ್ಯೋಗಳನ್ನು ಹುಡುಕದ ಗೌಳಿಗಳು ತೀರಾ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ತರುವಂತಹ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಲಭ್ಯವಿದ್ದರೂ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯಲು ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲೇಜು ಕಟ್ಟೆ ಏರಿದವರು ಕೇವಲ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಂದಿ. ನಮ್ಮ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೪.೫ ಲಕ್ಷ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ಡಾಕ್ಟರ್, ಇಬ್ಬರು ಇಂಜಿನಯರ್(ಒಬ್ಬ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಸೀ್ರ) ಒಬ್ಬ ಲಾಯರ್ ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿ ಗಳಿಸಿ ಉಪನ್ಯಾಸಕ ನಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಹೈನು ಉದ್ಯೋಗ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಹೈಸ್ಕೂಲು ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೈನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಗೌಳಿಗಳು ಇಂದು ಕೂಲಿ ಮಾಡಲು, ಬೇರೆಯವರ ಅಂಗಡಿ ಮಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು, ಗೌಳಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮಂದಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಮನೆ ಕೆಲಸದ ಕೂಲಿ ಮಾಡಲು, ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಉತ್ತಮ ಉದೋಗ, ಉತ್ತಮ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ಉತ್ತಮ ಆದಾಯ, ಆದಾಯದಿಂದ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಲಭಿಸಿದ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳ ಬಾಳೇ ಹಾಳು.

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಜಮೀನು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಮೀನು ಇಲ್ಲದವರು ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಆದರಿಸಬೇಕು. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾರನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಕೃಷ್ಠರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಏನೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹೊಂದದ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಶೋಷಣೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತ ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದ ನೆರವಿಲ್ಲದ ಅತ್ತ ಮೂಲಗೌಳಿಗಳಿಂದ ಸೇರಿಸಲ್ಪಡದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಅದರಲ್ಲೂ ಪಂಚಮಸಾಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಾಗೂ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುಬಹುದು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಿದ್ಧೇವೆ ಎಂದು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಕೂಡ ಇವರನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವೀರಶೈವ ಲಂಗವಂತನಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಲಿಂಗಾಯತರು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ.

ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ದೊಡ್ಡ ಸೊನ್ನೆ. ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇವರಿಗಿಲ್ಲ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ, ವಿಶಾಲ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರಛಿದ್ರವಾಗಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿರುವ ಲಿಂಗಾಯತರ ಗೌಳಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ರಾಯಚೂರು ಮತ್ತು ಕೊಪ್ಪಳ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಾಧನೆಗೈದಿದ್ದಾರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಂಖ್ಯಾಬಲ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ಸಾಬೀತಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅತಿ ದುರ್ಬಲರು, ಸಂಖ್ಯಾಬಲದಿಂದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರೂ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದವರು ಆದ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸಾಧನೆ ಕೇವಲ ಕನಸು ಮಾತ್ರ.

ಸಂಘಟನೆ

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿ ಜನಾಂಗ ಈಗ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಸಾಗಿವೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮಟ್ಟದ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂತೀಯವಾಗಿ ಈಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈಗ ಸಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಮಟ್ಟದ ಹಾಗೂ ತಾಲೂಕು ಮಟ್ಟದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ತೀರಾ ಹಿಂದುಳಿದ ಈ ಸಮಾಜಬಾಂಧವರಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಸಮಾಜಗಳ ನೆರವು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತರ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿ ಗಳಾಗಿರುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದ ತೋಳ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪುನಃಶ್ಚೇತನವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆ ಮೇಲೆ ತರುವ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಮುಂದುವರೆಯಲು ಬೇಕಾದ ನಿರ್ದೇಶನ, ಸಹಾಯ, ಸಹಕಾರಗಳನ್ನು ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಗದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಕೇವಲ ಗೌಳಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಃ ಲಿಂಗಾಯತರಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ವೀರಶೈವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗಲಾದರೂ ಇದರ ಪ್ರಯತ್ನ

ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗೌಳಿಗಳು ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲೀನವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಇವರನ್ನು ಹೃದಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇವರು ನಮ್ಮವರು ಎಂದು ಒಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಸಮಾರೋಪ

ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ವೀರಶೈವ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜದ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೊಸ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲೀನವಾಗದೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳದಂತಹ ನಿಕೃಷ್ಟೀಕರಣಗೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ತರಹದ ಅನೇಕ ನಿಕೃಷ್ಟಗೊಂಡ ಮಾರ್ಜಿನಲೈಜ್ಡ್ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಈ ತರಹದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಲಾಭಪಡೆದರೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗದೆ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅತಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಸಮುದಾಯ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳದು. ಹಿಂದುಳಿಯುವಿಕೆ ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರಾತನ ಹುದ್ದೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯವಾದ ವೀರಶೈವ ಲಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿ ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬೇಕಾದ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿ ಕೈ ನಡೆಸಿದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವರ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧ್ಯ. ಸರಕಾರದ ಯಾವುದೇ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಲಾಭ ಇವರಿಗೆ ಸಿಂಧುವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದವರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹಿಂದುಳಿದವರು ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳು ಇದ್ದಾರಾದರೂ ಇವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಲಭಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗೌಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಇಥೋವೆನ್ ಆರ್.ಇ.-ದಿ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕ್ಯಾನ್‌ಟ್ಸ ಅಪ್ ಬಾಂಬೆ ೧೯೭೦

ಘುರ್ಯೆ ಜಿ.ಎಸ್-ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಆಕುಪೇಶನ್.೧೯೬೧.

ಹಾವನೂರ್, ಎಲ್.ಜಿ.-ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಬ್ಯಾಕ್‌ವರ್ಡ್‌ಕ್ಲಾಸಿಸ್ ಕಮೀಶನ್, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ, ೧೯೭೩.

ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ.-ಕಚ್ಚೆಗೌಳಿಗಳು, ಪಿಬಿಹೆಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩.

ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ.-ಕಚ್ಚೆಗೌಳಿಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ೧೯೯೩.

ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ ಹೆಚ್.ಎಮ್.-''ಗೌಳಿಗರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು'' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ೧೯೯೮

ರಸೆಲ್ ಆರ್. ವಿ.-ದ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್‌ದ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಪ್ರೋವಿನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ

ಸೋಮಶೇಖರಪ್ಪ ಸಿ.ಎ.-ದಿ ಪ್ಯಾಸ್ಟೋರಲ್ ಟ್ರೈಬ್ ಆಪ್ ಗೌಳೀಸ್ ಆಫ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ೨೦೦೪

ಥರ್‍ಸ್ಟನ್ ಎಡ್ಗರ್- ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌಥ್ ಇಂಡಿಯಾ, ೧೯೯೯.

ಬಂಜಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಡಾ. ಸಣ್ಣರಾಮ

ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಹಾಗೆ ವರ್ಣರಂಜಿತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾರತದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಏಕೆ ? ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ರಾಜಸ್ಥಾನ ಮೂಲದ ಈ ಜನರು ಸುಂದರ ಕಾಯರು, ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಸ್ಸನ್ನುಳ್ಳವರು. ಇವರ ದೈಹಿಕ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಳಶಪ್ರಾಯವೆನ್ನುವಂತೆ ಅವರ ಕೆಂಪುವರ್ಣದ ಉಡುಪುಗಳು, ಅಗ್ಗವಾದರೂ ಮೈತುಂಬಾ ಫಳಫಳ ಹೊಳೆಯುವ ಆಭರಣಗಳು ಆ ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವರ್ಣನೀಯ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಅಂದ–ಚೆಂದ ಎಂತವರನ್ನಾದರೂ ಕ್ಷಣ ಹೊತ್ತು ಆಕರ್ಷಿಸದೆ ಇರಲಾರದು. ಇವರು ಮೂಲದ ವೃತ್ತಿ ವ್ಯಾಪಾರ. ವ್ಯಾಪಾರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಸದಾಕಾಲ ಆಯುಧ ಸನ್ನದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಸದಾ ಖಡ್ಗ–ಗುರಾಣಿ, ಬಿಲ್ಲು–ಬಾಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಲಂಬಾಣಿಗಳನ್ನು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಸುಮಾರು ೨೭ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಬಂಜಾರ ಹೆಸರಿನ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತಮಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಕಾಲದಿಂದಲೂ ದವಸ–ಧಾನ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ವಣಿಕರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು.

ಐತಿಹ್ಯ ಒಂದರ ಪ್ರಕಾರ 'ದಾದಾಮೋಲ' ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಮೂಲಪುರುಷನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ದಾದಾಮೋಲ ಒಂಬತ್ತು ಮೊಳ ಎತ್ತರದ ಬೃಹದ್ದೇಹಿ. ಒಂದು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಎಂಟು ಪಡಿ ಅಕ್ಕಿಯ ಅನ್ನವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಕೂಳುಬಾಕ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದನಗಾಹಿಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಸಕಲವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸೇವಕರಿಗೆ ದಾನಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ದನಕಾಯಲು ಹೋಗಿದ್ದ ದಾದಾಮೋಲ ಕೊನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ದಾದಾಮೋಲನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ತನ್ನ ಆಪ್ತಸೇವಕಿ ರಾಧಾದೇವಿಯನ್ನೇ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಂದ ನಿನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಬೆಳೆಯುವುದಾಗಿ ಆಶೀರ್ವದಿಸುತ್ತಾನೆ. ದಾದಾಮೋಲ ರಾಧಿದಾದಿಯನ್ನು ದೈವಿಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ರಾಠೊಡ್, ಚೌವಾಣ್, ಪೊಮ್ಮಾರ್ ಎಂಬ ಮೂರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದತ್ತು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಬೆಳೆದು ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಯಾರೂ ಹೆಣ್ಣುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನ ಮೈನೆರದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆಯರೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಬಂಜಾರರು ಇತರ ಜನರು ವಾಸಿಸುವ ಗ್ರಾಮಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿ ತಾಂಡಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷೆಯಿದೆ. ಇತರರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರದೇ ಆದ ಗುಡಿ, ದೇವರು, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನ, ಆಹಾರ-ಪಾನೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇತರರ ಒಡನಾಟ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ. ತಾಂಡಗಳು ಊರ ಹೊರಗಿರಲು ಅವರ ಅಲೆಮಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ವ್ಯಾಪಾರ ವೃತ್ತಿಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ೨೦-೨೫ಸಾವಿರ ಎತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರಿಕೊಂಡು ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅವರು, ತವ್ಮು ಪರಿವಾರದೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಾಮಗಳ ಮಧ್ಯಬೀಡು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಊರಹೊರಗಿದ್ದೂ ತಾವು ತಂದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಮುಂದಿನ ಊರಿಗೆ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದಿನ ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಅನಂತರವು ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಬಂಜಾರ ಜನಾಂಗ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ ಹೆಸರಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವೊಂದು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೭೯೨ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರವು ಮೈಸೂರಿನ ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭೀಮಾನಾಯಕ್‌ನೆಂಬ ಬಂಜಾರ ವ್ಯಾಪಾರಿಗೆ ೨೫.೦೦೦ ಎತ್ತುಗಳ ಹೇರುಗಳಷ್ಟು ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸಲು ೧.೫೦.೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಮುಂಗಡವಾಗಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಒಪ್ಪಂದದಂತೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸೈನಿಕರು ಭೀಮಾನಾಯಕನಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮಘಟ್ಟ ದಾಟುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭೀಮಾನಾಯಕನು ನಿಗದಿತ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣವನ್ನು ತಲುಪಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮುಗಿದು ಹೋಗಿತ್ತು. ಭೀಮಾನಾಯಕ್ ಅಪಾರ ದವಸ-ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ದರಕ್ಕೆ ಮಾರಿ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಪಡೆದ ಮುಂಗಡವನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಉಡುಪು, ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ಆನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸನ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಂಜಾರರ ತಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅವರದೇ ಆದ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕ, ಕಾರಬಾರಿ, ಡಾವರುಗಳು ತಾಂಡದ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳು. ತಾಂಡದ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳು ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದಲ್ಲಿಯೇ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಕಾರಬಾರಿ, ಡಾವರುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥರನ್ನು ನೋಡಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಾನಗಳು ಅನುವಂಶಿಯವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಯಕನನ್ನು ಬುಕ್ಯಾಗೋತ್ರದವರನ್ನೇ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಭೆ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಾತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆ, ಚೌಲ, ಜನನ ಮೊದಲಾದ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ತಾಂಡದಲ್ಲಿ ಯಾರದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮರಣ ಸಂಭವಿಸಿದರೂ, ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದು, ನೊಂದ ಕುಟುಂಬದವರಿಗೆ ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುವುದು, ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆ ಕೊಡುವುದು ಅವರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲದೆ ಪೂಜಾರಿಯು ತಾಂಡದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾಂಡದ ಹಿರಿ-ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಬರುವ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಔಷಧೋಪಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದಿನಕ್ಕೆರಡಾವರ್ತಿ ದೇವರ ಪೂಜೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯ್ತಿ

ಬಂಜಾರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಇಂದಿಗೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಚಾಯ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೊಂದು ತಾಂಡಗಳು ಒಂದೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ಘಟಕಗಳಂತಿದ್ದರೆ, ಒಟ್ಟು ಸಮಸ್ತ ಜನಾಂಗವು ದೊಡ್ಡಘಟಕ. ಒಂದೊಂದು ಮಣಿಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಿ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾರದಂತೆ ಸಮಸ್ತ ಜನಾಂಗವು ಒಂದೆಂಬಂತಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಾಂಡದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡರೇ, ಜಟಿಲವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹತ್ತಾರು ತಾಂಡದ ಮುಖಂಡರು ಒಂದುಕಡೆ ಸಭೆಸೇರಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬಂಜಾರರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಮಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಗೋತ್ರದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಅವರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಹಲವಾರು ಶಾಸನ ರೂಪದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ತಾಂಡಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳ ನ್ಯಾಯಪಂಚಾಯ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಎಂದೂ ವಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿ ಕೈಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತರ ಅಪರಾಧವೆಂದು ಈ ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವೆಂದರೆ ಮೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೊಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಹೊಡೆತ ತಿನ್ನುವುದು, ಜೈಲಿಗೆ ಹೋಗಿಬರುವುದು, ತಮಗಿಂತ ಕೀಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಜನರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವುದು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವುದು ಇವೆ ಮೊದಲಾದವು. ಈ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಅಪವಿತ್ರರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ

ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸಿ ಕುರಿಕೊಯ್ದು ಬಳಗದವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಊಟಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕೆಲವು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸೇವಾಭಾಯ ದೇವರ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಮಾಡಿಸಿ, ಕಾಸಿದ ಬಂಗಾರದ ತುಂಡಿನಿಂದ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಸುಡುತ್ತಾರೆ. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಅಪರಾಧಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಚಿಮುಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವರು ಪ್ರವಿತ್ರರಾಗುತ್ತಾ ರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವ ಶಿಕ್ಷೆ ಲಂಬಾಣಿ ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳು ವಿಧಿಸುವ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಅಪರಾಧಿಯು ಬಳಗದ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳನ್ನು, ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾದವನಿಗೆ ನೀರು-ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅವರೊಂದಿಗೆ ತಾಂಡದ ಇತರರ್‍ಯಾರು ಮಾತಾಡುವಂತಿಲ್ಲ, ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜರಗುವ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇತರರು ಭಾಗವಹಿಸುವಂತಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ತಾಂಡದ ಅವರ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಾಂಡದ ಜನರು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆರಾಧಕರು, ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನು ಕಾಳಿ, ಕಂಕಾಳಿ, ಭಗವತಿ, ದುರ್ಗಿ, ಮಾರಿಯಾಮ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮರಿಯಾಮ ದೇವಿಯೊಂದಿಗೆ ಏಳು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಆರಾಧ್ಯದೈವ ಸೇವಾಭಾಯ. ಲಂಬಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಅವರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿ, ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿದವನು. ಅಪಾರ ಜನೋಪಕಾರಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಈ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ದೈವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದವನು. ಜನಾಂಗದ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿ ಉಳಿದವನು. ಭರತ ಖಂಡದ ಎಲ್ಲಾ ತಾಂಡಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೇವಾಭಾಯ ದೇವರ ಗುಡಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾಂಡದ ಎಲ್ಲ ಗೋತ್ರದವರು ಸೇವಾಭಾಯನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೇವಾಭಾಯ ದೇವರ ಗುಡಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೇವರ ಇತಿಹಾಸ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದು ಪುರುಷರು ನಗಾರಿ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ನರ್ತನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹಾಡುವುದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ.

ಸೇವಾಭಾಯ ದೇವರಲ್ಲದೆ, ಡಾಕುರಾಜ, ಮೀಠುಭುಕ್ಯಾ ಹೆಸರಿನ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇವರುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬರಮಾಸಾಮಿ, ಸಾಮಸಾದ್, ಮಂಜಿಭುಕ್ಯಾ, ನಾನಾಸಾದ್ ಮೊದಲಾದ ಸಂತರಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಹಗಮನ ಹೊಂದಿದ ಏಳು ಜನ ಸತಿಯರನ್ನು ಆಯಾಯ ಕುಲದವರು ಕುಲದೇವತೆಯರಾಗಿ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಬ್ಬಗಳು

ಲಂಬಾಣಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅನನ್ಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇವರಲ್ಲಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳು ನಾಗರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಘಾಸಿ ಆದರೂ ಹಿರಿಯರು ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ಸರಿಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ವೃತ್ತಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಅವರ ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಚಿಂತನಾ ರೀತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದೀಪಾವಳಿ

ಲಂಬಾಣಿಗಳು ದೀಪಾವಳಿಯನ್ನು ಸಂಭ್ರಮ-ಸಡಗರದಿಂದ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೀಪಾವಳಿಯನ್ನು 'ದವಾಳಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಕಾಳಿಮಾಸ್ ಆಚರಣೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಆಶ್ವೀಜ ಬಹುಳ ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ದೀಪಾವಳಿಯ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯದಿನ. ಹಿಂದುಗಳು ಅಂದು ಲಕ್ಷ್ಮೀಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದೇ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಕಾಳಿಮಾಸ್ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹಣ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕುರಿಯನ್ನು ತಂದು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಳಿಮಾಸಿನ ಮುಖ್ಯ ಆಚರಣೆ ಎಂದರೆ ಆರತಿ ಬೆಳಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಅವರು ಮೇರಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಾಗದ ಪ್ರಾಯದ ಹುಡುಗಿಯರು ಗಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ದೀಪವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ತಾಂಡದ ಎಲ್ಲರ ಮನೆ-ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಶುಭಾಶಯವನ್ನು ಕೋರುತ್ತಾರೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವೆಂದರೆ ಅನಿಷ್ಟ ನಿವಾರಕವಾಗಿ, ಆ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ಸಿಹಿ-ಕಹಿ ಘಟನೆಗಳ ಪುನರಾವಲೋಕನವಾಗಿ, ಹಿರಿಯರನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಮರಣೆಯ ದಿನವಾಗಿ, ಬದುಕಿನ ಅನಿಶ್ಚತೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವಾಗಿ ಆವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಷವರ್ಷ ಬರುವ ದೀಪಾವಳಿ ಹೊಸಹೊಸದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನೋವನ್ನು ಮರೆಸಿ ಆನಂದದಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲಂಬಾಣಿಗಳ ನಂಬುಗೆ.

ಹೋಳಿ

ಹೋಳಿ ಮತ್ತು ದೀಪಾವಳಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸಹೋದರಿಯರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಲಂಬಾಣಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರ ಸಂಭ್ರಮ, ಹೋಳಿಯಲ್ಲಿ

ಮಕ್ಕಳ ಸಂಭ್ರಮಗಳು ನಡೆಯುವುದಾಗಿ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಹೋಳಿಹಬ್ಬ ಹದಿನೈದು ದಿನದ ಆಚರಣೆ. ಹೋಳಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ದಿನ ನಗಾರಿಯನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಹೆಂಗಸರು-ಗಂಡಸರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ನೃತ್ಯಮಾಡಲು ಸುತ್ತಲ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರು ರಂಗುರಂಗಿನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೆಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೃತ್ಯಮಾಡಿ ಅವರು ಕೊಡುವ ಧನ-ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಸರು ಹುಲಿವೇಷ-ಕೋಲಾಟಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಮನ ಸುಡುವ ದಿನದವರಗೆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನರ್ತನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೆಂಗಸರು-ಗಂಡಸರು ದವಸ-ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಕಲಾಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಸಾಟಿಯಾದುದು ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿದಿನವು ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ ನರ್ತನ ಮಾಡಿಬಂದರೂ, ರಾತ್ರಿ ಊಟವಾದ ಮೇಲೆ ಸೇವಾಭಾಯ ದೇವರ ಗುಡಿಯ ಮುಂದೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನಿದ್ರೆ ಕವಿಯುವವರೆಗೆ ಹಿರಿಯರು ಕಿರಿಯರು ಕೂಡಿ ನೃತ್ಯಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೋಳಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಹದಿನಾರು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸುವುದು ಅವರ ಮೋಜಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ, ಆ ವರ್ಷ ಮರಣ ಹೊಂದಿದವರ ಮನೆಗೆ ನಗಾರಿ ಸಮೇತ ಹೋಗಿ ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುವುದು ಅವರ ಮಾನವೀಯತೆ, ಆ ಕುಟುಂಬದವರನ್ನು ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳುವಂತೆ ಬೇಡುವುದು ನೋವು-ನಲಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಹೃದಯ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕಾಮನ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು ಅವರ ಭಕ್ತಿಗೆ, ಸಮಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಡುವುದು ಅವರ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಗೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಸುಪ್ತಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಹೊರಹಾಕಲು ಮುಕ್ತವಾದ ವಾತಾವರಣ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು, ಒಂದೇ ತಾಂಡದಲ್ಲಿ ಬಾಳುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿತವೂ ಕೂಡ. ಉತ್ಸಾಹ-ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಹೋಳಿ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ, ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷಮೆ ಯಾಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾವಸಾನವಾಗುವುದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಲಂಬಾಣಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅದಮ್ಯ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಹೋಳಿಹಬ್ಬ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ.

ತೀಜ್ ಹಬ್ಬ

ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಸಂಚರಿಸಿದ ಅಲೆಮಾರಿ ಲಂಬಾಣಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಈ ತೀಜ್‌ಹಬ್ಬವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ ಒಂದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಒಂದುದಿನ ಗೋವುಗಳು ಅವನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಗೋವುಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮ ಹುಡುಕ ಹೊರಟಾಗ ಗೋಧಿತಿಂದು ವಿಸರ್ಜಿಸಿದ ಸಗಣಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಗೋಧಿಯ ಸಸಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಗಣಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಗೋಧಿಸಸಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಗೋವುಗಳು ಇರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೋವುಗಳು ಸಿಕ್ಕಾಗ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪರಮಾತ್ಮ ಅಪಾರ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸಗಣಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಸಿಗಳನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ಕುಣಿದಾಟವೇ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ತೀಜ್‌ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತಂತೆ.

ತೀಜ್ ಅಂದರೆ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಗೋಧಿಯ ಸಸಿಗಳು. ಹದಿಹರೆಯದ ಯುವತಿಯರು ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಹತ್ತುದಿನಗಳು ಗೋಧಿಸಸಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಗೋಧಿ ಸಸಿಗಳ ಪೂಜಾ ಸಂಭ್ರಮವೇ ತೀಜ್‌ಹಬ್ಬ, ಗೋಧಿಬಿತ್ತಿದ ಮಾರನೆಯ ದಿನದಿಂದ ಯುವತಿಯರು ಸೂರ್ಯೋದಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲೆದ್ದು ಸ್ನಾನಮಾಡಿ, ಬುಟ್ಟಿಗಳ ಪೂಜೆಗೆ ಹೂವು ಮತ್ತು ನೀರಿಗಾಗಿ ಹಾಡುಹೇಳುತ್ತಾ ನೀರಿನ ಸ್ಥಾವರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನೀರು, ಹೂವುಗಳನ್ನು ತಂದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಹಾಕಿ ಪೂಜೆಮಾಡಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಂದೆ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೆ ಪ್ರಕಾರ ಒಂಬತ್ತು ದಿನಗಳ ವರೆಗೆ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಜೆ ತಪ್ಪದೆ ನೀರನ್ನು ಹಾಕಿ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಿತ್ತಿದ ಗೋಧಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ದಿನಕ್ಕೆ ತೀಜ್‌ಹಬ್ಬದ ಪೂಜಾಕಾರ್ಯ. ಅಂದು ಕುರಿತಂದು ಕೊಯ್ದು ದೇವರಿಗೆ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೋಧಿಬಿತ್ತಿದ ಹತ್ತನೆಯದಿನ ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ. ಅಂದು ತಾಂಡದ ಹಿರಿಯ-ಕಿರಿಯ ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮ ಅತಿಥಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಂದೆ ಸಂಜೆಯವರೆಗೆ ಬಿಡುವಿಲ್ಲದೆ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಜೆಯಾಗುತ್ತಲೆ ಗೋಧಿ ಸಸಿಗಳಿರುವ ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ದೇವರ ಮುಂದೆ ಸಾಲಾಗಿಟ್ಟು ನಾಯಕ ಪೂಜೆಮಾಡಿ ಎಲ್ಲ ಬುಟ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಸಸಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಹಿರಿಯರು, ಅತಿಥಿಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಶುಭಕೋರುತ್ತಾನೆ. ತೀಜ್ ಬೆಳೆದ ಯುವತಿಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿಯ ತೀಜ್ ಸಸಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಿರಿಯರು ರೂಮಾಲಿನ ಚುಂಗಿಗೆ ಹೆಣೆದು ಪಾದಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ಆಶೀರ್ವಾದ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ

ಯುವತಿಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ತಲೆಯಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ವಿಸರ್ಜಿಸಬೇಕಾದ ಕೆರೆಯಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ತಾಂಡದ ನಾಯಕ, ಹಿರಿಯರು, ಕಿರಿಯರು, ಡೊಳ್ಳು, ನಗಾರಿ ಮೇಳಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆಮುಂದೆ ಗೋಧಿ ಸಸಿಗಳನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು ನರ್ತಿಸುವ ಯುವತಿಯರು-ಮಹಿಳೆಯರು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳು, ಕರಡಿ ಕುಣಿತ ಎಲ್ಲರ ಮುಂದೆ ಸೇವಾಭಾಯ ದೇವರ ಬಿಳಿಯ ಝುಂಡ, ರಾಗಬದ್ಧವಾಗಿ ದೇವರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ನಗಾರಿ ಮತ್ತು ಕಂಚಿನ ಗಂಗಾಳ, ತಾಳದ ತಂಡ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಮೆರವಣಿಗೆ ನೋಡುಗರ ಕಣ್ಮನಗಳನ್ನು ತಣಿಸುವ ಸುಂದರ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೆರವಣಿಗೆ ಕೆರೆಯ ದಂಡೆಗೆ ಬಂದ ನಂತರ ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸಾಲಾಗಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತೀಜ್‌ಹಬ್ಬ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಬ್ಬವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಯುವಕ-ಯುವತಿಯರು, ಮುದುಕ-ಮುದುಕಿಯರೆನ್ನದೆ ಹತ್ತುದಿನಗಳ ಪರ್ಯಂತ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸುವ ಅವರ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಹೊಸ-ಹೊಸ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುಣಿಯುವ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಸಿಕತೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಲಂಬಾಣಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಆಂತರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ.

ಮದುವೆ

ಲಂಬಾಣಿ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಎಂಬುದು ಕಾಮತೃಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜ ಕೊಡುವ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ಹೃದಯವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಮಧುರ ಸಂಕೋಲೆ. ಅವರ ಮದುವೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಧು-ವರರನ್ನು ಶಾರೀರಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹತ್ತಿರ ತಂದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ-ನೀತಿ-ನ್ಯಾಯ, ಸದಾಚಾರಗಳನ್ನು ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತ ಮದುವೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಂಕಣಬದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಲಂಬಾಣಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಎಂಬುದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳನ್ನು, ಎರಡು ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು, ಆ ಮುಖೇನ ಎರಡು ತಾಂಡಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಸಂಬಂಧಸೇತುವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಗೋತ್ರ ಮದುವೆ ನಿಷಿದ್ಧ. ಬುಕ್ಯಾ ಮತ್ತು ಜಾತ್‌ಗೋತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜಾತ್ ಗೋತ್ರದವರಾಗಲಿ ಭುಕ್ಯಾ ಗೋತ್ರದವರಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಒಳಗೋತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಪರಸ್ಪರರು ಸಹೋದರ ಸಂಬಂಧಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಡೆ ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಗಂಡಿನ ಮನೆಯವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಊಟಮಾಡಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ತಾವು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರೆಂಬ ಅಹಂಭಾವ, ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚೌಕಾಸಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರೇ ಮೊದಲು ಬೇಡಿಕೆ ಕಳಿಸಲಿ ಎಂಬ ಇತರ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜಗಳ ಈಚಿನ ರೂಢಿ ಇವರಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡಿನ ಬೇಡಿಕೆ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವ ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲೂ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಗಂಡಿನವರೇ ಮುಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬೇಡುವ ವಾಡಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಮದುವೆಯನ್ನು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಾಯ, ವೀಯಾ, ಸಾಡಿತಾಣೇರೋ, ತಂಬುತಾಣೇರೋ ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದಿನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ತಿಂಗಳ ಪರ್ಯಂತ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಈ ಜನರಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳು ಇಂದು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಮದುವೆಯ ಶುಭಕಾರ್ಯವನ್ನು ಗುರುವಾರ ಅಥವಾ ಭಾನುವಾರವೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹವೇಲಿ

ಮದುಮಗಳನ್ನು ಬೀಳ್ಕೊಡುವಾಗ, ಒಂದು ಎತ್ತನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ವಿದಾಯ ಹೇಳುವ ಪರಿ ಇದಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆ.

ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಹೊರಟುನಿಂತ ಮದುಮಗಳು ಎತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಸೂರ್ಯಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ನಿಂತು ಮಾಡುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಇದು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಅಳುವ ಧಾಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಕರುಣ ರಸಾರ್ದ್ರವಾಗಿದೆ.

ಹವೇಲಿಯೇ ಅಹಿಹ
ಘಡಿ ಏಕ ಮತ್ತು ಬೋಲೇಸೇಯೆ

ಹರಿಯಾ ಬಾಗೇರಿ ಜಿನಿ ಕೋವಲ
ತೂ ಬೋಲೇಚಿನ ಮಾರೀಚ ನಾಯೀಕ
ಬಾಪೂರಿ ನೀಂದಡಿ ಜಗಿಯ ಹವೇಲಿ.

ಈ ಹಾಡು ಕರುಣಾರ್ದ್ರವಾಗಿದೆ. ತಂದೆಯ ಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಹೊರಟು ನಿಂತ ಮದುಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಮನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದು ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ವೇದನೆ, ನೋವು, ಕಳಕಳಿ ಈ ಹವೇಲಿ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿದೆ. ತಂದೆಯ ವಂಶ ಆಲದ ಹಾಗೆ ಹಬ್ಬಲಿ, ಹೂವಿನಂತೆ ಫಲಿಸಲಿ ಎಂಬ ಹಾರೈಕೆ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಬಳ್ಳಿ ಬಿಟ್ಟ ಹೂಗಳೆಲ್ಲ ಫಲಿಸುವಂತೆ ತಂದೆಯ ಮನೆಯ ಹೂವುಗಳು ಫಲ ತುಂಬಲೆಂಬ ಹಾರೈಕೆ ಅದ್ಭುತ ಭಾವನಾಶಕ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ.

ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ನೇಹಮಹಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡೆಂಬ ಭೇದ ಭಾವ ಕಡಿಮೆ. ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕಿರಿಯರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಮತೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳು. ರಸಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರಾದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ನೃತ್ಯ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರು. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕರಿಲ್ಲ, ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವುದು ಅತಿ ಹೀನವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಾತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಗೊಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಅತ್ಯಲ್ಪ. ತಾವು ಸಾಲ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಾವು ಸಾಯುವ ಮುನ್ನ ತೀರಿಸಬೇಕೆಂದು ದೃಢ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಸಾಲ ತೀರುವ ಮುನ್ನ ಸತ್ತರೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿ, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ತೀರಿಸಿಯೇ ತೀರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಲಂಬಾಣಿ ಜನಾಂಗದ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟಂತಿರುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಆ ಜನಾಂಗದ ಹಿರಿಮೆಗೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯದಂತಿದೆ.

ನಲಿಕೆಯವರು

ಡಾ. ಸುಶೀಲಾ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ

ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ. ಇದು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಜನಪದ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಒಂದು ಆರಾಧನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲದ ಮಕ್ಕಳಾದ ಹರಿಜನರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಆಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ, ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಇಂದಿಗೂ ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಆರಾಧಕರೂ ಅರ್ಚಕರೂ ದರ್ಶನ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಆಗಿ ಭೂತವನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೈವದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡುವವರು. ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಮುಖ ಪಂಗಡಗಳಾದ ಬಿಲ್ಲವ, ಬಂಟ, ಮೊಗವೀರ ಮತ್ತು ಹರಿಜನ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾದರೂ ಭೂತದ ವೈಭವೋಪೇತ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಭೂತದ ಮಹಿಮೆಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ, ಕುಣಿದು ಮೈಮೇಲೆ ಬರಿಸಿಕೊಂಡು ನೈವೇದ್ಯ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿ ಭೂತದ ಸಂದೇಶ ಸಾರುವವರು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಈ ಭೂತಗಳನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಬರಿಸಿ ಹಾಡಿ ಕುಣಿದು ತಮ್ಮ ಕಲಾ ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಈ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಯಾರು? ಇವರು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವರು? ಇವರ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಇವರ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ಊಹಿಸಬಹುದೇ?

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೂತದ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಕುಣಿದು ಭೂತವನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನಲಿಕೆ, ಪಾಣಾರ, ಅಜಲಾಯ, ಕೋಪಾಲ, ಪರವ ಮತ್ತು ಪಂಬದ ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವರು ಎಂದೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಲ್ಕೆ, ಪಾಣಾರ, ಅಜಲಾಯ, ಕೋಪಾಲ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಭೇದಗಳು. ಪಂಬದ ಎಂಬ ವರ್ಗ ಮಾತ್ರ ಇತರ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಪರವರಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. 'ನಲಿಕೆ' ಎಂದರೆ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಕುಣಿತ ಎಂದರ್ಥ. 'ನಲಿವು' ಎಂಬ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಧಾತು ಕುಣಿಯು, ಸಂತೋಷಪಡಿಸು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ತಮಿಳು : ನಲ್ಕು-ಸಂತೋಷಪಡಿಸು. ಮಲಯಾಳ: ನಲ್ಕು-ಅನುಗ್ರಹಿಸು. ಕೋತ: ನಲೆ-ಕುಣಿಯು. ಕನ್ನಡ: ನಲಿ-ಕುಣಿಯು, ಆನಂದಪಡು. ಕೊಡಗು: ನಲಿ-ಸಂಗೀತದೊಂದಿಗೆ ಆಡು, ಕುರುಖ್: ನಲ್ನಿ-ಕುಣಿ, ಮಾಲ್ತೊ: ಲಲೆ 'ಕುಣಿ' DED 2988.

'ನಲಿಕೆ' ಎಂಬ ಪದ ಆಧುನಿಕ ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳದಲ್ಲಿ 'ಕುಣಿಯು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಮಿಳುನ 'ಸಂಗಂ' ಕಾಲದ ಶಿಲಪ್ಪದಿಕಾರಂ (ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳಿನ ಐದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಐದನೆಯ ಕಾಂಡದ ೪೯ನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಮರಳು ಗಡಿಯಾರದ ಮರಳು ಒಮ್ಮೆ ಮೇಲ್ಪದರಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹರಿದಾಗ ಪರಯ್ ಎಂಬ ಚರ್ಮವಾದ್ಯದ ಬಡಿತದೊಂದಿಗೆ 'ನಲಿಕೆ'ಯವರ ಕುಣಿತ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.[೧] (ಪರಯ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ರ'ಕಾರ ಶಕಟರೇಫ-ಮುಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಕಟ ರೇಫಗಳೇ)

'ಪಾಣಾರ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಪಾಣನ್' 'ಪಾಣ್ಮಕನ್' 'ಪಾಣರ್' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಸಂಗೀತಗಾರ, ನರ್ತಕ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಾರರ ಒಂದು ಪಂಗಡವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪಾಣಿ' ಎಂಬ ಪದ ಸಂಗೀತ, ವೇಣುವಾದ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿತ್ತು. ತೊಲ್ಲಿಶೈ ನೀರಿ ಇಯ ಉರೈ ಶಾಲ್‌ಪಾಣ್ಮಕನ್ ಎಣ್ಣಾಮುರೈ ನಿರುತ್ತಿಯ ಪಣ್ಣೆನಾನ್ (ಅಹನಾನೂರು ೩೪೨)- (ವಾದ್ಯವನ್ನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಾರಿಸಿ.)

ಪಾಣಾರರು ಉತ್ತಮ ಸಂಗೀತ ಶಿಕ್ಷಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು. 'ಪಾಣ್ ಮಟ್ಟುಕನಿನ್ ನಾಳ್ ಮಕಿಳ್ ಇರುಕ್ಕೈ,' (ಪುರನಾನೂರು-೨೯) ಇವರು ಸತತವಾದ ತಮ್ಮ ಸಂಗೀತ ಧಾರೆಯಿಂದ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲಾದ 'ತೊಲ್ಕಾಪಿಯ' ಎಂಬ ತಮಿಳು ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ-ಕೂತ್ತರುಂ ಪಾಣರುಂ ಪೊರುನರುಂ ವಿರ್‍ರಲಿಯುಂ ಅಟ್ಟಿಡೈ ಕಾಳ್ಪ್ ಉಳಳತೋತ್ತಿ (ಪುರತ್ತದಿಕಾರಂ-೩೦) ಕುಣಿತದವರೂ, ಪಾಣರೂ, ಪಾಣಾರ ಹೆಂಗಸರೂ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಕೂತು ಹಾಡುವ ದೃಶ್ಯ ತುಂಬ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಪರವ ಎಂಬ ಪದದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲ ರೂಪ 'ಪರಯ್'. ಇದು ಒಂದು ಚರ್ಮವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ತಮಿಳು ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ೨೯ ಚರ್ಮವಾದ್ಯಗಳ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧದ ಪರಯ್ ವಾದ್ಯಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಕಣಪರಯ್, ಚಿರು ಪರಯ್, ಪೆರುಂ ಪರಯ್ ಎಂಬುವೇ ಈ ವಾದ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆರಾಧನಾ ರೂಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಚಿರುಪರಯ್ ಎಂಬ ವಾದ್ಯವನ್ನು ಈಗಲೂ ಕೇರಳದ ಪಾಣರುಗಳು ಬಾರಿಸುವರು - ಇದೇ ನಲ್ಕೆಯವರ 'ತೆಂಬರೆ' ಆಗಿರಬಹುದೇ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರಣೀಯ.

ಇವುಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ ವಾದ್ಯಗಳೆಂದು ನಂಬಿ 'ಮುರಚ್ ಕಟ್ಟಿಲ್' ಎಂಬ ಪವಿತ್ರ ಪೀಠದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಈ ಚರ್ಮವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸಿ ಕುಣಿಯುವವರೇ ಪರವರು. ಇಲ್ಲಿನ ಈ ವಾದ್ಯಗಳ ಹೆಸರಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತುಳು 'ಭಾಗವತೊ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ತುಳು ಭಾಗವತೊ ಪುಟ ೮೬ ಹಾಗೂ ೯೬ರಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು)

ಪಂಬದ ಎಂಬ ಪದವೂ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಚರ್ಮವಾದ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ತಮಿಳಿನ 'ಪಂಪಯ್', ತೆಲುಗು 'ಪೆಂಬ' ಶಬ್ದಗಳೂ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ವರ್ಗದವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರಾಧನಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಚಿಕ್ಕ ಗಾತ್ರದ ಚರ್ಮವಾದ್ಯ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಂತೆಯೇ 'ಕೋಪಾಲ' ಎಂಬ ಪದವೂ ತೆಲುಗಿನ ಕೋಪು (ಸಂಗೀತ ನೃತ್ಯಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಅಥವಾ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ) ಎಂಬ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದ್ದು, ಮೇಳದವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತದೆ.

'ನಲ್ಕೆ' ಎಂಬುದು ಜಾತಿವಾಚಕ ಶಬ್ದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅದು ಒಂದು ವೃತ್ತಿವಾಚಕ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಶಬ್ದವೆಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವರಾದ ಈ ನಲಿಕೆ ಜನಾಂಗ ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ಉಡುಪಿಯವರೆಗಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ನಲಿಕೆ ಪಾಣಾರ ಎಂದೂ ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶವಾದ ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಪಾಣಾರರೆಂದೂ ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದಾಚೆ ತೆಂಕು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಜಲಾಯರೆಂದೂ ಕಾಸರಗೋಡಿನಲ್ಲಿ ಕೋಪಾಳರೆಂದೂ ವಿಟ್ಲ ಸೀಮೆಯಿಂದಾಚೆ ನಲ್ಕೆ-ದಿಕ್ಕೆ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.[೨] ಆದರೆ ನಲ್ಕೆ ದಿಕ್ಕರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲ. ೧೮೯೧ರ ಜನಗಣತಿ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಣಾರರನ್ನು 'ಪರಯ' ವರ್ಗದ ಉಪಭಾಗವೆನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಮಲಬಾರಿನ ಹೆಚ್ಚು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿ, ಭಗವತಿ ಮುಂತಾದ ದೈವಗಳ ನರ್ತಕರಾದ ಪಾಣರನ್ನು 'ಮಲಯನ್' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ

ಮಲಯರು 'ತೈಯಂ' ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದವರು.

ಈ ಜನಾಂಗದ ಕುಲ ಸಂಬಂಧೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬೇಕಾದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳ ಮತ್ತು ತುಳು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಇವರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ದ್ರಾವಿಡ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು.

ಇವರ ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೊದಲ ಮಜಲು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೨-೩ನೇಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. 'ಸಂಗಂ' ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಾಂಗವಾಗಿದ್ದ ಇವರು ಅನಂತರ ಪಾಲಘಾಟ್ ಕಣಿವೆಯ ಮೂಲಕ ಕಣ್ಣೂರು, ಕಾಸರಗೋಡು ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ತಿರುವಾಂಕೂರಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋದವರೆಗಿನ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವೇ ಇದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿರುವ ತಮಿಳು ಮತ್ತು ಮಲಯಾಳದ ಶಿಷ್ಟಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಂದ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು 'ತಿರು ಅರಂಗರ್' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿ ಇವರ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ಶ್ರೀರಂಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

'ಸಂಗಂ' ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಗೀತ ನಾಟ್ಯ ನಿಪುಣನೂ ರಸಿಕನೂ ಆದ ಪಾಣನ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. ಕಸುಬಿನ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತು ವೀರರ ಮನೋರಂಜನೆ ಮಾಡಿದ ಈ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಬಗ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತುಗಳಿವೆ.

ನೈವಳಂ ಪಳನಿಯ ನಯಂ ತೆರಿವಾಲ್ಕೆ
ಕೈವಲ್ ಪಾಣ್ಮಕನ್ ಕಡನರಿಂದು ಇಯಕ್ಕ.

ನೈವಳಂ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ರಾಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಮಾಧುರ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಪಾಣಿ ಎಂಬ ವಾದ್ಯ ನುಡಿಸುವ ಕುಶಲ ಕಲೆಗಾರ ಕರ್ತವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನುಡಿಸಿದಾಗ (ಶಿರುಪಾನಾಟ್ರುಪಡ್ಯೆ)

ಪಾಣರ್ ಪರು ಶಿಲರ್ಕು ಅರುಂಗಲಂ ನಲ್ಕವುಂ ಪಾಡಿನೀರ್ ಆಡಿನೀರ್ (ಪುರನಾನೂರು ೧೦೯)

ಈ ಕಲಾಗಾರರು ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವೀರರ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಗುರುಗಳಾಗಿ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ತೊಲ್ಲಿಶೈನೀರಿ' ಇತ್ಯಾದಿ.

ತೀಯ ವರ್ಗದವರ ಶವದಹನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಐದು ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಪಾಣನು ತೆಂಬರೆ ಬಡಿದು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳೂ ಪಿಶಾಚಿಗಳೂ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಂತೆ.

'ಸಂಗಂ' ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೆರೆದ ಈ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಎರಡನೆಯ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಪಾಲಘಾಟ್ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಣ್ಣೂರು, ಕಾಸರಗೋಡು, ದಕ್ಷಿಣ ತಿರುವಾಂಕೂರು ಮುಂತಾದೆಡೆಗೆ ಹೋದರೆಂದು ಜಿ. ಭಾರ್ಗವನ್ ಪಿಳ್ಳೈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲೂ ಪಾಲ್‌ಘಾಟ್ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಕೇರಳದ ಜನಪದ ಇವರನ್ನು ಸಕಲಕಲಾವಲ್ಲಭರೆಂದೂ ಕುಣಿದು ಸೋತ ಕಾಲುಗಳ ಮತ್ತು ಹಾಡಿ ಸೋತ ಕಂಠಗಳ ಪಾಣರು ಎಂದೂ ಪದೇ ಪದೇ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ತೈಯಂ ನರ್ತಕರೂ ಹೌದು. ಪೊರಾಟ್ಟ್ ನಾಟಕಂ (ಜಾಲಾಟ) ಎಂಬ ಜನಪದ ಹಾಸ್ಯ ನೃತ್ಯ ನಾಟಕದ ಹಾಸ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಹೌದು. ಮೇಳದವರೂ ಹೌದು, ಮಾಂತ್ರಿಕರೂ ಹೌದು.

ಪಾಲಘಾಟು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಮಲೆಮಕ್ಕಳಿ', 'ಪಾಂಕಳಿ' ಪೊರಾಟ್ಟು ಎಂಬ ಜನಪದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ತಮಿಳಿನ ಹೇರಳ ಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದರೂ ಮಲಬಾರಿನ ಪಾಣಪ್ಪಾಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಜನಾಂಗ ಹೋದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ತುಳುವಿನ-ನಲ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಲಯಾಳದ ಕಳಿ (ಪಾಣಕಳಿ) ಈ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೇರಳದ ಆಟ್ಟಿಂಗಲ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಪಾಣಕುನ್ನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪಾಣರು ಇಂದಿಗೂ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಕಲ್ಲಿಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಣತ್ತೂರು ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಇವರಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯ ತಿರುವಾಂಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಪಾಣನ್ಟೆಲಿಯ್ಯತ್ (ಪಾಣರ ಕೊಟ್ಟಿಗೆ-ವಾಸಸ್ಥಳ) ಎಂಬ ಇವರ ಕೇರಿ ಇಂದಿಗೂ ಇದೆ. (ತಿರುವನಂತಪುರದಿಂದ ೨೦ ಮೈಲು ಬಡಗು ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ.)

ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಾಸರಗೋಡು ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋದರೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಹಲವು ಆಧಾರಗಳಿವೆ.

ಇವರು ಕಾಸರಗೋಡು ಕಣ್ಣೂರಿನಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ತುಳುನಾಡಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಬಿಲ್ಲವ, ಮೇರ, ಹರಿಜನರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಭೂತದ ಚಾಕಿರಿ ಮಾಡಿದವರೇ? ಈ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹಲವು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಬಹುದು.

೧. ಇವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗರಾದ ಬಿಲ್ಲವ, ಮೊಗವೀರರ

ಹಾಗೂ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಅಳಿಯ ಕಟ್ಟಿನವರಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳ ಕಟ್ಟಿನವರು. ಇವರ ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಸಹೋದರ ಬಹುಪತಿತ್ವ ಇತ್ತೆಂದೂ ತರ್ಸ್ಟನ್ ಹೇಳಿರುವರು.

೨. ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಬಿಲ್ಲವರು ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ 'ಮಾರುಣ ಮುಂಬುಂಡಾ ಕೊರ್ಪಿ ಪೊಣ್ಣುಂಡಾ' (ಮಾರಲಿಕ್ಕೆ ದನಕರುಗಳಿವೆಯಾ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಇದೆಯಾ) ಎಂದು ಕೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ. ನಲ್ಕೆ ಪಾಣಾರರು ಇಂದಿಗೂ 'ಪೋಪೀ ಊರುಗು ತಾದಿ ಉಂಡಾ ದಾಂಟುನ ತುದೆಕ್ ಪಾಪು ಉಂಡಾ' (ಹೋಗುವ ಊರಿಗೆ ದಾರಿ ಇದೆಯಾ ದಾಟಲಿಕ್ಕಿರುವ ಹೊಳೆಗೆ ಸೇತುವೆ ಇದೆಯಾ) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇವರು ಊರೂರು ತಿರುಗುತ್ತಾ ಬಂದವರು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೩. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುವ ಮತ್ತು ದೈವ ಸಂದೇಶ ನೀಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಇವರಿಗಿದ್ದರೂ ಇವರು ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೊರ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಸ್ಥಾನದ ಒಳಗಿನ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಪಾಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದರ್ಶನ ಪಾತ್ರಿಯ ಮೇಲೆ ಭೂತದ ಆವಾಹನೆಯಾಗಿ ಅನಂತರ ಪಾತ್ರಿಯಿಂದ ನರ್ತಕನಿಗೆ ಈ ಆವೇಶ ಹರಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

೪. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ ಮಲಬಾರಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೪-೫ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೂರಿನ ಎಳಿಮಲೆಯನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ನನ್ನನ್' ಎಂಬ ರಾಜನು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಹುಟ್ಟು ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಮನೋರಂಜಕರೂ ಸಂದೇಶವಾಹಕರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ರಾಜನ ಒಳರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಆದಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಬಯಲುಗೊಳಿಸಿದ ವಿದೂಷಕರೂ ಆಗಿದ್ದರಂತೆ. ಇವರ ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮಲಬಾರಿನ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಓದಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಈ ರಾಜನ ಮರಣಾನಂತರ ಬೇರೆ ರಾಜರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ರಾಜಗುರುಗಳಾದರೆಂದೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳಾದ ಈ ಪಾಣರು ಹೊಸ ಒಡೆಯರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗದೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಹೋಗಿ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಕಾವುಗಳಲ್ಲಿ (ದಟ್ಟವಾದ ತೋಪು dense grove)ಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದರೆಂದೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿಧಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಇವರ ತೈಯ್ಯಂ, ಬಲಿಕ್ಕಳಂ ಮತ್ತು ಇವರ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದೂ ಊಹಿಸಲು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಮಲಬಾರಿನ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಏತುಮೊನ್ನುಮೇ ಇಲ್ಲಾತ್ತನ್ನ್ ಏಳು ವೀಡೇ ತುಯಿಲುಣರಾನ್ (ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗೆ ಏನೂ ಸಿಕ್ಕದೆಂದು ಏಳು ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹಾಡಿ ಜನರನ್ನು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಸುವವರು) ಎಂದು ಇವರ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಮೇಲೆ ಮಲಬಾರಿನ 'ವಡಕ್ಕನ್ ಪಾಟ್ಟು' ಎಂಬ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ವಡಕ್ಕನ್ ಪಾಟ್ಟುಕಳ್ ಇದರ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ೧೭-೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನ. ಅಂತೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಸುಮಾರು ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಇವರ ಬದುಕಿನ ಎರಡನೆಯ ಮಜಲನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಇಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇವರು ಭೂತನರ್ತಕರು ಮತ್ತು ನಾಗನರ್ತಕರಾಗಿ ದೈವಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮನ್ಸ' ಎಂಬ ಹರಿಜನ ವರ್ಗದವರ ಭೂತಕೋಲ ಮತ್ತು 'ಗಂಡಗಣಕುಲೆ' ಕೋಲ ಎಂಬ ಸಮೂಹ ಕೋಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಿಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಇವರು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ನಲಿಕೆ, ಪಾಣಾರ, ಪರವ ಕೋಪಾಲರ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಾಗ ಇವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡು ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದೂ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನು ಮಾಡಿದ ಚಂದನದ ಗೊಂಬೆಗೆ ಈಶ್ವರನು ಜೀವ ತುಂಬಿಸಿದನೆಂದೂ ತ್ರಿಲೋಕ ಸಂಚಾರಿಗಳಾಗಿ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಜನಗಳ ಮನೋರಂಜನೆ ಮಾಡಿ ಅವರಿಂದ ಏನನ್ನಾದರೂ ಪಡೆದು ಜೀವಿಸಿ ಎಂದನೆಂದೂ ದೇವರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಮವಾದ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು 'ನಲ್ಪು' 'ನಲ್ಪು'(ಕುಣಿ) ಎಂದನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಶ್ವರ ಭೂತ ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಗಳ ಮನೋರಂಜನೆ ಮಾಡಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವನು. ಈ ದಂತ ಕಥೆಯಿಂದ ಇವರು ಮೊದಲು ದೈವ ನರ್ತಕರು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಕಲೆಗಾರರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇರಳದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಕಥೆ ಪಾಡ್ದನ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು.

ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರನ ದಿಬ್ಬಣ ಬರುವಾಗಲೂ ಇವರ ಹಿರಿಯರು ಪಾಡ್ದನ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಕ್ರಮವಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಇವರ ಕುಲಕಸುಬು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರು ಮೊದಲು ರಸಿಕರೂ ಕಲಾಗಾರರೂ ಆಗಿದ್ದು, ಅನಂತರ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವ ಕಲೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರು ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ?

ದೇಶ ಸಂಚಾರಿಗಳಾದ ತಾವುಗಳು ದೊಂಬರಾಟದ ಹೆಂಗಸರನ್ನು

ಮೆಚ್ಚಿ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಗರಡಿ ಆಟದ ಹುಡುಗಿಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಮದುವೆ ಆದರು ಎನ್ನುವರು.

ಇಂದಿಗೂ ಇವರ ಹೆಂಗಸರು ಉತ್ತಮ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕೋಲ ನೇಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರ ಬೆನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸರ ಎಲ್ಲ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲೂ ಇವರ ಪಾಲು ಮುಖ್ಯ. ಕುಣಿದು ದಣಿದು ಸೋತ ಗಂಡಸಿನ ಸುಶ್ರೂಷೆ ಮಾಡುವುದು, ತೆಂಬರೆ ಬಡಿದು ಹಾಡುವುದು, ತೆಂಗಿನ್ ಎಲೆ ಸೋಗೆಯಿಂದ ಭೂತ ನರ್ತಕನ ಉಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಉಡಿಸುವುದು, ನರ್ತಕನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಬಾರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಇವರ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ.

ಕೇರಳದ ಕಾಳಿಸೇವೆ ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಅಚ್ಯುತ ಮೆನನ್ ಜನಗಳ ಮನೋರಂಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಣನಿಗೆ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇತ್ತೆಂದೂ ಇವನು ಭೂತ ಕಟ್ಟುವಾಗ ತೆಂಕು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತೆಕ್ಕತ್ತಿ (ತೆಂಕಿನವಳು). ಬಡಗು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಡಕತ್ತಿ (ಬಡಗಿನವಳು) ಎಂಬ ಹೆಂಗಸರು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂದೂ ಇವರ 'ಪಾಂಕಳಿ' (ಪಾಣಾರಾಟ)ದಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಂಗಸರ ಪಾತ್ರ ಅತೀ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಈ ಹೆಂಗಸರ ಕುಣಿತ ತಮಿಳು ದೇವದಾಸಿಯರ ಕುಣಿತದ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಕುಂದಾಪುರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾಗನಿಗೆ ನಾಗಮಂಡಲ, ಬ್ರಹ್ಮಮಂಡಲ, ಢಕ್ಕೆಬಲಿ, ಆಶ್ಲೇಷಬಲಿ ನಡೆಸುವವರು ವೈದ್ಯರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಆದರೆ ನಾಗ, ಸಳೆಯಮ್ಮ, ಹಾಯ್ಗುಳಿ, ಚಿಕ್ಕು ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳಿಗೆ ಹೊಗಳಿಕೆ ಹಾಡಿ ಕುಣಿದು ಢಕ್ಕೆಬಲಿ ನಡೆಸುವವರು ಈ ಪಾಣಾರರು. ಈ ಢಕ್ಕೆಬಲಿ ಆರ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಾಗಮಂಡಲದಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತ ಎಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪಾತ್ರಿ ಮತ್ತು ನಾಗಕನ್ನಿಕೆ ಇಬ್ಬರು ಬೇಕು. ದೈವದ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಬಂಟ, ಆಚಾರಿ, ಮೊಗವೀರರು. ಆದರೆ ಪಾಣರು ಅರ್ಧನಾರೀ ವೇಷವನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಬಿಲ್ಲವ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ಗದವರಾದರೆ ಇವರು ಹೊಗಳಿಕೆ ನಿಂತಲ್ಲಿಯೆ ಹೇಳಿ ನಾಗಪಾತ್ರಿಯನ್ನು ಕುಣಿಸುವರು (ನೋಡಿ: ಎ.ವಿ. ನಾವಡ 'ಪಾಣಾರಾಟ')

ಮೊದಲು ಈ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳಿಗೆ ಢಕ್ಕೆಬಲಿ, ಕೋಲಬಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಮ್ಮೆ ಈ ದೈವಗಳು ತಮಗೂ ಢಕ್ಕೆಬಲಿ ಬೇಕೆಂದು ಪಾಣಾರರಿಂದ ಸೇವೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡವು ಎಂದೂ ಈ ಸೇವೆಯ ನಂತರ ವಿಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಣನಿಂದ ವೈದ್ಯ ಎಂಬುವನು ಢಕ್ಕೆಯನ್ನು ಕದ್ದನೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಪಾಣ ವೈದ್ಯನನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಹಿಡಿದಾಗ ವೈದ್ಯ ತಪ್ಪನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ತಾನು ನಾಗಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವೆನು ಎಂದೂ ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪಾಣರ ಪಾಣರ ಎಂದು ಹೆಸರು ತೆಗೆದು ತಪ್ಪು ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವೆನು ಎಂದೂ ಹೇಳಿದನಂತೆ. ಅಂತೂ ಇಂದಿಗೂ ನಾಗಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆ ಇದೆ.

ಇದರಿಂದ ನಾಗಪೂಜೆಯ ಹಾಗೂ ನಾಗಕುಣಿತದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇವರಿಗಿತ್ತು ಎಂದೂ ಅನಂತರ ನಾಗನೃತ್ಯವು ವೈದ್ಯರೆಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾಲಿಗೆ ಹೋಯಿತು ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ನಾಗಕನ್ನಿಕೆಯಾಗಿ ನರ್ತಿಸುವುದು 'ಪುಳ್ಳುವ್' ಎಂಬ ಹರಿಜನ ವರ್ಗದವರು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಈ ವೈದ್ಯರೂ ಪಾಣರ ಮಲಸಹೋದರರು ಎಂಬ ಕಥೆಗಳೂ ಇವೆ. ಪಿತೃಪೂಜೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯುವ 'ಕಾಲೆಕೋಲ' (ಶ್ರೀಮಂತ ಬಂಟರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇವರಿಗಿದೆ.

ಭೂತನರ್ತನ, ಭೂತಪಾಡ್ದನದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ, ಆವೇಶಗೊಂಡಾಗ ನಡೆಯುವ ದೈವ ಮಾನವ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿಯೂ ಅರೆ-ಮಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿಯೂ ಇವರು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಾದಿರವೆಂಬುದು ಇವರ ಹೆಂಗಸರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕುಣಿತ. ದಕ್ಷಿಣ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕೋಲಾಟದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದಿರ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಹಿರಿಯ ಹೆಂಗುಸು ತೆಂಬರೆ ಹಿಡಿದು ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಕಿರಿಯ ಹೆಂಗುಸು ಕುಣಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇದನ್ನು ಆಡಿ ತೋರಿಸಿ ಸಂಭಾವನೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಕರ್ಕಾಟಕ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣದ ವೇಷ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಛತ್ರಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ತೆಂಬರೆ ಬಡಿದು ಹಾಡುವಾಗ ವೇಷ ಕಟ್ಟಿದವ ಛತ್ರಿ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಾ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಟಿಕಳೆಂಜವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭತ್ತ, ಮಸಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಂತ್ರಿಸಿ ದನಕರುಗಳ ಹಟ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಬಿಸಾಡಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಕುಟುಂಬದ ಅನಿಷ್ಟ ಸಂಕಟಗಳ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿ ಸಂಭಾವನೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ನವರಾತ್ರಿ ಸಮಯ ಮಹಾಕಾಳಿಯ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿ ಮನೆ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮಾಂಕಾಳಿ ಕುಣಿತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪೊಲ್ಸುಡಿ ಕುಣಿತ, ಕೆಡ್ಡಸ ಕುಣಿತ, ಸೋಣತ ಜೋಗಿ, ಕರಂಗೋಲು, ಕನ್ಯಾಪು, ಪುರ್ಸೆರ್ ಕುಣಿತ, ದುಡಿನಲ್ಕೆ, ಬಿಸು ಕುಣಿತ, ಸುಗ್ಗಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಮದುಮಗ

ಮದುಮಗಳ ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ಕುಣಿತಗಳಿಗೆ ಇವರು ಹೆಸರಾದವರು.

ಭೂತಕೋಲ, ಜನಪದ ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಇವರು ತಾಳೆಗರಿಯ ಛತ್ರಿ ತಯಾರಿಕೆ, ಚಾಪೆ ಹೆಣೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಜನಾಂಗದ ಒಳಹೊರ ವಿವರಗಳು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗಿನ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ.

ವಿಶ್ವಕರ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದುದರಿಂದ ಇವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಕಲ್ಕುಡನ ವಿಶೇಷ ಭಕ್ತರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ತಮಗೆ ೧೦೦೧ ಭೂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವರು ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವವರಾದರೂ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಉಚ್ಚ ದೈವಗಳ ನರ್ತಕರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು ಕಟ್ಟಿದ ದೈವಗಳಿಗೆ ಪರವರು ಮತ್ತು ಪಂಬದರು ನರ್ತಕನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡಗಣಗಳ 'ಕೋಲ', 'ದೇಯಿನಲ್ಕೆ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೋಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಗರಡಿಯಿಂದ ಭಂಡಾರ ತಂದು ವೇಷವನ್ನೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಪಾತ್ರಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರವ ಪಂಬದರು ಕಟ್ಟುವ ದೈವಗಳನ್ನು ಇವರೂ ಕಟ್ಟುವರು ಎಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. 'ಮನ್ಸ' ಎಂಬ ಹರಿಜನರ ಕೋಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲೆಗಾರರು ಪಾತ್ರಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕಿನ ಕುಡೂರು ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಪಂಜುರ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವವೆಂದು ಬಡಗು ಪ್ರದೇಶದವರು ಹೇಳಿದರೆ, ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಬಂಗಾಡಿಯೆಂದೂ ಬಂಗಾಡಿಯ ಗುರುಪೀಠ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಆರಾಧನಾ ಸ್ಥಳವೆಂದೂ ತೆಂಕು ಭಾಗದ ಅಜಲಾಯರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಜಲಾಯರ ಎಲ್ಲ ಶುಭ ಕೆಲಸಗಳೂ ಗುರುಕಂಬದ ಕೆಳಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಮಂಜುನಾಥ ದೇವರನ್ನೂ ತಿರುಪತಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ದೇವರನ್ನೂ ಎಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಜಲಾಯರು ಗುರುಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳಿ ಹಾಳೆ ಮರದ ಕಂಬ ನೆಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಕರಿಮಣಿ ತೊಡಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಹುಡುಗನ ಕತ್ತಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.

ಉತ್ತರಭಾಗದ ನಲ್ಕೆ ಪಾಣಾರರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಜಜ್ಜಬೇಕು. ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅಶುಭವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಜಲಾಯರಲ್ಲಿ ಸತ್ತವನನ್ನು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸಿ ಹಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿ ಮುಖಕ್ಕೆ ಅರಶಿನ ಹಚ್ಚಿ ಇಂಗ್ಲಿಕದ ನಾಮ ತೊಟ್ಟು ಕಾಲಿಗೆ ಗಗ್ಗರವೆಂಬ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ ತೊಡಿಸಿ ಅನಂತರ ಅವನ್ನು ತೆಗೆದಿಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದು ಅವನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗುವ ಗೌರವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಗರ್ಭಿಣಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಭೂಮಿಗೆ ಮೂರು ಸಲ ನೀರು ಬಿಟ್ಟು ಕೋಳಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ ನೀರಿಟ್ಟು ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಹಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನರ್ತಕರ ಉಡುಪು ಸರಳವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಸೊಂಟದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಲೆಗೆ ಕಿರೀಟದಂತಹ ಒಂದು ರಚನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ತುಂಬ ವಯಸ್ಸಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಸಂಶಯ ಬಂದರೆ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತಂತೆ. ತಪ್ಪಿತಸ್ಥಳೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಇವಳನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ರಚಿಸಲಾದ ಗುಡಿಸಲಿನೊಳಗೆ ಇರಿಸಿ ಬೆಂಕಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಮಾಣಿ ನಲ್ಕೆದಿ ಎಂಬ ೮೦ ವರ್ಷದ ಹೆಂಗಸು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಈ ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರು ಮತ್ತು ನರ್ತಕರು ಉತ್ತಮ ಕಲೆಗಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭೂತಕೋಲವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಚಪ್ಪರದ ಅಲಂಕಾರ, ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಅಣಿಗಳ ರಚನೆ ಅವರ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಸುಮಾರು ೨೦, ೨೫ ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ತಾಳ ಲಯದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಪಾಡ್ದನ ಹಾಡುವ ಅವರ ಗಾನನೈಪುಣ್ಯವೂ ಜನಪದ ಸಂಗೀತದ ವೈವಿಧ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನೀಯುತ್ತದೆ.

ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟು ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರ ಭಾಷಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬಾಯ್ದೆರೆಯ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬಂದ ಪಾಡ್ದನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಪಾಠವಿಲ್ಲ, ಕಥಾನಕದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಹಾಗೂ ವಾಕ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸಮಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪಾಡ್ದನದ ಪಾಠ ಒಬ್ಬ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಹಾಡಿದ್ದು, ಒಮ್ಮೆ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಲ ಹಾಡುವಾಗಲೂ ಆತ ಸೃಜನಶೀಲನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಲ ಹಾಡುವಾಗಲೂ ಪಾಡ್ದನದ ಶೈಲಿ ವಾಕ್ಯರಚನೆ, ಪದಬಂಧ ವರ್ಣನೆ

ಸಂಭಾಷಣೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೈವದ ನುಡಿ ಹೇಳುವಾಗ ಆತನ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಶೈಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ದಂಗುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರೂ ನರ್ತಕರೂ ಆದ ಈ ಜನಾಂಗ 'ಸಂಗಂ' ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜರಿಂದ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಂತೆ ಇಂದೂ ತಮ್ಮ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂದು ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕೋಲ ನೇಮಗಳು ಇವರ ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಡಿಪಾಯ ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇವರು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ವೃತ್ತಿ. ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಕಸುಬನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಲಾವಿದರ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಕೋಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ದೈವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಈ ದಲಿತರ ಅಜ್ಞಾನ, ಬಡತನ, ಅನಾರೋಗ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಗಮನ ಹರಿಸಿದ್ದೇವೆ? ಅವರ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಸಂಶೋಧಕರು, ಚಿತ್ರಕಾರರು, ಛಾಯಾಗ್ರಾಹಕರು, ವೀಡಿಯೋ ಗ್ರಾಹಕರು, ಪತ್ರಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಬೇಳೆ ಬೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ? ಕೆಲವು ಭೂತ ಕೋಲಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, ಸಮಾಜದ ಭಕ್ತ ಜನಗಳಿಗೂ ಭೂತಕ್ಕೂ ಇಂದಿಗೂ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಮತ್ತು ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಭೂತ ನರ್ತಕನ ಕೈಯಿಂದ ಗಂಧಪ್ರಸಾದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಎಷ್ಟೋ ಮಾನಸಿಕ ಕಾಯಿಲೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಭೂತ ನರ್ತಕನ ದೈವವಾಣಿ ನುಡಿಗಟ್ಟು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಭೂತನರ್ತಕರನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬಾರದೇಕೆ? ಭೂತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇಂತಹ ಉತ್ತಮ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಯಾಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು?

ಭೂತ ನರ್ತಕರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೋಯಿಸದೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ತರಬೇತಿ ಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಲಾಭಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅವರನ್ನು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಯಾರು ಮಾಡುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಭೂತನರ್ತಕ ಪರಿಹಾರ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರಗತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಭೂತ ನರ್ತಕನಿಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡಿ ಆತ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಬಹುದೇ ಎಂದು ಕೂಡ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಈ ವರ್ಗದವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಬೇಕು. ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಸಿಗಬೇಕು. ಅವರನ್ನು ವಿದ್ಯಾವಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಗ ಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯ ಸುಗಮವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

೧. 'ಕೇರಳಿತ್ತಲೆ ಕಾಳೀಸೇವೆ' - ಶ್ರೀ ಚೇಲನಾಟ್ಟು ಅಚ್ಯುತ ಮೇನನ್
೨. 'The Social History of the Tamils' Vol.I Sri K.K. Pillai, University of Madras, 1975
೩. 'ಮಲಬಾರಿಲೆ ಪಾಣಪ್ಪಾಟ್ಟುಕಳ್' - ಶ್ರೀ ಜೆ. ಭಾರ್ಗವನ್ ಪಿಳ್ಳೈ National Book Stall-Kottayam 1981
೪. 'ಜಾಲಾಟ'-ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಚಿಂತನ ವೇದಿಕೆ, ಶ್ರೀ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ಕಾಲೇಜು, ಉಜಿರೆ, ೧೯೮೫
೫. 'ಜನಪದ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ರಂಗಕಲೆ'- ಡಾ.(ಶ್ರೀಮತಿ) ಸುಶೀಲಾ ಪಿ. ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ-೧೯೮೯
೬. A Short history of the Ancient Tamils and their Literature-Shri S. Ratnaswamy, Annamalai University, Annamalai Nagar, 1979.

ಲೇಖನ

'ಅಜಲಾಯರು'-ಶ್ರೀ ಪಾಲ್ತಾಡಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಚಾರ್
'ಪಾಣಾರಾಟ'-ಶ್ರೀ ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಕು.ಶಿ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ ೧೯೮೯, ಉಡುಪಿ

ಹೆಜ್ಜೆ

ನಾಲ್ಕು

ಕರಾವಳಿ ಯಕ್ಷಗಾನ

ಮೂಲ, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸ್ವರೂಪ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು

ಡಾ. ಎಂ. ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಶಿ

೧

ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯನ್ನು ಮೇರೆಯಾಗಿರಿಸಿ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂಡಲಪಾಯ, ಪಡುವಲಪಾಯ[೧] ಎಂಬ ಎರಡು 'ಪಾಯ'ಗಳಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನವೆಂಬ ರಂಗಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲ, ಕನ್ನಡದ ಬಹು ಚರ್ಚಿತ ಸಂಶೋಧನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಭರತಮುನಿಯ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತೊಡಗಿ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯ ಭರತೇಶವೈಭವದ ತನಕ 'ಯಕ್ಷ'ರಿಂದ ಹಿಡಿದು 'ಜಕ್ಕಿಣಿ'ಯ ವರೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಹುವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಹೊಸ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪುರಾವೆಗಳ, ಶಬ್ದ ಜಾಲಗಳ ಸಿಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕಾದ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲದ ಕುರಿತು ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಂಡಿಸಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿ, ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಒಂದೆರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತೇನೆ.

೧. ಶಾರ್ಙ್ಗದೇವನ (೧೨ನೇ ಶತಮಾನ) 'ಸಂಗೀತರತ್ನಾಕರ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚಾಲೀರ್ಜಕ್ಕೇತಿ ಕೀರ್ತಿತಾ' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನವೆಂಬ ಗಾನಶೈಲಿಯು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡಾ। ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ [೨] ಹೇಳಿಕೆ.

೨. ಅಗ್ಗಳನ 'ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಪುರಾಣ' (೧೨ನೇ ಶತಮಾನ) ದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ತಾಳಮನಿತ್ತು..... ಲೀಲೆನೆಕ್ಕಲಗಾಣನೂರ್ಪನಂ ಕೇಳುತ್ತಮಿರ್ದಂ' ಎಂಬುದನ್ನಾಧರಿಸಿ ದಿ। ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ[೩] ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು[೪] (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ೧೯೬೩:೪೨) ಯಕ್ಷಗಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಚಿಟಗುಪ್ಪಿ ಭೀಮರಾವ್ (ಯಕ್ಷಗಾನ ಚರಿತ್ರೆ[೫] ಮುಂಬಯಿ, ೧೯೭೦(೧೯೭೦:೩೩)), (ಊಗಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ೧೯೪೫:೩೨), ಶ್ರೀ ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ (ರಾಷ್ಟ್ರಮತ ೧೯೬೦-೬೧)[೬] ಇವರು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದು 'ಏಕಲ' ಗಾಯನವೆಂದೂ ಇದಕ್ಕೂ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೩. ಯಕ್ಷಗಾನವೂ ಸಮಗ್ರ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಂಗ ಭೂಮಿಯ ಹೆಸರೆಂದೂ 'ಯಕ್ಷ' ಎಂಬುದಕ್ಕೂ 'ಜಕ್ಕ' ಆಂಧ್ರದ ಜಕ್ಕುಲು

ಸಿಂಹಳದ ಯಕ್ಕ ಅಥವಾ ಯಕ ಎಂಬ ಭೂತರಾಧನೆ, ಕೇರಳದ ಚಾಕ್ಯಾರ್ ಇವಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.[೭]

೪. ಡಾ| ವಿ. ರಾಘವನ್ ಅವರು[೮] (ತ್ರಿವೇಣಿ ಮದರಾಸು: ೧೯೩೪)ಮತ್ತು ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು[೯] (ಬಾಸಿಗ ೧೯೬೮) ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಕೆಲ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕ್ರೀಡನೀಯಕ' ಎಂಬುದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಾಹುಪುರ (ಬಾಪುರಿ) ಕರ್ಣ ಕೀಲಕ, ಚತೂರಸ (ಚಿತ್ರಾಸು) ಚಲನ (ಚಲ್ಲಣ) ವರ್ತನಿಕಾ (ಒತ್ತೆನಾಕು) ಮೌಲಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ಧಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಬಯಲಾಟವೇ ಹೌದೆಂದು ಕುಕ್ಕಿಲರ ವಾದ. 'ಉತ್‌ಪ್ಲುತೀಕರಣ' 'ಭ್ರಮರಿ' ಮುಂತಾದ ಕುಣಿತಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೂ ಭರತನಿಂದ ಉಕ್ತವಾದ 'ಆರಭಟೀವೃತ್ತಿ'ಯು ಯಕ್ಷಗಾನದಾಯಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದನ್ನೂ ಅವರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

೫. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ಚೌಂಡರಸನ ಅಭಿನವದಶಕುಮಾರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯವತಾರಾಕಾಮಾನುಟ್ಟುವಂ ವಿಹಿತಂ ರಂಗದೊಳಾಡಿ' ಎಂಬುದೂ ಅದೇ ಶತಮಾನದ ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕೇಳಿಕೆಯ' ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಬಯಲಾಟಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೆಂಬುದು ಕುಕ್ಕಿಲರ ಊಹೆ.[೧೦] (ರಂಗವೈಖರಿ: ಕರೋಪಾಡಿ, ದ.ಕ. ೧೯೮೧) (೧೯೮೧೦೧೫೫-೧೫೭) 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನಗ್ರಂಥ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಬೆದಂಡೆ', 'ಮೆಲ್ವಾಡು' ಎಂಬ ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೧] (ಅದೇ ೧೫೮-೫೯)

೬. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ 'ಲಕ್ಷಣದೀಪಿಕಾ' ತೆಲುಗು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೂ, ೧೪ನೇ ಶತಕದ ಶ್ರೀನಾಥ ಕವಿಯ ತೆಲುಗು ಭೀಮೇಶ್ವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲೂ 'ಯಕ್ಷಗಾನ' ಎಂಬ ಪದವು ಮೊದಲಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದೆ. (ಕುಕ್ಕಿಲರ ಅದೇ ಲೇಖನ.) ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನವೆಂಬುದು ಮೂಲತಃ ರಚನೆಯ ಹೆಸರು. ಅದು ಒಂದು ಗಾನಶೈಲಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲ.[೧೨] ಯಕ್ಷಗಾನ ಎಂದರೆ ಪೂಜಾಪ್ರಬಂಧ. (ಯಕ್ಷ-ಪೂಜಾಯಾಂ) ಅದು ಹಾಡುಗಬ್ಬವಾದುದರಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಯಕ್ಷಗಾನವೆಂಬುದು ರಂಗಪ್ರಕಾರದ ಹೆಸರೂ ಆಯಿತು.

ಹೀಗೇ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಆಂಧ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಕವಲುಗಳೇ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವುದು. ಸಭಾಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಇರುವ ಕ್ಷಕ್ಷಹರಿಹರವಿಧಿ ಸುತ ಅಮರ ಪೂಜಿತುರೇ'' ಎಂಬ ಹಾಡು ''ಚಂದಭಾಮಾ'' ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀವೇಷದ ಪದ್ಯ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಳಕೆ ಇರುವ 'ದ್ವಿಪದಿ' ಎಂಬ ಛಂದಸ್ಸು, 'ಏಲ' ಪದದ ರಚನೆಗಳು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಂಧ್ರಮೂಲವೆಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸುವ ವಾದ.[೧೩] ಇದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

೭. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ಷೇಮೇಂದ್ರನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸರುವ 'ದಶಾವತಾರ ಸರಸಃ ಪೂಜಾಪ್ರಬಂಧಃ' ಎಂಬುದು ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಕುಕ್ಕಿಲರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೧೪] (೧೯೭೫ : XII)

೮. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು 'ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್' ಎಂದು ಕನ್ನಡಿಗರ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಯೋಗದ ಬಗೆಗೆ ಇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ' ಎಂದರೆ ನಾಟಕ, 'ಕುರಿತೋದದೆ' ಅಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಾಲೀಮಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಗ ಯಕ್ಷಗಾನದ್ದು - ಇದು ಶ್ರೀ ಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿ ಅವರ ಊಹೆ.[೧೫] ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳೇ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂಬ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಾಯ್ಕಿಣಿ[೧೬] ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೮೦ :ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಕರಂದ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೦) ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

೧. ೭ನೇ ಶತಮಾನದ ವಿಷ್ಣುಪುರ ಮಲ್ಲರಾಜನೆಂಬವನಿಂದ ಕನ್ನಡ ದಶಾವತಾರ ಆಟಗಳು ಆರಂಭವಾದುವೆಂದೂ, ಮರಾಠಿಯ ದಶಾವತಾರವೂ ಇದರ ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪವೆಂದೂ ಮರಾಠಿ ಗ್ರಂಥವೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. (ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕೋಶ, ಪುಣೆ ಸಂ: ಮಹಾದೇವ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಜೋಶಿ) ಮರಾಠಿ ದಶಾವತಾರವು ಇಂದಿಗೂ ಹಾಡುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಮಹಾದೇವ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆ-ಗಜಮುಖದವಗೆ ಗಣಪಗೆ । ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸ್ತುತಿ ಪದ್ಯವನ್ನು ಈಗಲೂ ಮರಾಠಿ ದಶಾವತಾರಿ ಆಟದಲ್ಲಿ (ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯದೆಯೂ) ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಸೂಚಕ ಅಂಶ. ಅವರದನ್ನು 'ಗಜಾಮುಖಾದಾವಗೇ ಗಾಣಪಾಗೇ' ಎಂದು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

೨. ಉಡುಪಿಯ ನರಹರಿತೀರ್ಥರೆಂಬ ಸ್ವಾಮಿಗಳು (೧೩ನೇ ಶತಮಾನ)

ಯಕ್ಷಗಾನ ಆಟಗಳನ್ನು ತೊಡಗಿದವರು ಎಂಬ ಐತಿಹ್ಯ.[೧೭] (ಬನ್ನಂಜೆ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರ ಲೇಖನ) ಇದೇ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಸಿದ್ಧೇಂದ್ರನೆಂಬ ಆಂಧ್ರದ ಯತಿಯು 'ಕೂಚಿಪುಡಿ' ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವೆಂಬ ಐತಿಹ್ಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿದೆ.[೧೮] (ಕಾರಂತ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಈ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ) ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಮೂಲತಃ ಆಂಧ್ರದವರೆಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಈ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲಶೋಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದವು.

೨

ಯಕ್ಷಗಂಧರ್ವಾದಿ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೂ, ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಗ ಪುರಾವೆಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಬಯಲಾಟಗಳಾದ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತೆರಕ್ಕೂತ್ತು, ಆಂಧ್ರದ ವೀಥಿನಾಟಕ, ಕೇರಳದ ಕಥಕ್ಕಳಿ ನಮ್ಮ ಮೂಡಲಪಾಯ – ಪಡುವಲಪಾಯಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಾಮ್ಯಗಳಿದ್ದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಉದಿಸಿ ಬೆಳೆದ ಕವಲುಗಳೆಂಬುದು ಆ ಆಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ವೇಷಭೂಷಣಗಳು, ರಂಗತಂತ್ರ, ವಾದ್ಯವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರಂಗಪ್ರಕಾರಗಳೊಳಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ಸಾಮ್ಯವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರುವುದು ಅಶಕ್ಯ. 'ಮೂಲ ಬಯಲಾಟ'ಕ್ಕೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಕಟವಾಗಿದೆ? ಅಥವಾ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮೂಲದ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೂಲಪ್ರಕಾರವು ವಿವಿಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಕವಲೊಡೆದು ಬಳಿಕ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ತೀರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಶತಮಾನಗಳು ಉರುಳಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮ್ಯವು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದ್ದು ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ಹಂತಗಳನ್ನು, ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಭದ್ರವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಂಕು ತಿಟ್ಟಿಗೆ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತೆರುಕ್ಕೂತ್ತಿನ ಜತೆ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯ, ಮೂಡಲಪಾಯ, ಪಡುವಲಪಾಯ, ಕಥಕ್ಕಳಿಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಬಣ್ಣದ ವೇಷ (ರಾಕ್ಷಸಿ ಪಾತ್ರ) ದ ಕಿರೀಟ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿರುವುದು. ಆಂಧ್ರದ ಬಯಲಾಟ, ಮೂಡಲಪಾಯ, ತೆರುಕ್ಕೂತ್ತುಗಳ ಭುಜಕೀರ್ತಿ, ಕಿರೀಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೋಲಿಕೆ ಇವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೩

ಕಾರವಾರದಿಂದ ಕಾಸರಗೋಡಿನವರೆಗೆ ಇರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವಂತಹುದು 'ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನ' ಅಥವಾ ಪಡುವಲಪಾಯ. ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮೂಡಣಕ್ಕೆ ಯಲ್ಲಾಪುರದಿಂದ ಕೊಡಗಿನ ವರೆಗಿನ ಗಟ್ಟಕ್ಕೆ ತಾಗಿದ ಉದ್ದನೆಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಭೇದವೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವು ಮಾತು, ಗೀತ, ವೇಷ, ತಂತ್ರ, ವಸ್ತು, – ಈ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಧಿಕವಾದ ಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿ ಬಲಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಜಾನಪದವೆಂಬ ವಿಭಾಗಸೂತ್ರವು ನಮ್ಮ ಅಭಿಜಾತ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದು. ಆದರೂ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಂತಹ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿರುವ ಜಾನಪದವೆಂದೋ, ಜಾನಪದಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಪ್ರಕಾರವೆಂದೋ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಕಾರಂತರು 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಜಾನಪದಗಳ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿತಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದೀಗ ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಕಂಡಿರುವ ತೀವ್ರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿ ಕಸಿ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ, ಸಂಪನ್ನವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ವಿಘಟನೆಗೊಂಡು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯತ್ತ ಸಾಗುವ ಭೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಒಂದು ಶಬ್ದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕವಚ ಹೊಂದಿದ ಶಬ್ದ. ಜಾನಪದವು ಅಮೂಲ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿನ ಖನಿ ಎಂಬುದೂ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ, ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಆಕರವೆಂಬುದೂ ನಿಜವಾದರೂ ಜಾನಪದವನ್ನೆಲ್ಲ ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಪರಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಬೇಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟಬಂದಂತೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕೆಲವರದಾದರೆ, ಯಾವುದೇ ಪರಿಷ್ಕಾರ (ಪರಿಕರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ) ಸಲ್ಲದೆಂಬ ಅತಿಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಅಪರಿಷ್ಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಜಾನಪದಲಕ್ಷಣ, ಆದುದರಿಂದ ಅಪರಿಷ್ಕಾರ ಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು (ಉದಾ : ಮೂಡಲಪಾಯ, ತೆರುಕ್ಕೂತ್ತು) ಇವು ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ – ಎಂಬ ಒಂದು ವಾದವಿದೆ.[೧೯] ಆದರೆ ಈ ವಾದ ಸರ್ವಸಮರ್ಪಕವಾಗ

ಲಾರದು. ಅಪರಿಷ್ಕೃತ ಸ್ಥಿತಿಯು – ಸತತವಾದ ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಅರೆ ಹವ್ಯಾಸ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯದೆಯೂ – ಬರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕಲಾಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿದುದನ್ನು ಅಳವಡಿಸುತ್ತ ಸಾಗಿದುದರಿಂದಲೂ ಬರಬಹುದು. ಸದ್ಯ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ. ಕೆಲವು ಆಟಗಳಂತೂ, ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸುದೀರ್ಘ ಪರಂಪರೆಯ ವಾರಿಸುದಾರಿಕೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಂತದತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಕಲೆ ಕೂಡ ಪುನಃ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಘಟನೆಗೊಂಡು ಪುನಃ ಇನ್ನೊಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ಹಂತಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಇಂದಿನ ತುಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು.

೪

ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೇಳ ಅಥವಾ ಆಟಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಹಳೆಯ ದಾಖಲೆಗಳು ಇವು :

೧. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಬಯಲಾಟ ಆರಂಭಿಸಿದರೆಂದಿರುವ ಐತಿಹ್ಯ[೨೦] (ಮುಕುಂದ ಪ್ರಭು : ೧೯೭೯) (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆ) ಇದು ೧೩ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಇದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಿದೆ.
ಸಂಶೋಧಕ ಶ್ರೀ ಮಂಜೇಶ್ವರ ಮುಕುಂದ ಪ್ರಭು ಇವರು ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ೧೨೦೪ರ ಪಾಣೆಮಂಗಳೂರಿನ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೂತ್ತಾಡಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.[೨೦A] ಎಂದರೆ ಆಟ, ಕೂತ್ತಾಡಿಗಳೆಂದರೆ ಆಟ ಆಡುವವರು, ಅಂದರೆ ನಟರು ಮುಂತಾಗಿ. ಈ ಕೂತ್ತು ನಮ್ಮ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪೂರ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಅದು ಹೌದಾದರೆ, ಈ ಶಾಸನ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅತ್ಯಂತ ವಿವಾದಾಸ್ಪದ ಕವಿ ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ ರಾಮಾಯಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಕೃರ್ತ. ಇವನ ಕಾಲ (ಇವನ ಹೆಸರು ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನೆಂದು ಒಂದು ಮತ, ಅಜ್ಞಾತವೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮತ) ಕೇರಳದ ಕೊಟ್ಟಾರಕರ ಮಹಾರಾಜನಿಂದ ರಚಿತವೆನ್ನಲಾದ ರಾಮನಾಟ್ಟಂನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ, ಯಕ್ಷಗಾನ ರಾಮಾಯಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೂ ನೂರಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಇದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ರಚನೆಯ ಬಂಧಗಳು, ಪದಪ್ರಯೋಗ, ಲಯ-ಇವುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಮಲಯಾಳ 'ಅಟ್ಟ ಕಥೇ'ಗಳೇ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ: ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರ ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು ಮೈ.ವಿ.ವಿ.) ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಕಾಲವನ್ನು ಕುಕ್ಕಿಲರು ೧೫೯೦–೧೬೩೦ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೨೧]

೩. ಸು. ೧೫೬೪ರ ವಿಷ್ಣು ಕವಿಯ ವಿರಾಟಪರ್ವ.[೨೨] ಇದು ಸದ್ಯ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ.[೨೩]

೪. ಮಂದರ್ತಿ, ಅಮೃತೇಶ್ವರಿ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ಕೂಡ್ಲು ಮೇಳಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನಗಳೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆ? (ಜನಶ್ರುತಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಹೇಳಿಕೆ)

೫. ೧೬೦೦ರ ನಂತರ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೊರೆಯುವುದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಾದರೂ ಯಕ್ಷಗಾನವೆಂಬ ರಂಗ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದು ಪ್ರಸಾರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಊಹಿಸಲವಕಾಶವಿದೆ.

ಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ, ಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರ, ಕೆತ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಲಿ, ಪ್ರಭಾವವಾಗಲಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಕಾಣದಿರಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಈ ಶಿಷ್ಟಪ್ರಕಾರಗಳ ಕರ್ತೃಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದುದು. ಅದನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟುದೇ ಕಾರಣ. ಈಗಲಾದರೂ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಆಸಕ್ತಿ, ಮೇಳಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಅದು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಸಾರವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದ, ಚಿತ್ರಕಾರರಾಗಲಿ, ಶಿಲ್ಪಿಗಳಾಗಲಿ, ಕೆತ್ತನೆ ಕೆಲಸಗಾರರಾಗಲಿ ಆ ಕಡೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದು ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಉಡುಪಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮಠದ ಕನಕನ ಕಿಂಡಿಯ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ (೧೮೦೦?) ಉಡುಪಿ ಉಪ್ಪೂರು ಗರಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. (ಇದು ಕನಿಷ್ಠ ೨೦೦ ವರ್ಷ ಹಳೆಯವು) ನಮ್ಮ ಚಿತ್ರಶಿಲ್ಪ–ಕಲಾವಿದರು ಯಕ್ಷಗಾನದಂತಹ ಒಂದು ಸಮೃದ್ಧಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸದಿದ್ದುದು ನನಗೊಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಮಳೆ ಬೀಳುವ, ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ತೇವ ಇರುವ ಕರಾವಳಿ ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆ ತಾಳೆವಾಲೆಗಳಾಗಲಿ, ಕಡತಗಳಾಗಲಿ ನಾಲ್ಕುನೂರು ವರ್ಷ ಉಳಿದು ಬಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ ದಾಖಲೆಗಳ ಉಳಿವು ಕಷ್ಟವೇ.

೫

ಸದ್ಯ ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಿಟ್ಟುಗಳಿವೆ – ತೆಂಕು, ಬಡಗು ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ . (ಅಥವಾ ಹೊನ್ನಾವರ ತಿಟ್ಟು) ತೆಂಕು–ಬಡಗೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವುದು

ಕ್ರಮವಾದರೂ ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಅಭಿನಯ, ಹಿಮ್ಮೇಳ, ರಂಗತಂತ್ರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಡಗಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಬೇರೆಯೇ ತಿಟ್ಟು.

ಮೂಡಲಪಾಯದ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವಾದ ಘಟ್ಟದ ಕೋರೆ ಎಂಬ ತಿಟ್ಟು ಕರಾವಳಿಯ ಬಡಗುತಿಟ್ಟಿಗೆ ತೀರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ.

ಕರಾವಳಿಯ ಪಡುಬಿದ್ರಿಯಿಂದ ಮೂಡಣ ನಾರಾವಿ ವರೆಗಿನ ಗೆರೆಯಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ವರೆಗೆ ತೆಂಕುತಿಟ್ಟು; ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಕಾರವಾರದ ವರೆಗೆ ಮೂಡಣ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಹಾಸನ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಭಾಗಶಃ ಸೇರಿ ಬಡಗು ತಿಟ್ಟು (ಉ.ಕ.ತಿಟ್ಟು ಸೇರಿ) ಬಳಕೆ ಇವೆ. ಮೂಲತಃ ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದು ಇಂದಿನ ಬಡಗುತಿಟ್ಟಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಊಹಿಸಲವಕಾಶವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರದೇಶ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತುಳು, ಮಲೆಯಾಳಿ ಪ್ರದೇಶ, ಅಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಕಲೆಯೊಂದು ಉದಿಸಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಅಸಂಭವ. ಕುಂಬಳೆ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಬಡಗಣ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ಮಾತಿನ ಕೋಟೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂಬ ದಂಡಿನವರಿಂದ ಮೊದಲಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವರು.[೨೫] (ನೋಡಿ : ''ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಕರಂದದಲ್ಲಿ'' ಕಾರಂತರ ಲೇಖನ. ದಿ। ಕುಂಬ್ಳೆ ವಾಸುದೇವ ನಾಯಕರು ಇದೇ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ). ೧೯೮೦ ತೆಂಕಣ ಹಳೇ ವೇಷಭೂಷಣ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಬಡಗಿನವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮ್ಯ ತೋರುತ್ತವೆ. ಬಡಗಿನ ಕ್ರಮದ ಅಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತುವ ಮುಂಡಾಸು ಕಿರೀಟ, ಪಗಡಿಗಳ ಮುಂದಣ ಕೇದಗೆ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ೧೯೩೦ರ ತನಕವೂ ತೆಂಕಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂದು ಹಳೆಯ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಕಲಾವಿದರಾದ ಅಳಿಕೆ ರಾಮಯ್ಯ ರೈ, ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಅಂಬು ಇವರು ಹೇಳಿದ ಮಾಹಿತಿ)

ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೂರು ತಿಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಕವಲಾಯಿತು ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಖಚಿತ ಆಧಾರಗಳು ಸಾಲವು. ಬಡಗು, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಇವುಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪದ್ಯದ ಅಭಿನಯ, ಲಯವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ವೇಷ, ವಾದ್ಯಗಳು, ಹಾಡುವಿಕೆಯ ಶೈಲಿ – ಇವು ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ. ತೆಂಕು ತಿಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬೆಳದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಇವು.

೧. ಬಂಗಾಡಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ಪಿ. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟರು ನೋಡಿದ ಓಲೆ ಗ್ರಂಥದ ಚಂದ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವಾಗಿದ್ದು ೧೬ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೆಂದು ಡಾ. ಭಟ್ಟರ ಮತ, (ನೋಡಿ : ಮಕರಂದ –ಪರಿಶಿಷ್ಟ) (ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ಟ – ೧೯೦೯)
೨. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಕಾಲ.
೩. ಕಾಸರಗೋಡು ಬಳಿಯ ಮಧೂರು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಖಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಶೈಲಿಯ ಮರದ ಕೆತ್ತನೆ – ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿ ಕತೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳು. ಮಧೂರಿನ ದೇವರು ಶಿವ ಮತ್ತು ಗಣಪತಿ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಈ ದೃಶ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದವು ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಮೊದಲ ಪ್ರಸಂಗ 'ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿ'. ಅದನ್ನು ಅವನು ಮಧೂರಿನಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಆಧಾರ.[೨೬]
೪. ೧೬೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕುಂಬಳೆ, ಕೂಡ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಳಗಳಿದ್ದವೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿ.
೫. ೧೮೧೨ಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಮೈಸೂರಿನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಸ್ಥಳದಿಂದ ಮೇಳವು ಹೋಗಿತ್ತೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ.[೨೮] ಈ ಮೇಳವು ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಒಟ್ಟು ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷಗಳು ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೦೦ರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಇಂದು ಕಾಣುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದಿದ್ದಾದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕುಮಟಾ ಬಳಿ ದೊರೆತ, ಸದ್ಯ ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಥದ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕುಂದಾಪುರ ಉಪ್ಪಿನಕುದ್ರು ಕಾಮತ್ ಮನೆತನದ ಗೊಂಬೆಯಾಟಕ್ಕೂ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಖಚಿತ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. (ಶ್ರೀ ಕೆ.ಎಸ್. ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿ). ಪದ್ಯಗಳ ಬಂಧ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ರಚನಾ ವಿಧಾನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಉಗಮ – ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖ ಲಭ್ಯ ಆಧಾರಗಳಿಗೆ, ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ತರ್ಕಿಸಿ ಯಕ್ಷಗಾನವು ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ೧೫೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ೧೪೦೦–೧೬೦೦ರ ಮಧ್ಯೆ ಅದರ ವೇಷ, ಗಾನಗಳು ಇಂದು ಕಾಣುವ ರೂಪದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದುವೆಂದೂ ಊಹಿಸಬಹುದು.

೬

ಯಕ್ಷಗಾನ ಎರಡೂ ತಿಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ೧೯೨೫ರ ವರೆಗಿನ ಅವಧಿ ಒಂದು. ಸುಮಾರು ೧೯೨೫ರಿಂದ ೧೯೫೦ರ ವರೆಗಿನ ಕಾಲ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಈ ಮೂರು ದಶಕಗಳು, ಈ ಮೂರು ಕಾಲ ಖಂಡಗಳು ಯಾಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುವು. ೧೯೨೫ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಚಿತ್ರ, ಗಾನ, ರಂಗತಂತ್ರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪಶೈಲಿ

ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ೧೯೫೦ರ ವರೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಆದರೂ ಅದರ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುವಷ್ಟು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಶೈಲಿ ರೂಪಗಳು ದಿಕ್ಕುಪಾಲಾಗಿ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನತಿಯ ದುರಂತಕ್ಕೊಳಗಾದು ವೆನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ ವಿಚಿತ್ರ ವಿರೋಧಾಭಾಸವೆಂಬಂತೆ ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಶೈಲಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನೂತನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬಿಡದ ನಾವೀನ್ಯಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪ (Form) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನವು ವಿಘಟಿತವಾಗಿ ಅನ್ಯ ಶೈಲಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಂಡ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರೆನಿಸಿದ ಕೆಲವು ಜನ ಕಲಾಕಾರರೂ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಹಾಗಾಗಿ ರೂಪರಚನಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಭೆ, ವೈವಿಧ್ಯ, ಪ್ರಚಾರ, ಪ್ರಸಾರ, ಆರ್ಥಿಕ, ಯಶಸ್ಸು, ಸಾಹಿತ್ಯಾಂಶದ ನಯ -ನಾಜೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತು.

೭

ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರ, ರಂಗವಿಧಾನ, ಸಂಘಟನೆ, ಪಾತ್ರ ಪ್ರಕಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತೆಂಕು, ಬಡಗು ಇವು ಇಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಕವಲುಗಳು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ- ಎರಡು ತಿಟ್ಟುಗಳ ಸಾಮ್ಯ - ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ತೆಂಕು-ಬಡಗು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು, ಹತ್ತಾರು ಮುಖ್ಯ ರಾಗಗಳಂತೂ ಪೂರ್ತಿ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇವೆ. ಪದ್ಯಗಳ ಎತ್ತುಗಡೆ, ನಿಲುಗಡೆ, ಗಮಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ತೆಂಕಣ ಭಾಗವತ ಜಾಗಟೆ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಬಡಗಿನವನು ತಾಳಧಾರಿ. ಬಡಗಣ ಚೆಂಡೆ, ಮದ್ದಳೆ ವಾದ್ಯಗಳು ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವು. ತೆಂಕಣ ವಾದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಝೇಂಕಾರ ಹೆಚ್ಚು. ತೆಂಕಿನ ಚೆಂಡೆ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಪರಿಷ್ಕಾರವಾದ ವೈಭವದ ವಾದ್ಯ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಗೀತ ಸಾಧಿಸಿರುವ ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಿದ್ಧಿ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮಟ್ಟದ್ದು, ತೀವ್ರವೂ ಸಶಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವ ಈ ಸಂಗೀತದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ದಿ. ಬಲಿಪ ನಾರಾಯಣ ಭಾಗವತ, ಮಂಜುನಾಥ ಭಾಗವತ, ನಾರಾಯಣ ಉಪ್ಪೂರರಂತಹ ಭಾಗವತರೂ, ದಿ. ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ನಾಯಕ, ದುರ್ಗಪ್ಪ ಗುಡಿಗಾರ, ದಿ. ಕುದ್ರೆಕುಡ್ಳು ರಾಮ ಭಟ್ಟರಂತಹ ಮದ್ದಲೆವಾದಕರೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತೆಂಕು ತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ವಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬಳಸಿ ಭಾಗವತಿಕೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ.

ಕರಾವಳಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ನೃತ್ಯ ಶೈಲಿ, ನಾಗಮಂಡಲದ ನೃತ್ಯ, ಭೂತದ ಕುಣಿತಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆದದ್ದು. ಖಚಿತವಾದ ಲಯ. ತೀವ್ರವಾದ ದೊಡ್ಡ ಬೀಸು ಇರುವ ಹೆಜ್ಜೆ ಚಲನಗಳಿಂದ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಭ್ರಮಾಲೋಕ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಬಡಗಿನ ಕುಣಿತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ನೃತ್ಯ' ಪ್ರಧಾನ ಲಾಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯದು. ತೆಂಕಣ ನೃತ್ಯ ತಾಂಡವದ ಪ್ರಕೃತಿಯದು; ವೇಷಗಳ ಪ್ರವೇಶ, ಯುದ್ಧ, ಬೇಟೆ, ರಾಕ್ಷಸನ ತೆರೆಕುಣಿತಗಳು, ಜಲಕೇಳಿ, ಮಲ್ಲಯುದ್ಧ ಮುಂತಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕುಣಿತಗಳಿದ್ದು ಪಾತ್ರಾನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ವಾದ್ಯ, ನೃತ್ಯ, ಮಾತು, ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಇದೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಎತ್ತರದ ಕಲಾನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ.

೮

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹಾಸ್ಯಗಾರನ ನೃತ್ಯ, ಹಾಸ್ಯರಸಕ್ಕೆ ನೃತ್ಯದ ಬಳಕೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾದರಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದೆ ಹಾಸ್ಯಗಾರನೆಂಬವನು ಇಡಿಯ ರಾತ್ರಿ ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಕಥಾಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಸ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಗುರ ಮಾತು. ಅಶ್ಲೀಲಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಮಾತಿನ ಮೊನಚು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ವಿಟ್ಲ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಜೋಶಿಯವರಂತಹ ಹಾಸ್ಯಗಾರರು ಪಾತ್ರಚಿತ್ರಣ, ಹಾಸ್ಯದ ವೇಷ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಮಟ್ಟದ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಮಿಜಾರು ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಹಾಸ್ಯಗಾರ ತುಳುಭಾಷೆಯ ಬಣ್ಣವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೂರೆಗೊಂಡ ತುಳು ವಿದೂಷಕರು.

ತೆಂಕುತಿಟ್ಟು ಬಡಗುತಿಟ್ಟುಗಳ ನೃತ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಕ (Suggestive) ರೂಪದ್ದು, ವಿವರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ (Expresive descriptive) ರೂಪದ್ದಲ್ಲ, ಅಭಿನಯ ಮಿತವಾದದ್ದು. ಕೆಲವೊಂದು ಕೈಕರಣಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಚಲನಗಳು ಮತ್ತು ನೃತ್ಯಗಳಿಂದ ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುವಂತಹುದು. ಆದರೆ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ತಿಟ್ಟಿನ ನೃತ್ಯ ನಿಧಾನವಾದ ಲಯದಿಂದ, ವಿವರವಾಗಿ ಪದ್ಯವನ್ನು ಪದಾಭಿನಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೃತ್ಯ, ಹಿಮ್ಮೇಳ ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ಪದ್ಧತಿ ಅಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಕಲಾವಿದರ ನೃತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಇದೀಗ ಬಡಗು-ತೆಂಕು ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ

ಕಲಾವಿದನೂ ಪದ-ಪದ್ಯ ಅಭಿನಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಡಗು ತಿಟ್ಟಿನ ಮೇಳಗಳ ಇತ್ತೀಚಿನ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಕಲಾವಿದರ ಪಾತ್ರ ಬಹುಮುಖ್ಯ. ಕೆರೆಮನೆ ಬಂಧುಗಳು, ಚಿಟ್ಟಾಣಿ ರಾಮಚಂದ್ರ ಹೆಗ್ಡೆ ಮುಂತಾದ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ನೃತ್ಯಾಭಿನಯಗಳಿಂದಲೂ ಕಡತೋಕರಂತಹ ಭಾಗವತರು ಭಾಗವತಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಹೊಸಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿದ್ದಾರೆ.

ತೆಂಕಣ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಕಿರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳೊಂದಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು, ಗಿರ್ಕಿ ಅಥವಾ ಧೀಗಣ, ಹೆಚ್ಚು ಬೀಸು (reach) ಇರುವ ಚಲನಗಳು ಇವೆ. ಬಡಗಿನ ನೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಾಲಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚು, ತೆಂಕಣ ರಾಜವೇಷ, ಬಣ್ಣ ವೇಷಗಳ ಪ್ರವೇಶ ವೀರರಸದ ಕುಣಿತ ಇವೆಲ್ಲ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲಾಸೃಷ್ಟಿಗಳು.

ಯಕ್ಷಗಾನಗಳ ವೇಷಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಟಿಯಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಶೈಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಕಲಾತಜ್ಞರು. ಬಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣಗಳು ಕಪ್ಪು, ಕೆಂಪು, ಹಸುರು, ಹಳದಿ, ಬಿಳಿ - ಈ ಐದು. ದಗಲೆ, ಶಲ್ಲೆ, ಹೆಗಲವಲ್ಲಿ, ಕಸೆ, ಚಲ್ಲಣ, ಕಾಲುಚೀಲ ಇವಿಷ್ಟು ವೇಷದ ಜವುಳಿ, ಸೊಂಟದ ಸುತ್ತುಕಟ್ಟು, ಬಾಲಮುಂಡು ತೆಂಕಣ ವೇಷಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ಕಿರೀಟ, ಪಗಡಿ, ಮುಂಡಾಸು, ಕೊರಳಹಾರ, ಅಡ್ಡಿಗೆ, ಬಾಪುರಿ, ಭೂಜಕಿರೀಟ, ತೋಳ್ಕಟ್ಟು, ಕೈಕಟ್ಟು, ಪದಕ, ಕರ್ಣಪತ್ರ, ಕೆನ್ನೆಪೂ, ಚನ್ನೆಪೂ, ಮಾರುಮಾಲೆ, ಕೇದಗೆ ಮುಂದಲೆ, ಕಾಲ್ಚೆಂಡು, ಕಾಲ್ಮುಳ್ಳು, ಕಾಲಕಡಗ, ಗೆಜ್ಜೆ- ಇವು ಭೂಷಣ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು. ಇವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಗುರವಾದ ಮರದಿಂದ ಕೆತ್ತಿ ಹಳದಿ, ಬಿಳಿಬಣ್ಣಗಳ ಬೇಗಡೆ ಅಂಟಿಸಿ ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೀಗ ಮಣಿಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಮಣಿ ಸಾಮಾನಿನ ಬಳಕೆ ತೆಂಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು, ಬಡಗುತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'X' ಆಕೃತಿಯ ಎದೆಪದಕ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಉಳಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಉರುಟಾದ ಪದಕಗಳನ್ನು ಬಳಸುವರು. ಬಣ್ಣದ ವೇಷಗಳಿಗೆ, ಹೆಣ್ಣುಬಣ್ಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಿರೀಟಗಳಿವೆ. ಬಣ್ಣದ ಕಿರೀಟಕ್ಕೆ ಕೇಶಭಾರ ತಟ್ಟಿ (ತಡ್ಪೆಕಿರೀಟ) ಎಂಬ ಬಟ್ಟಲು ಕಿರೀಟವಿದೆ. ಭೀಮನಿಗೆ ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಭೀಮನ ಕಿರೀಟ'ವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಿರೀಟವೇ ಇದ್ದು ಬಡಗಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಡಾಸು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹನುಮಂತನಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಿರೀಟ ಇದೆ. 'ರಾಜ' ವೇಷಗಳಿಗೆ ಕಿರೀಟ, ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಮುಂಡಾಸು, ಪಗಡಿಗಳಿವೆ. ಕೋಲು ಕಿರೀಟ, ಬಣ್ಣದ ಕಿರೀಟ ಎಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗ. ಕಿರಾತ ವೇಷಕ್ಕೆ ಓರೆ ಪಗಡಿ, ಬಡಗಿನಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ, ಹುಲ್ಲಿನ ಅಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಲಾಡಿಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಪಗಡಿ ಮುಂಡಾಸುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಟ್ಟ ಕಿರೀಟದಂತೆಯೇ ಇವೆ. ತೆಂಕಣದಲ್ಲಿ ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಕೇದಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಬಳಕೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇಲ್ಲ.

ಮುಖ ವರ್ಣಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬಿಳಿ, ಕೆಂಪು, ಹಸಿರು, ಕಪ್ಪು, ಇವು ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ಬಣ್ಣಗಳು. ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ರಾಕ್ಷಸ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನುಳಿದು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಂಗಾರಕ ಅಕ್ಷತೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ 'U' ಆಕಾರದ ನಾಮ. ಕಣ್ಣಿನ ಬದಿಗೆ, ಗದ್ದಕ್ಕೆ ಮುದ್ರೆಗಳು. ಈ ನಾಮ ಮತ್ತು ಮುದ್ರೆಗಳು ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವದ ಖಚಿತ ಸಂಕೇತಗಳು. ನಾಮಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಗೀರು, ಮುತ್ತೇರಿ, ಓಂಕಾರ, ಪದ್ಮ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಬಳಸಿ ಮುಖಾಲಂಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಆತಿಕಾಯನಂತಹ ಅರ್ಧರಾಕ್ಷಸ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷ, ಇಂದ್ರಜಿತು, ಕೌಂಡ್ಲಿಕ, ವೀರವರ್ಮ - ಮುಂತಾದ ಕಿರೀಟದ ವೇಷಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಗಳಿವೆ. ವಾಲಿ, ಸುಗ್ರೀವರು ಬಣ್ಣದ ವೇಷಗಳು. ಬಣ್ಣದ ವೇಷಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ ಹಿಟ್ಟು ಸುಣ್ಣಗಳನ್ನು ಕಲಸಿದ ಚುಟ್ಟಿ (ಮುಳ್ಳಿನ ಸಾಲು) ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚುಟ್ಟಿಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಕಾಟು ಬಣ್ಣ, ರಾಜಬಣ್ಣ, ಹೆಣ್ಣುಬಣ್ಣ ಎಂದು ಬಣ್ಣದ ವೇಷದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಚುಟ್ಟಿಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ, ಹತ್ತಿ ಉಂಡೆಗಳಿಂದ ಭಯಂಕರವಾದ ಒಂದು ಮುಖವಾಡದಂತೆ ಕಾಣುವ ಬಣ್ಣದ ವೇಷ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಸೃಷ್ಟಿ. 'ರಾಕ್ಷಸ'ನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆ ಅಸಂಭವವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ, ಚುಟ್ಟಿಗಳು, ನಾಮಗಳು, ಮುದ್ರೆಗಳ ವಿವರ ಇದರಲ್ಲಿ ತೆಂಕಣ ತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ವೈವಿಧ್ಯ, ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಡಗಣ ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ ತೀರ ಸರಳ. ತೆಂಕಣ ವೇಷವರ್ಣಿಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ ತೋರಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತೆಂಕಿನ ವೇಷಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವು. ಕಿರೀಟ, ಮುಖವರ್ಣಿಕೆ, ಆಭರಣ, ಜವುಳಿ, ಎಲ್ಲವೂ ದೊಡ್ಡವು. ಒಳಗಿಂದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಸಿ ವೇಷವನ್ನು ದಪ್ಪನಾಗಿಸುವ ಕ್ರಮ ತೆಂಕಣ ಪದ್ಧತಿ. ಬಡಗಿನ ವೇಷಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಣ್ಣದ ವೇಷ ಸೊಂಟಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳಗೆ ಬಡಕಲಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ತೆಂಕಣ ವೇಷಗಳು ಬಾಲ ಮುಂಡುವೇಷಕ್ಕೆ ಭವ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಶೋಭೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ತೆಂಕು-ಬಡಗುಗಳ ಕುಣಿತಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವೇಷವಿಧಾನದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಾರಣ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷಸಾಮಗ್ರಿ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮರ, ಬಣ್ಣ, ಚಿಪ್ಪು, ಕೈ ಮಗ್ಗದ ಬಟ್ಟೆಗಳಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಮರದ ಹುಡಿಗಳು, ಕಲ್ಲಿನ ಹುಡಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲ ವೇಷಧಾರಿಗಳೂ ಸ್ವಂತ ಮೇಕಪ್ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಣ್ಣದ ವೇಷಕ್ಕಂತೂ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ನಾಲ್ಕೈದು ಗಂಟೆಗಳು ಬೇಕು.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿದಿನ ರಂಗದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗುವ ಆಶುನಾಟಕ. ಭಾಗವತನೆಂಬ ಸೂತ್ರಧಾರ ಹಾಡುಗಾರನು ಹಾಡುವ ಹಾಡು, ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಲಯಗಳು ವೇಷಧಾರಿಗಳ ರಂಗ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಪದ್ಯದ ಕುಣಿತ ಮುಗಿಸಿ ಪದ್ಯವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಪಾತ್ರಧಾರಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪದ್ಯ ಕೇವಲ ಸ್ಥೂಲ ರೂಪರೇಷೆ. ಅದರೊಳಗೆ ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನು ತುಂಬಿಸಬಹುದು. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆ, ಭಾವಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳ ಕಲ್ಪನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಂದ ದಿನದಿನ ಹೊಸತಾಗುವ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರ.[೨೯] ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅದ್ಭುತ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾತುಗಾರರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ, ನಾಟಕಕಾರ, ವಿಮರ್ಶಕರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಾರನಿಗಿರುವ ಅಸೀಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದಾಗಿ, ಒಂದೇ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ಬದಲಾದಾಗ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ಬದಲಾದಾಗ ವಿಭಿನ್ನರೂಪದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಟ್ಟುವ ಅಂಶ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯೇ. ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆಟಕ್ಕೆ ಜೀವ ತುಂಬುವ ಪ್ರಚಂಡ ಕಲಾವಿದರಿದ್ದಾರೆ. ಪೀಠಿಕೆ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥ, ಸಂವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಭಾವಕ್ಕೆ, ವಾದಗಳ ಖಂಡನೆ ಮಂಡನೆಗಳಿಗೆ, ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಾಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತೃತ ಪುರಾಣಜ್ಞಾನವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ಲೋಕಪರಿಶೀಲನ, ಭಾವಸಂಪತ್ತು, ಸಶಕ್ತಕಂಠ, ಪ್ರಸಂಗಜ್ಞಾನ ವಾದಸಂವಾದಗಳ ಜಾಣ್ಮೆ, ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡೆಯುವ ಜಾಣ್ಮೆ, ಹಾಸ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವೆಲ್ಲ ಇರಬೇಕು. ಇದಿರಾಳಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು.

ಶೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ, ಮಲ್ಪೆ ಸಾಮಗ ಸೋದರರು, ಕೆರೆಮನೆ ಸೋದರರು, ಕುಂಬಳೆ ಸುಂದರರಾವ್, ಕೋಳ್ಯೂರು ರಾಮಚಂದ್ರರಂತಹ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಾರರು ಆಟದ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಗೆ ಪರಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು, ನಾಜೂಕನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಶೇಣಿ ಅವರ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಂತೂ ಸರ್ವಾಂಗಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ನಿತ್ಯ ನವೀನಕಲ್ಪನೆ, ವಿಮರ್ಶೆ, ವಾದ ವೈಖರಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಹಾನ್ ಕಲಾ ನಿರ್ಮಿತಿ. ಪಡುವಲಪಾಯದ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ, ಶಿಷ್ಟ– ಜಾನಪದಗಳ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಪಾಕವಾಗಿದ್ದು, ಇದಕ್ಕೆ ಕರಾವಳಿಯ ಭಾಷೆಯೇ ಸ್ವಭಾವತಃ ಗ್ರಾಂಥಿಕಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೆಳೆದ ಆಡು ಭಾಷೆ ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲೂ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಲಾಪ್ರಕಾರವಾದ ತಾಳಮದ್ದಲೆ – (ಜಾಗರ) ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಹ ದೀರ್ಘವಾದ ಇತಿಹಾಸವುಳ್ಳದ್ದು (೧೫೫೬ ರ ಬಳ್ಳಾರಿ ಸೋಮ ಸಮುದ್ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ಕಾರಂತರ 'ಬಯಲಾಟ') ತಾಳಮದ್ದಲೆ ವೇಷ, ಕುಣಿತವಿಲ್ಲದ ಯಕ್ಷಗಾನ, ಹಾಡು ಮತ್ತು ಮಾತು ಮಾತ್ರ. ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ದೈನಂದಿನ ಉಡುಪಿನಲ್ಲೇ ಇದ್ದು, ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಅನುಭವಮಂಟಪ, ಪುರಾಣಲೋಕ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮಾಣಿಕ್ಯ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿ ಜರಗುವ ಮಾತಿನ ಚಕಮಕಿ, ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿ, ಉತ್ಕಟರಸಾವಿಷ್ಕಾರ ಅನನ್ಯ. ಬರಿಯ ಹಾಡು–ಮಾಡು ಸಾವಿರಾರು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ರಂಜಿಸುವುದು ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು.[೩೦] ಕರಾವಳಿ ಮಲೆನಾಡು ಸೇರಿ ನೂರೆಪ್ಪತ್ತೈದಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಸಂಘಗಳಿವೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಅಂದಾಜು ಲೆಕ್ಕ.

ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ವೇಷಧಾರಿಗಳೂ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವರಾದರೂ, ಅದೂ ಇಂದಿಗೂ ಹವ್ಯಾಸಿ ಕಲೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಟಿಕೇಟು ಇಟ್ಟು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳೂ ಜರಗುತ್ತವೆ, ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆ ನೀಡುವ ಕಲಾನುಭವ, ಅದರ ಕಲಾವಿದನಿಗಿರಬೇಕಾದ ವಿದ್ವತ್ತು, ಕಲಾಪ್ರಾವಿಷ್ಯ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಎತ್ತರದವು. ಬಯಲಾಟ, ತಾಳಮದ್ದಳೆಗಳ ಅರ್ಥಗಾರಿಕೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭ್ಯಾಸ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಆಗ ಸದ್ಯೋಜಾತ, ಸದ್ಯೋನಷ್ಟವಾದ ಈ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಉಚ್ಚಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ.

೬

ತೆಂಕು–ಬಡಗು (ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಸೇರಿ) ತಿಟ್ಟುಗಳು ಕವಲಾಗಿ ಸಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆದು, ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಕೆಲಮಟ್ಟಿನ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬಡಗಣ ವೇಷಧಾರಿಗಳೂ, ಭಾಗವತರೂ ತೆಂಕಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡಿದ್ದೂ, ತೆಂಕುಬಡಗು ತಿಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ರಂಗದಲ್ಲಿ ತಂದು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದೂ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಚಾರ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ತೆಂಕು ತಿಟ್ಟು ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು, ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಬಡಗಿನ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆ. ತೆಂಕಿನ ಗಿರ್ಕಿಯಂತಹ ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಬಡಗಿನಲ್ಲೂ ಈಗ ಕಾಣಬಹುದು. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಕಲಾವಿದರು ತಂದ ಚಿತ್ರ ಅಭಿನಯವಂತೂ ಬಡಗು ತೆಂಕು ಎರಡು ತಿಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ತೆಂಕು–ಬಡಗು ಎರಡೂ ತಂಡಗಳುಳ್ಳ ಒಂದು ಮೇಳವೂ ಕೆಲಕಾಲ ನಡೆದಿತ್ತು. (ಪೊಳಲಿ ರಾಜರಾಜೇಶ್ವರಿ ಮೇಳ : ಸಂಚಾಲಕ ಕೆ. ವಿಠಲ ಶೆಟ್ಟಿ)

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನ

ಪ್ರತಿಭಾವಂತರೂ ಸಮರ್ಥರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಿಮ್ಮೇಳ-ಮುಮ್ಮೇಳ ಎರಡಲ್ಲೂ ನಿಷ್ಣಾತರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅನುಭವದ ಲಾಭ ದೊರೆತು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಈ ಪರ್ವ ಪುನರ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರ್ವವೂ ಆಗಬೇಕು.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕಲಾವಿದನ ಬದುಕು ಬಹಳ ಶ್ರಮದಾಯಕ. ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂರು ದಿನ, ಇಡಿ ರಾತ್ರಿಯ ಆಟಗಳು, ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಸಂಚಾರ, ಸಂಸಾರದಿಂದ ದೂರ, ಆರೋಗ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಸಂಬಳಗಳು ಇನ್ನೂ ತೃಪ್ತಿಕರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಇದೊಂದು most living fantacy. ಆದುದರಿಂದ ಕಲಾವಿದನ ಸ್ವಂತ ಗೀಳು ಅವನ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿ. ಕಲಾವಿದನ ಸ್ಥಿತಿ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಬೇಕಾದುದು ಕಲೆಯ ಉಳಿವಿಗೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯ. ಗುಣ ಗಾತ್ರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಇನ್ನೂ ಕೂಡ ಪ್ರಚಾರ ಪ್ರಸಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರ ಸತ್ಯ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ 'ಓಹೋ, ಆಹಾ' ಎಂಬ ಅಚ್ಚರಿ. ಬೆರಗಿನ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾಗಲಿ, ಜಾನಪದದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎಂಬ ಸರಳ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ ಸಾಲದು. ಆದರ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಮೆಚ್ಚುವ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯ.

ಕರ್ನಾಟಕವು ಸಹ್ಯಾದ್ರಿಯನ್ನು, ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರನ್ನು ಪಡೆದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಭಾಗ್ಯಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ ನಿಜ, ಆ ಎಲ್ಲದರ ಕಲಶವಾಗಿರುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಿಧಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಮರಣೆಯ ಶ್ರೀಗಂಧ.

ಸಂದರ್ಭಸೂಚಿ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. 'ಪಡುವಲಯಪಾಯ' ಎಂಬ ಪದವು, ಮೂಡಲಪಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆ. ಕರಾವಳಿಯ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಪಕ, ಸ್ಥೂಲ, ವಿಭಾಗ ಸೂಚನೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಿದು.

೨. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ : ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ: ದ್ವಿ. ಮು. ೧೯೬೩, ಪುಟ. ೪೨ 'ಯಕ್ಷೌಘಗೀತಮಪಿಗಾನಶ್ಶೈಲಿಂ' ಎಂಬ, ಗೋವಿಂದ ದೀಕ್ಷಿತ ಕೃತ 'ಸಂಗೀತಸುಧಾ' ಗ್ರಂಥದ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದರ ಜತೆಗೆ ಬಂದಿದೆ.

೩. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ: ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ, ಮಂಗಳೂರು: ೧೯೪೫, ಪುಟ ೩೨

೪. ಕಾರಂತರ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ : ಪುಟ ೮೨

೫. ಭೀಮರಾವ್ ಚಿಟಗುಪ್ಪಿ : ಯಕ್ಷಗಾನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ದಣ ಮಹಾಕವಿ, ಮುದ್ದಣ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ಮುಂಬಯಿ ೧೯೭೦, ಪುಟ ೩೨-೩೩

೬. ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರ ಲೇಖನ, ರಾಷ್ಟ್ರಮತ ಮಂಗಳೂರು ವಿಶೇಷಾಂಕ ೧೯೬೧

೭. ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಟನೆ, ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಲೇಖನ, ಪುಟ

೮. ತ್ರಿವೇಣಿ, ಮದರಾಸು ಸಂ. ೭, ಸಂಚಿಕೆ ೨, ೧೯೩೮ ಡಾ| ವಿ. ರಾಘವನ್ ರವರ ಲೇಖನ.

೯. ಬಾಸಿಗ : ದಕ್ಷಿಣ ಜಿಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ಕಾರ್ಕಳ, ೧೯೬೮ - ಇದರ ಸ್ಮೃತಿಸಂಪುಟ. ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರ ಲೇಖನ - ಯಕ್ಷಗಾನ ತೆಂಕಮಟ್ಟು.

೧೦. ರಂಗವೈಖರಿ, ಮಾಂಬಾಡಿ ನಾರಾಯಣ ಭಾಗವತ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ ೧೯೮೧ ಅಭಿನಂದನ ಸಮಿತಿ ಕರೋಪಾಡಿ ದ.ಕ. ಪ್ರಕಾಶಿತ, ಕುಕ್ಕಿಲರ ಲೇಖನ ಆಂಧ್ರ ಯಕ್ಷಗಾನ ತುಲನಾತ್ಮಕ ವಿವೇಚನೆ - ಪುಟ ೧೫೫-೧೫೭

೧೧. ಅದೇ

೧೨. ಅದೇ

೧೩. ಅದೇ

೧೪. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು : ಕುಕ್ಕಿಲ ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ: ಕ.ಅ.ಸಂ.ಮೈಸೂರು ೧೯೭೫ ಪೀಠಿಕೆ ಪುಟ XII

೧೫. ಶ್ರೀ ಗೌರೀಶ ಕ್ಯಾಕಿಣಿ ಅವರು ಹೊನ್ನಾವರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ಸಂದರ್ಭ

೧೬. ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಕರಂದ, ಪೊಳಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಸ್ಮಾರಕ ಸಮಿತಿ, ಮಂಗಳೂರು ೧೯೮೦ ಗೌರೀಶ ಕ್ಯಾಕಿಣಿ ಅವರ ಲೇಖನ.

೧೭. ಯಕ್ಷಾಂಜಲಿ: ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಜನಾರ್ದನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾ ಮಂಡಲಿ ಅಂಬಲಪಾಡಿ ೧೯೮೩ ಬನ್ನಂಜೆ ಗೋವಿಂದಾಚಾರ್ಯರ ಲೇಖನ. ಪು. ೭೧-೭೩

೧೮. ಕಾರಂತರ ಬಯಲಾಟ : ಉಪರೋಕ್ತ, ಪು. ೪೨-೪೮

೧೯. ದ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ: ಡಿ.ಕೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈ.ವಿ.ವಿ. ೧೯೮೦, ಪುಟ ೧೭

೨೦A ಎಂ. ಮುಕುಂದ ಪ್ರಭು, ತಾಯಿನುಡಿ ಮುಂಬಯಿ, ಆಗೋಸ್ತು ೧೯೭೯ ಪುಟ.

೨೦B. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬನ್ನಂಜೆ ಅವರ ಲೇಖನ

೨೧. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೆ.

೨೨. ಕಾರಂತರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಕಾಲ : ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ, ಉಪರೋಕ್ತ

೨೩. ಮೂಡಲಪಾಯ: ಬಿದಿರೆಯಮ್ಮ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಂಡಳಿಯ ಸಂಚಿಕೆ, ಕೊನೆಹಳ್ಳಿ ತಿಪಟೂರು ೧೯೮೧ ಪುಟ ೪೧

೨೪. ಕಾಸರಗೋಡು ಕೂಡ್ಲು ಶ್ರೀ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನ, ಪೊಳಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಸ್ಮಾರಕ ಸಮಿತಿ. ೧೯೮೦.

೨೫. ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಕರಂದ

೨೬. ಅದೇ ಪರಿಶಿಷ್ಟ

೨೭. ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬನ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು : ಕುಕ್ಕಿಲ : ಉಪರೋಕ್ತ

೨೮. ಯಕ್ಷಗಾನ ಚರಿತ್ರೆ, ಮುಂಬಯಿ, ಉಪರೋಕ್ತ, ಡಾ| ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರರ ಲೇಖನ

೨೯. ಅರ್ಥಗಾರಿಕೆಗೆ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : ಅರ್ಥಗಾರಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸಮೀಕ್ಷೆ. ಪೊಳಲಿ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಸಮಿತಿ, ಮಂಗಳೂರು - ೧೯೮೧

೩೦. ನೋಡಿ : ಇದೇ ಲೇಖನ 'ಜಾಗರ' ಪ್ರಬಂಧ ಸಂಕಲನ, ಸುಮನಸಾ ವಿಚಾರ ವೇದಿಕೆ, ಚೊಕ್ಕಾಡಿ ೧೯೮೪

೩೧. ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತ ಕಥಾ ಮಂಜರಿ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ೧೯೭೪ ಮುನ್ನುಡಿ ಪು. ೨೫

ಕರ್ನಾಟಕ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಡಾ. ಡಿ.ಕೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ

ಕರ್ನಾಟಕ-ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ನಾಡು. ಸಂಪದ್ಭರಿತವಾದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ. ಕಣ್ಮನಗಳನ್ನು ತಣಿಸುವ ತಮ್ಮ ಅಂದಗಾರಿಕೆಯಿಂದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೊಬಗಿನಿಂದ ಅವು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹಳ್ಳಿಗರ ಪಾಲಿಗೆ ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಯ ಸಾಧನಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ತಿದ್ದಿ, ತೀಡಿ, ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಜ್ಞಾನ ತುಂಬುವ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರವೂ ಇಂತಹವುಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾಟಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅವರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಎಚ್ಚರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸರಾಗವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುವು. ನಮ್ಮವರಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಪುರಾಣ, ಪುಣ್ಯ-ಕತೆಗಳ ಸಂಚಯ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಆದದ್ದು ಈ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಜನಪದ ಕತೆಗಳೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ. ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ಕಲೆಯಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇತರ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಮಕ್ಕಳಿಂದ ದೊಡ್ಡವರವರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಪರಿಣಾಮ-ಪ್ರಭಾವಗಳು ಹಲವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದುವು.[೧] ಇವು ಗ್ರಾಮ್ಯಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಳಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಕುಸುಮಗಳು. ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ಮೆರೆದಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವ ಗಿಡಗಳಂತೆ ಶಿಷ್ಟರು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿರಲೂ ಸಾಕು. ಹಾಗೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂಧಿಸಿರಲೂ ಸಾಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ಆಯಾ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತ ಬಂದವೆನ್ನಬಹುದು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಜೀವಂತ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಬಯಲಾಟದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಈಗ ಸಿಗುವ ಆಧಾರ ಅದರ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಈ ಎರಡು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಅಳೆದು, ಸುರಿದು ನೋಡಿದರೂ ಅದರ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ-ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ನಾಟಕ. ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರ

ಆಭರಣಗಳಂತೆ ಅಲಂಕರಿಸಿದುವುಗಳು. ಅವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಕಲಾಕೌಶಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಇಂತಹುದೇ ಪಾತ್ರ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟು ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವುದು ಆಯಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ವಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಹೊಂದಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜ, ರಾಕ್ಷಸ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನುಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು, ಋಷಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸೀತೆ, ದ್ರೌಪದಿಯಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಹನುಮನಾಯಕನ ವೇಷ ಹಾಸ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಷ್ಟು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಡಲ ಪಾಯದಲ್ಲಿ ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿಗೂ-ಬಡಗುತಿಟ್ಟಿಗೂ ಅಂತರವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪದ್ಭರಿತವಾದವುಗಳು ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ವಾದ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ ತನ್ನ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ, ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದುದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚೇನನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕಿರಿದರಲ್ಲಿಯೇ ಹಿರಿದನ್ನು ತೋರುವ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಡಲಪಾಯ ಮತ್ತು ಪಡುವಲ ಪಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮೂಡಲ ಪಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ವಾದ್ಯಗಳೆಂದರೆ ತಾಳ, ಮದ್ದಲೆ, ಮುಖವೀಣೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಅನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇವಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಇಡೀ ಮೇಳ ಅದ್ಭುತ ಮೆರುಗನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಡುವಲಪಾಯದ ಬಡಗುತಿಟ್ಟಿನವರು ತಾಳ, ಮದ್ದಲೆ, ಚಂಡೆ ಮತ್ತು ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ, ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನವರು ತಾಳಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಜಾಗಟೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇವಿಷ್ಟು ಹೊರತಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಾದ್ಯವಿಶೇಷಗಳ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲವಾದರೂ, ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ 'ಜಾಗಟೆ'ಯ ಬಳಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಡಕು ಧ್ವನಿ ಇದ್ದರೂ, ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಗೀತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವಾದ್ಯಗಳು ತಕ್ಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಅವು ಒಳಗೊಂಡು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮೂಡಲಪಾಯ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ-ಅಲ್ಲಿನ 'ಮೇಳ', ಭಾಗವತರ ಜೊತೆ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಸೇರಿ ಹಾಡುವ ಹಿಮ್ಮೇಳ, ಮಾಡುವ ಆಲಾಪನೆ ಮೂಡಲಪಾಯದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೆರುಗನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಗಾನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ-ಪಡುವಲಪಾಯ, ಮೂಡಲಪಾಯಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪಡುವಲಪಾಯದ ಕುಣಿತ ಮೂಡಲಪಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ನವುರಾದುದು- ರಾಕ್ಷಸಪಾತ್ರ-ಸೌಮ್ಯಪಾತ್ರಗಳ ಕುಣಿತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು ಪಾಯಗಳಿಗೂ ಅಂತರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಲಗೆ ಮುರಿಯುವವರೆಗೂ ಕುಣಿಯುವಷ್ಟು ಬಿರುಸು ಮೂಡಲಪಾಯದ್ದಾದರೆ, ಭರತನಾಟ್ಯದಂತೆ ಅಭಿನಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತೋರಿಬಿಡುವುದು ಪಡುವಲಪಾಯದ ವೈಖರಿ, ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳ ಕುಣಿತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಲಪಾಯ ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹನುಮನಾಯಕನ ಕುಣಿತಕ್ಕಂತೂ ಯಾವ ಲಂಗು-ಲಗಾಮೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಚೇಷ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೋರಲು ಅವನಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದುದು. ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕಂಬಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಕಾದಿರಿಸಿದ ಸ್ಥಳವೇ ರಂಗಸ್ಥಳ. ಒಂದು ಕಡೆ ಮಾತ್ರ ಮುಚ್ಚಿದ್ದು ಇನ್ನುಳಿದ ಮೂರು ಕಡೆಯೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಕುಳಿತು ನೋಡುವಂತೆ ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿದೆ. ಮುಂಭಾಗವನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ಕಡೆಯೂ ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕುಳಿತು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ದೀಪದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ 'ಇಲಾಲ್' ಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಈಗ ಆಧುನಿಕ ದೀಪ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ.

ರಾತ್ರಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಗಂಟೆಗೆ ಆರಂಭವಾದರೆ ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ಸುಮಾರು ಆರು ಗಂಟೆಯವರೆಗೆ ಬಿಡುವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವ ಕಲೆ-ಯಕ್ಷಗಾನ. ಎಂಟು ಗಂಟೆಗಳ ಕಾಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುವ ಈ ಕಲೆ ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧರನ್ನಾಗಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಇಂತಹ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ನೆರವಾದದ್ದು ಅದು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರುವಂತೆಯೂ ಅದರ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನವನ್ನೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಲೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯನ್ನು, ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು

ಬರುವ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಟ ಆರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಬಣ್ಣದ ಮನೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗುವ ಇದರ ರಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಆಟ ಕೈಬಿಡುವವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಭಾಗವತರು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ಅಥವಾ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಳ, ಸೌಮ್ಯಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ರೀತಿ, ರಾಕ್ಷಸಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗಮನದ ಬಗೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಕ್ರಮ ಇವೆಲ್ಲಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಮೂಡಲಪಾಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು ಮತ್ತು ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ರಂಗದ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಭಾಗವತಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರೆ, ಪಡುವಲಪಾಯದ ಭಾಗವತರು ರಂಗದ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎತ್ತರವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತೇ ಭಾಗವತಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಚಂಡೆ ಬಡಿಯುವವನು ರಂಗದ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದುಗಡೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾನೆ. ರಾಕ್ಷಸ ಪಾತ್ರಗಳ ಆಗಮನ ಮತ್ತು ನಿರ್ಗಮನ ಪಡುವಲಪಾಯದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ, ಮೂಡಲಪಾಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದ ತಮಟೆಯ ಸದ್ದಿನೊಂದಿಗೆ ಕೈಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಪಂಜನ್ನು ಹಿಡಿದು ಜೋರಾಗಿ ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತ ರಂಗವನ್ನು ಮುಂಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಕ್ಷಸ ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರವೇಶವಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿ ದಾಟಿ ನಿದ್ರೆ ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ನಡುರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪಂಜನ್ನು ಹಿಡಿದು ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತ ಬರುವ ರಾಕ್ಷಸಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ನಿದ್ದೆಯನ್ನೂ ಓಡಿಸುತ್ತ ಅವರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಲ್ಲಿಯೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಬರುವ ಹನುಮನಾಯಕನೂ ತನ್ನ ಹಾಸ್ಯದ ಹೊನಲಿನಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬೇಸರಗೊಳ್ಳದಂತೆ, ಜೀವಂತವಾಗಿ ಆಟದೊಂದಿಗೆ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಆಗತ್ಯ ತಂತ್ರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಆಟ-ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಣಪತಿ, ಶಾರದೆ, ಬಾಲಗೋಪಾಲರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮಂಗಳದೊಡನೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಅದನ್ನುಳಿದು, ಅವೆರಡರ ಮಧ್ಯದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟೇ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ-ಮೂಡಲಪಾಯ, ಪಡುವಲಪಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಘಟ್ಟದ ಕೋರೆ ಮತ್ತು ಕೇಳಿಕೆ-ಇವುಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ- ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿವೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಇದರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು.

'ಘಟ್ಟದ ಕೋರೆ' ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ. ಇತ್ತ ಮೂಡಲಪಾಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅತ್ತ ಪಡುವಲಪಾಯವೂ ಅಲ್ಲದ-ಎರಡನ್ನೂ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಕುಣಿತವನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಕೇಳಿಕೆ' ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆ ಪೂರ್ವಭಾಗ ಹಾಗೂ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ. ತೆಲುಗು ಪ್ರಭಾವವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಡಲಪಾಯವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುವಂಥದು.

'ತಾಳಮದ್ದಲೆ'-ಇಂದಿಗೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ. ಇಲ್ಲಿ ವೇಷವಾಗಲೀ, ಕುಣಿತವಾಗಲೀ, ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆಯಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಗವತರು, ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳೂ ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತು ನಡೆಸುವ ಒಂದು 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಕೂಟ'. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಹಾಡಿ ಕಥಾಸರಣಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದಂತೆ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯೇ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಬಂಡವಾಳ. 'ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬಯಲಾಟವನ್ನು ಹೊರನಡೆಸದಿದ್ದಾಗ ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತು ನಡೆಸುವ ಈ ಯಕ್ಷಗಾನಕೂಟ ಮಾತಿನ ಮೋಜಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ವೇಷಭೂಷಣ, ಕುಣಿತಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನೀಗುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ, ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಇದನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಂಡ್ಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇದ್ದುದಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಈಗ ಅಷ್ಟು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ.

ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ - ಸ್ತ್ರೀ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳೂ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು ಈಚೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಯಕ್ಷಗಾನದ್ದೇ ಮೇಲುಗೈ. ಪಡುವಲಪಾಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಮೂಡಲಪಾಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಕ್ಕಳ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು ಎರಡೂ ಪಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆಯ ಉಳಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ದಿಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳು. ಬೇಟೆಯಾಡಿ, ಪ್ರಾಣಿ ಹಿಡಿದು, ಚರ್ಮ ಸುಲಿದು ಹದಗೊಳಿಸಿ ಗೊಂಬೆ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣಹಚ್ಚಿ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಆಡಿಸುವವರೆಗಿನ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ, ಯಾರನ್ನೂ ಅವರು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರು ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ಆಡುವುದು, ಆಡಿಸುವುದೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆ ಮಾತು ಮರಾಠಿ ಯಾದರೂ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ತಾವು ಸಂಚರಿಸುವ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲಿತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಳಸುವುದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಆದರೂ, ಇತರ ಭಾಷೆಗಳ ಮಿಶ್ರಣವೂ ಅದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವರ್ಗ ದೊಡ್ಡ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಯಾಟದವರು ತೆಲುಗನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಇವರು ತಮ್ಮ ಕಲೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಗಳ ರಚನೆಗೆ ಬಳಸುವ ಚರ್ಮ ಜಿಂಕೆ ಮತ್ತು ಆಡುಗಳದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಿಂಕೆಯ ಚರ್ಮವೇ ಹೆಚ್ಚು ಅನುವಾದುದು. ಹೆಚ್ಚು ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಾಳಿಕೆ ಬರುವುದೂ ಕೂಡ ಅದೇ. ಆದರೆ ಆಂಧ್ರ ಮತ್ತು ಗಡಿನಾಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಎಮ್ಮೆ ಚರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಮವನ್ನು ಬೇಕಾದ ಚಿತ್ರದ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚುವ ಕಲೆ ಕೂಡ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅದೂ ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಕರಗತವಾದ ಕಲೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಕುಸುರಿ ಕೆಲಸದ ಕೌಶಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದೊಂದು ಪಾತ್ರದ ವೇಷಭೂಷಣಗಳೂ ಅಂದವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅವರ ಕಲಾಪ್ರತಿಭೆ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಅಂತಹ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಕುಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ತೋರುವ ಕೈಚಳಕ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ನಿರ್ಜೀವ ಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರದೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವ ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವ ಅವರ ಸಾಧನೆ ಅಪ್ರತಿಮವಾದುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಮಾಯಾಲೋಕವನ್ನೇ ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅದ್ಭುತ ಕಲಾಕೌಶಲವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭವಂತೂ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಸಂದರ್ಭ. ಕತ್ತನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು, ಬಾಣಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದು ಮುಂತಾದವು ನೋಡಿಯೇ ಸವಿಯಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟದವರು ಬಳಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳದ್ದೇ ಆದರೂ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಾಗಲೀ ಶುದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರಣಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅಶ್ಲೀಲದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ತೀರ ಲಘುವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ತಂಡಗಳ ಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಅದು ತೀರ ಗೌಣ. ಇವರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ರಂಜಿಸಲು ಬೇಕಾದ ತಂತ್ರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಇವರು ಬಳಸುವ ವಾದ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮೃದಂಗ, ತಾಳಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗಂಗಳವನ್ನು ಬಳಸಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷ. ಕಂಚಿನ ಗಂಗಳವೊಂದನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬೋರಲು ಹಾಕಿ ಅದರ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೇಣವನ್ನು ಮೆತ್ತಿ, ಹಂಚಿಯ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟು, ಎರಡು ಕೈಗಳಿಂದಲೂ ಉಜ್ಜಿದಾಗ ಅದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ನಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂತಹುದೇ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಾದ್ಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಬುರುಬುರಿ' ಅಥವಾ 'ಪಾವರೆ'ಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜೋಳದ ಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ಅವರೇ ತಯಾರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇವು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದೆ.

ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಗೊಂಬೆಗಳ ಅಳತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಳೆತ್ತರದ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ನಿಂತೇ ಆಡಿಸಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಎತ್ತರವಾದ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಗೊಂಬೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇವುಗಳನ್ನು ಕುಳಿತು ಆಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ತಂತ್ರವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ. ಕುಳಿತು ಆಡಿಸುವ ಚಿಕ್ಕ ಗೊಂಬೆಗಳ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರು ಅಡಿ ಎತ್ತರ ಎಂಟು ಅಡಿಯಷ್ಟು ಚಚೌಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂಭಾಗವನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ಕಡೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟದವರ ಇಡೀ ತಂಡ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂಭಾಗ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೆಳಭಾಗ ಎರಡೂವರೆ ಅಡಿಯಷ್ಟು ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿ ಅಥವಾ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅದರ ಉಳಿದ ಮೂರೂವರೆ ಅಡಿಯಷ್ಟು ಮೇಲ್ಭಾಗ ತೆಳುವಾದ ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕರಿಯ ಬಟ್ಟೆ ಒಳಗೆ ಕುಳಿತಿರುವವರನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಮರೆಮಾಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಬಿಳಿ ಪರದೆ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳಗಡೆಯೇ

ತೂಗಿಬಿಟ್ಟ ದೀಪದ ಬೆಳಕು ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಆ ಗೊಂಬೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಪರದೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತೆರೆಯ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ವರ್ಣಮಯ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈ ಕಲೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಏಕೈಕ ಮನರಂಜನ ಹಾಗೂ ಬೋಧನ ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದ ಈ ಕಲೆಗಳು ಇಂದು ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವಾರು- ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಏರುಪೇರು ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದ ಕೊರತೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ಕಲೆಗಳು ಇಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮತ್ತೆ ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಆಶಾಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿವೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂತಹ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಎಚ್ಚರ-ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆ-ಇವೆಲ್ಲ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿವೆಯೆನ್ನಬಹುದಾದರೂ -ಸಾಲದೆಂಬ ಅತೃಪ್ತಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. It is apparent that even before him there was drama that was given to gramya drama (uncilivzed way) That described elemental passion like anger, jealously, lust, greed...etc. In other words the drama that was their was not `a veda' ie. knowledger gives. It was drama by and for people to whom knoledger was devied.

Adya Rangacharya: Bharatiya Natya Sastra P.5

೨. ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ೧೪೮೦ರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕೃತಿ 'ಕರಿಭಂಟನ ಕಾಳಗ' ಇದನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿ ಕೆಂಪಣ್ಣ ಗೌಡ.ಚ ಈವರೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು.

-ಹ.ಕ. ರಾಜೇಗೌಡ-ಮೂಡಲಪಾಯ, ದಶಮಾನೋತ್ಸವ ನೆನಪಿನ ಸಂಚಿಕೆ ಪು.೩೩.

೩.. ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ : ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ-ಪು. ೩೪.

೧. ಇದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ಹೆಸರಿಸಿದವರು ಡಾ. ಜೀಶಂಪ ಅವರು.

[illegible]

[illegible]

ಅವಕಾಶಗಳಿಲ್ಲ. ಹರಿಜನರು ಬಾರಿಸುವ ಹಲಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದುವರಿದ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಚರ್ಮ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಊದುವುದಾಗಲೀ – ಬಡಿಯುವುದಾಗಲೀ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳವರೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಚರ್ಮವನ್ನು ಹದ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವ 'ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅವಕೃಪೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಹೊಂದುವುದಲ್ಲದೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಕಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಳುವಳಿ ಸಿನಿಮಾ, ಟಿ.ವಿ.ಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳಾಗಿ 'ಪೀಳಿಗೆ ಘರ್ಷಣೆ' ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾದ ಕಲೆಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ನರಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಬಹಳಷ್ಟು ವೃತ್ತಿಗಾಯನ ಪರಂಪರೆಗಳು, ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಲೆಗಳು ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗಿವೆ. ಕರಪಾಲ ಮೇಳದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಚಾರ ಹೆಳವರ ಕಲೆಗೆ, ಗೊರವರ ಕಲೆಗಿಲ್ಲ. ಕರಪಾಲ ಮೇಳಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಜೀವಂತಿಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿಲ್ಲದೇ ಅದರ ಕಲಾವಿದರು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಕುಣಿಸುವ ಕಲೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ನಾಡರು, ಎ.ಎಸ್. ಮೂರ್ತಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಿತರು, ಕಲಿಸಿದರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಅತೀ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿತು. ಇಂದು ಏಕಮುಖವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಯೂ ಇದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಲೆಗಳು ನಶಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರ ಪಡೆದು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಅಳಿದು ಹೋಗುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೋಲಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ಬಯಲಾಟ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಏಕರೂಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ, ಬಯಲಾಟ, ಜನಪದ ಕಲೆಯಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಜಾಗತೀಕರಣ ದಿಂದಾಗಿ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟ್ಟಲು, ಬೀಸಲು, ಉಳುಮೆ ಮಾಡಲು, ಕಳೆ ಕೀಳಲು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಯಂತ್ರಗಳೇ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಬಳಕೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ, ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಸುಗ್ಗಿ ಕುಣಿತ, ಕೋಲಾಟ, ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಆನಂದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸದಾ ಟಿ.ವಿ. ಸೀರಿಯಲ್‌ಗಳ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಮನರಂಜನೆಯ ಭಾಗ್ಯವೇ ಆಗತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಖುಷಿಗಾಗಿ, ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವಕಾಶಗಳೇ ತಪ್ಪಿ ಹೋದಂತಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾಂತ್ರಿಕ ದರ್ಶನಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಾಯಾಲೋಕ ಇಷ್ಟವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವ ಲೋಕ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸರಕುಗಳು ಆ ಮೂಲಕ ಬರುವ ಸಿನಿಮಾ, ದೂರದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮುಂದೆ ಜನ ಕುಳಿತರೆ ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಲೆಗಳು ತಮ್ಮ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಡಿಸ್ಕೋ, ಕ್ಯಾಬರೆ ಬಂದದ್ದರಿಂದ, ಇಂಥ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಜನೆ, ಭೂತಾರಾಧನೆ ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಕಲೆಗಳೂ ಸಹ ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಒಂದು ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನ ನಮಗೆ ನೋಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬದ ಸಂಭ್ರಮ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಏನು? ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿನ ಜನ ಅವನ್ನ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೋರಿಯೋಗ್ರಫಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಟಿಕೇಟ್‌ಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಹಣ ಸಂಪಾದನಾಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಲಾವಿದನ ಸಹಜ ಉಡುಪಿನಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಕಾಸ್ಟೂಮ್ ಹಾಕಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅಸಲೀ ಜೀವನದ ಪರಿಚಯವಾಗದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹಿಂದೆ ಜೀರುಂಡೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಝಗಝಗಿಸುವ ಲೈಟ್ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಉಡುಪು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನ ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಕಂಸಾಳೆ

ನೃತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡರೆ, ಅದು ಆರಾಧನಾ ಕಲೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಕಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡರೆ, ಅದೊಂದು ಹವ್ಯಾಸಿ ಕಲೆ ಎನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಂಟೆಗಟ್ಟಲೇ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವ ಕಂಸಾಳೆ ಆರಾಧನಾ ಕಲೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ ನಗರದವರಿಗೆ ಬರೀ ಕಲೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಸೀಮಿತ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಮರುಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಬರುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲ್ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಜಾಸ್ತಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಗೌರವಗಳಿರುವುದ ರಿಂದಲೇ ಆ ವರ್ಗದ ತರುಣರು ಅವನ್ನ ಅಭ್ಯಸಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜನುಮದ ಜೋಡಿ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ

ಕೋಲುಮಂಡೆ ಜಂಗಮ ದೇವರು
ಗುರುವೇ ಕ್ವಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ ದಯಮಾಡುವರೇ...
ಕ್ವಾರಣ್ಯ ನೀಡವ್ವ ಕೋಡುಗಲ್ಲ ಮಾದೇವನಿಗೆ

ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕಲೆಯಾಗಿ ಕಂಸಾಳೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

'ಜೋಗಿ' ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಎಲ್ಲೋ ಜೋಗಪ್ಪ ನಿನ್ನರಮನೆ....
ಎಲ್ಲೋ ಜೋಗಪ್ಪ ನಿನ್ನ ತಳ ಮನೆ
ಎಲ್ಲೋ ಜೋಗಪ್ಪ ನಿನ್ನ ತಳ ಮನೆ

ಬೇಡುವೆನು ವರವನ್ನು ಕೊಡೆ ತಾಯೆ ಜನುಮವನು
ಕಡೆತನಕ ಮರೆಯಲ್ಲ ಜೋಗೀ
ಕಡೆತನಕ ಮರೆಯಲ್ಲ ಜೋಗೀ

ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯ ನೋಡೋ ಆಸೆಯ
ಹೊತ್ತು ದಿನವೂ ಆ ಸೂರ್ಯ ಬರುತಾನೊ
ಸವಿ ಲಾಲಿಯ ತಾಯಿ ಹೇಳಿಯಾ ಎಂದೂ

ಧರೆಗೆ ಆ ಚಂದ್ರ ಬರುತಾನೊ
ಕಣಿ ಕೇಳದೇನು..... ಕಣಿ ಕೇಳದೇನು ಕೇಳಯ್ಯ ನೀನು
ಈ ತಾಯಿ ಎದೆ ಕೂಗನು
ಈ ತಾಯಿ ಎದೆ ಕೂಗನು

ಅದರ ಲಯ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮೂಲ ಜನಪದ ಕಲೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಅದರ ಲಯ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಂತಾಯಿತು; ಕಲೆ ನಾಶವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಬಲರಾದರು. ಜನಪದರ ಕರಕುಶಲಕಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇದೇ ಗತಿ ಬಂದಿದೆ.

ಮಡಕೆ, ಚಾಪೆ, ಹೊಡಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿನ್ಯಾಸ ಕೊಟ್ಟು ಹೈಟೆಕ್ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ದುಪ್ಪಟ್ಟು ಮಾರಿ ಹಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ತಯಾರಿಸುವವರಿಗೆ ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಅವನ್ನು ನಾವೂ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನವಿದ್ದರೆ, ಹೈಟೆಕ್ ವಸ್ತು ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಮಾನವನ ಕೈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಕಂಡರೆ ಹೈಟೆಕ್ ವಸ್ತು ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಬಳಕೆಯ ಕಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ, ಆರಾಧನಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ, ಟಿ.ವಿ. ಸಭೆ ಸಮಾರಂಭ, ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. (ಜನುಮದ ಜೋಡಿ, ಜೋಗಿ, ಬೇರು) ತನ್ನ ಮೂಲ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಅವನ್ನು ನೋಡುವ ಗತಿಯೆಲ್ಲಾ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಂದೀ ಧ್ವಜ ಕುಣಿತ, ಕಂಸಾಳೆ, ಗೊರವರ ಕುಣಿತ, ಕರಗ, ಮಳೆಯ ನೃತ್ಯ, - ಇವೆಲ್ಲ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಅದರ ಘನತೆಯಿಂದ ವಂಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ, ಒಟ್ಟಾರೆ, ಕಲೆಗೆ ಗೌರವವಿಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇನೆ.

ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದರೂ ಥ್ರಿಲ್ ಇರಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಷ್ಟೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ.ಹಾಗಾಗಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲೆಗಳೆನ್ನಿಸಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ನಂದೀ ಧ್ವಜ, ಕುಣಿತ, ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತ, ತಂಬೂರಿ ಮೇಳ ಇವೆಲ್ಲ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಉದಾರೀಕರಣ, ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಅಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದವು. ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಬಹು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಾದರೂ ಕೊಂಚ ಬೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಭಿಕ್ಷುಕ ಕಲೆಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಕಲೆಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಕರುಣೆಯ ಹರಿತವನ್ನು ತಲುಪಿದವು. ಈಗಂತೂ ಸ್ಥಳೀಯ ವಾತಾವರಣದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಆವು ರಕ್ಷಣಾವಸ್ಥೆಯ ಕಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಹತ್ವದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ ಯಾದರೂ ಭೌತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ.

ಶಿಷ್ಟ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಉಳಿಸಿದಂತೆ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಹಣದಿಂದಲೇ ಬೆಲೆ ಇರುವಾಗ ಕಲಿಯುವವನಿಗೆ ಮಾಸಾಶನ ನೀಡಿದರೆ ಆತನ ಬದುಕು ಸುಧಾರಿಸುತ್ತೆ, ಕಲೆಯೂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಲಿಯುವವನಿಗೂ ಗೌರವ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಉಳಿದ ಕಲೆಗಳಿಗಿಲ್ಲ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿಲ್ಲ, ಸರಕಾರವೂ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಜೀವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕಾಲಾವಧಿ ನಿಗದಿಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾದದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕತ್ತರಿ ಬಿದ್ದಂತಾಯಿತು. ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಜನಪದ ಭಾಷೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವವರಿಗೆ ನಿರಾಶೆಯೂ ಆಯಿತು. ವಿವಾಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸರಳೀಕರಣಗೊಂಡಿವೆಯಾದರೂ ಬಹುಕಾಲ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವ Episode ಒಂದನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒದಗಿ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಲಾ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವವರಿಗೂ, ನೋಡುವವರಿಗೂ, ಹಾಡುವವರಿಗೂ ಆರೋಗ್ಯ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು.

ಅವನ್ನು ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿವುಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಲಾಭ ನಷ್ಟವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ''ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದಾಗ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೆರನಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿರುವಾಗ ಮತ್ತು ಅದು ಒಡೆತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವಾಗ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಹ ಏಕ ರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಷ್ಟೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪು ತಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವುದು, ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ನಮ್ಮ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಸಾಗರದಾಚೆಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಶ್ಲಾಘನೀಯ. ಆದರೆ, ಸಾಂಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ಬಲಾಢ್ಯವಾದ ಪಶ್ಚಿಮವು ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಮೇಲೂ ಒಡೆತನ ಸಾಧಿಸಬಹುದು, ಅದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲೂಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲಾಗುವ ಈ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ ದೇಶ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸದೇ ಇರುವ ದಿನ ಬಂದರೂ ಬರಬಹುದು. ಹೀಗಾದಾಗ ಒಂದು ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನೈಜ ಸಂವೇದನೆ ಹೊರಗೆ- ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತಲುಪಬಹುದು ಆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸಹಜವಾಗುತ್ತ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ''[೩] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಂತೂ ನಿಜ, ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರಿಗೂ ನಮಗೂ ಬಹಳ ಅಂತರವಿದೆ ಹಾಗೆಯೇ ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೂ ಅಂತರವಿದೆ. ಈ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಸಂಘಟನಕಾರ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆಧುನೀಕರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪದತ್ತ ತಿರುಗಿದೆ. ಮಾಹುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಗ್ರಾಮ, ದೇಶದ ಹಿತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಸಂಬಂಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊರ ಬಂತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಿನಿಮಾಗಳೂ ಅದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದವು. ನಂದಾದೀಪ, ಗೌರಿ, ಸತ್ಯ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ, ಬಸವಣ್ಣ ಬಂಗಾರದ ಮನುಷ್ಯ, ಮಹಾಕವಿ ಕಾಳಿದಾಸ-ಈ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಲುಗಾಡಿರಲಿಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಒಪ್ಪಂದವಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇತ್ತು.

ಈಗ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಚೋದನೆ ಇಷ್ಟೆ

'ಬಡಿ ಮಗ ಬಡಿ ಮಗ ಬಡಿ ಮಗ ಬಿಡಬೇಡ ಅವನ್ನ
ಶ್ರೀರಾಂಪುರ ಗಲ್ಲಿಸುತ್ತಾ ಮುಂದಾಕ್ ಬಂದ್ರೆ ಮಚ್ಚ ಎತ್ತು
ಬಿಡಬೇಡ ಅವನ್ನ
ಈ ಭೂಮಿ ಮ್ಯಾಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮ್ಯಾಗೆ ಸಾವೇ ಕಣೋ,
ಈ ಕೈಗೆ ಮಚ್ಚು ಎತ್ತಿದ ಮೇಲೆ ಬದುಕು ಕಣೋ..... (ಜೋಗಿ)

ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಮರುಕಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಗೆಲ್ಲುವುದೆಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂದು ಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನರಳುತ್ತಿವೆ. ಹಣ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಎಂದರೆ ಹಿಂಸೆ. ಇಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾದರೆ ನಗೆ

ಪಾಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಲ ನಾಗಮ್ಮ, ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪನಂಥ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಇವತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅಂಥವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಲಾಗಲೀ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗಲೀ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ 'Culture' ನರಳುತ್ತಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

Culture ನರಳಿದರೆ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಉಳಿಯೋದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಶಿಷ್ಟ ಕಲೆಗಳೇ' ಉಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಇನ್ನು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಗತಿ ಏನು? ತ್ರಿಶೂಲ, ಬಾಣಬಿಲ್ಲು, A.K. 47, ಇವುಗಳದೇ ಪಾರುಪತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥವುಗಳ ಪ್ರಭಾವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಫಲಿತಾಂಶ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಿಲ್ಲ. ಶಿವರಾಮ ಸೇನೆ, ಸಿದ್ಧರಾಮ ಸೇನೆ,ಕನಕ ಸೇನೆ, ವಿಷ್ಣು ಸೇನೆ – ಮುಂತಾದುವು ಸೈನ್ಯಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸೇನೆ ಶುರುವಾದರೆ, ಕಲೆಗೆ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕನಕದಾಸನಂಥವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದತ್ತ ವಾಲಿದರು. ಸೇನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದವರು. ಇವತ್ತು ಮತ್ತೇ ಸೇನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬದುಕು ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ನೆಲೆಗಳಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಲ್ಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವು ಯಾವ ಮಾದರಿಯಾದ್ದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದರೆ, ಬಹುಶಃ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಸೊರಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇಕು. ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಮಾಧ್ಯಮದ ಬಳಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಗಬೇಕು.

ವಿಶ್ವವೇ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಹಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾಹಿತಿಯು ಶರವೇಗದಲ್ಲಿ ತಲುಪಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇರುವಾಗ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಕಾಳಜಿ ಇರುವ ಅಕಾಡೆಮಿಗಳು, ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅಷ್ಟೇ ತ್ವರಿತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾಗಬೇಕು. 'It is Just like Art of living' ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವದ ಜನರೆಲ್ಲರನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಮೋಹನಗೊಳಿಸಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ, ಜಾನಪದಾಸಕ್ತರು ಮುಂದೆ ಬರಬೇಕು. ಸರಕಾರದ ಅನುದಾನಗಳಿಂದ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಅನುದಾನದಿಂದ, ಧನ ಸಹಾಯ ಆಯೋಗಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವೂ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಂದಿನ ಜಾಗತೀಕರಣವೂ ಸಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ, ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ, ತನಗಾಗಿ ತನ್ನಿಂದ, ತನಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ತಲುಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದರ, ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಒಂದು ಶಾಪವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಏನೆಲ್ಲಾ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉದಾ: ಕೊಳಾಯಿಯಿಂದ ಬರುವ ನೀರನ್ನು ಸೇದುವ ತಾಳ್ಮೆ ಯಾರಿಗೆ ಇದ್ದೀತು. ಮಾನವ ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಇತರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಸವಾಲಿನಂತೆ ಜನಪದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕ ನಿಜಕ್ಕೂ ಚತುರನೇ ಸರಿ. ಆತನಿಗೆ ಜನರ ಅಭಿರುಚಿ ಯಾವುದರಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು ತನ್ನ ಚಿತ್ರ ಬಾಕ್ಸ್ ಆಫೀಸಿನಿಂದ ಹಿಟ್ ಆಗಲೀ ಎಂದೇ ಕಲೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆ ಪಕ್ಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಾಂಗಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಬಳಸಿಯೇ ಇದ್ದಾನೆ. ಜನರಿಗೆ ಹೇಗಾದರೂ ತಲುಪಿಸುವ ಕಲೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಂದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ದೇಶ, ನಾಡು, ನುಡಿ, ಕಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮೂಲಕ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಲುಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಕೂಡಲೇ ಫೋನಾಯಿಸುವವರು ಮೊಬೈಲ್‌ಗೆ ಶರಣಾಗುವವರು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಡ್ಡೆ ಏಕೆ? ನಮ್ಮ ಜನಪದರಿಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಅಗತ್ಯ. ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ದುಡಿಯುವವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸಂಘಟಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಂದು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ನಾಯಿ ಕೊಡೆಗಳಂತೆ ಇನ್ನೂ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಯುವ ಪೀಳಿಗೆಯನ್ನು ಕಬಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ **ಜಾನಪದ** ೧೯೭೨, ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ (ಸಂ) ಪ್ರ: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ

೨ **ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಕೋಶ,** ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ (ಸಂ) ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರ: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ

೩ **ಅನ್ವಯ ಪುಟ** – ೧೪–೧೫ (ಸಂ) ಅರವಿಂದ ಚೊಕ್ಕಾಡಿ, ಪ್ರ: ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ನಲ್ಲೂರು, ಕಾರ್ಕಾಳ

ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಶಿಲ್ಪ

ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ

ದ್ರಾವಿಡರ ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಇತಿಹಾಸ ಒಂಭತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ಸುರುವಾದರೂ ಅಂದಿನಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಲಿಖಿತ, ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಟಕ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಾಟಕಗಳಿದ್ದ ಬಗೆಗೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳನೇಕರು ಕಾಳಿದಾಸ, ಭಾಸ, ಭವಭೂತಿಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರು. ಅವರ ನಾಟಕಗಳ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡು, ತಾವು ಅವರಿಗಿಂತ ಇನ್ನೂರು, ನಾನೂರ್ಮಡಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರೆಂದು ಜಂಬ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡವರು. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದೆರಡು ಕಡೆ ನಾಟಕ ಶಾಲೆಗಳಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. ಪಗರಣ, ಬಹುರೂಪದ ಮಾತಿವೆ. ನಾಟ್ಯ, ನಾಟಕ ಪ್ರಯೋಗದ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಲಿಖಿತ ನಾಟಕ ಇಲ್ಲವೆಂದರೇನರ್ಥ?

ಆದರೆ ಯಾವೊಂದು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾಟಕ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇರಳ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಕಾರಣ ಹೀಗಿರಬಹುದು: ದ್ರಾವಿಡರ ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆ ಆರ್ಯರ ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಆರ್ಯರ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಳಿದಾಸಾದಿಗಳ ನಾಟಕಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮವರ ನಾಟಕವೆಂದರೆ ಬಯಲಾಟವೇ. ಬಯಲಾಟದ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಾಗಲಿ, ರಂಗನಿರ್ದೇಶನಗಳಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗೀತೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆ. ಇಂಥ ಕಥೆಯ ಅಭಿನಯವೇ ಬಯಲಾಟ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಕೃಷ್ಣ 'ಕೃಷ್ಣ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ನಮಿಸಿರೊ' ಎಂದು ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ನಟ ಕೇವಲ ಅಭಿನಯ ಚತುರನಾದರೆ ಸಾಲದು; ಅವನು ಅರ್ಥಧಾರಿ ಕೂಡ. 'ಕೃಷ್ಣನ ಬಳಿಗೆ ಭೀಮ ಹೋದನೋ' ಎಂದು ಭಾಗವತ ಕಥೆ ಹಾಡಿದರೆ, ಕೃಷ್ಣ ಭೀಮರಾದವರು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಾದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಂತ ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಸಂಭಾಷಣೆ ಉರು ಹೊಡೆದದ್ದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ನಟ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು, ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಮೈಮರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ರಸಾಸ್ವಾದವನ್ನೇ ಗಮನಿಸುತ್ತ ಕೂತ ಸೂತ್ರಧಾರ (ಇವನೇ ನಿರ್ದೇಶಕ) ಅನಗತ್ಯವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಕಥೆ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇದು ಬಯಲಾಟದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಾಟಕವಾಗಿಸುವ ರೀತಿ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಕಾಳಿದಾಸಾದಿಗಳ ಹಾಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆ, ರಂಗನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನುಳ್ಳ ನಾಟಕವಾದರೆ

ಇವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೇ ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶಾಕುಂತಲ ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತೆಲುಗಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಕೊಂಡಾಗ- ಗೀತೆಗಳ ರೂಪದ ಕಥೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡರು. ಹೀಗ್ಯಾಕೆ ಮಾಡಿದರೆಂದರೆ ಇವರ ನಾಟಕದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕಾಳಿದಾಸಾದಿ ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿತ್ತು ಅದರಿಂದ.

ಬಯಲಾಟದ ಶಿಲ್ಪ

ಬಯಲಾಟದ ಹುಟ್ಟು ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಗ ಆಧಾರಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಮಾತು ಖಾತ್ರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಆರಾಧನೆಯ ಸುರುವಿನಲ್ಲಿ ದೇವರ ಆವಾಹನೆ, ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಸರ್ಜನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆವಾಹನೆ ಒಂದು ಪೂಜೆಯಾದರೆ, ವಿಸರ್ಜನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪೂಜೆ. ಈ ಎರಡು ಪೂಜೆಗಳ ನಡುವಿನ ಕ್ರಿಯಾ ಪರಂಪರೆಯೇ ಆರಾಧನೆ. ಈ ಶಿಲ್ಪ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲೂ ರಿಪೀಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಗಣೇಶಸ್ತುತಿ, ಅಂತ್ಯದ ಮಂಗಳ ಈ ಎರಡು ಪೂಜೆಗಳ ನಡುವಿನ ಕ್ರಿಯಾಪರಂಪರೆಯೇ ಬಯಲಾಟ. ದಾಸರಾಟದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕಡೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ, ಸ್ತುತಿ ಮಾಡಿ, ದೇವರನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ಆಟ ಸುರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಆಟ ಮುಗಿದಾಗ ದೇವರನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಮಂಗಲ ಪಂದ್ಯ ಹಾಡುವುದಿದೆ. ಚೌಕಿಯಿಂದ ಬಾಲಗೋಪಾಲರ ಆಗಮನದಿಂದ ಸುರುವಾಗುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತೆ ಚೌಕಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಾಲಗೋಪಾಲರ ವಿಸರ್ಜನದಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಬಯಲಾಟಗಳ ಶಿಲ್ಪವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. (ಇದೇ ಶಿಲ್ಪ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ನಾಂದಿ, ಭರತ ವಾಕ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ನಾಟಕವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕದ ಮೇಲೆ ಬಯಲಾಟ ಪ್ರಭಾವ ಮಾಡಿರಬಹುದೆಂದೂ ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.)

ಮೇಳ

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಗಳನ್ನುಳಿದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಐದು ಪ್ರಕಾರದ ಬಯಲಾಟಗಳಿವೆ. ದಾಸರಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ, ದೊಡ್ಡಾಟ, ಪಾರಿಜಾತ ಹಾಗೂ ಯಕ್ಷಗಾನ. ಸೂತ್ರಧಾರನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇವುಗಳ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಪಾರಿಜಾತ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಭಾಗವತ ಆಟ ಮುಗಿಯುವ ತನಕ ಕಥೆಗಾರಿಕೆ ಮಾಡುವುದಿದೆ. ಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡುವವನು, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವವನು, ರಂಗದ ಮೇಲೆ ತರಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ, ಆದರೆ ಕಥೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವವನೂ ಅವನೇ. ಅವನಿಗಿರುವ ಹಿಮ್ಮೇಳವೆಂದರೆ ಚೆಂಡೆ, ಮೃದಂಗ ಮುಂತಾದ ವಾದ್ಯದವರು. ಈ ವಾದ್ಯಗೋಷ್ಠಿಯ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ನೃತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಪಾತ್ರದ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಮೂಡನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಇಲ್ಲವೇ ನೃತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ದಾಸರಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡಾಟಗಳ ವಿಷಯ ಹಾಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಐದಾರು ಜನಗಳ ಗುಂಪು ಸೇರಿ ಕಥೆಗಾರಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಮೇಳ. ಈ ಮೇಳ ಹಿಮ್ಮೇಳ ಮುಮ್ಮೇಳವಾಗಿ ವಿಭಾಗಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಪರದೆಯ ಹಿಂದೆ ನಿಂತಿದ್ದು ಅವರು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮುಮ್ಮೇಳವೆಂದರೆ ಸೂತ್ರಧಾರ (ಮೇಟಿತಾಳ) ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು. ಇವರು ಹಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ರಿಪೀಟ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಪದ್ಯಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಪಲ್ಲವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಹಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ನರ್ತಿಸುತ್ತ ಹಾಡಿನ ಮೂಡನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಧಾರನಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ, ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಬಣ್ಣ ಕೊಡುವುದು, ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿದೂಷಕನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನೂ ಹಿಮ್ಮೇಳದವನೇ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ ವಿದೂಷಕ ಹಾಗೂ ಕಥೆಗಾರನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸೂತ್ರಧಾರನೇ ಮಾಡುವುದುಂಟು.

ಸಪ್ತಸ್ವರ

ಹಿಮ್ಮೇಳದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ದಾಸರಾಟದಲ್ಲಿ ಇವರು ಮೂರು ಜನರಿದ್ದು ಸಣ್ಣಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ಜನ, ದೊಡ್ಡಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಏಳು ಜನರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹಾಡುವಾಗ ಸಪ್ತಸ್ವರಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತ ಕೊನೆಯವ 'ನಿ' ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕಿರುಚಿ ಹಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಪಾತ್ರಗಳ ಗುಣ, ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ, ಅವುಗಳ ನಿರ್ಗಮನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಲಾಲಿಮ, ಲಾಲಿಮ ಮುಂತಾದ ಸೊಲ್ಲನ್ನು ಮೇಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು, ಧಕದೋಂ ಧಿತ್ತೋಂ ಮುಂತಾಗಿ ವಾದ್ಯಗಳ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವುದಿದೆ. ಮಾನವ ದನಿಯನ್ನೇ ವಾದ್ಯಗಳಂತೆ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಹವ್ಯಾಸಿ

ತಂಡದವರು ಕೂಡ ಇನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ವಸ್ತು

ಬಯಲಾಟಗಳ ವಸ್ತು ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೇ. ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದವರಿಗೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತಗಳು ಕಥಾವಸ್ತುವಿಗಾಗಿ ಆಕರವಾದರೆ, ಶೈವರಿಗೆ ಶಿವನ ಪಂಚವಿಂಶತಿ ಲೀಲೆಗಳು, ೬೩ ಪುರಾತನರು, ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಶರಣರು, ಸ್ಥಳಿಕ ಭಕ್ತರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಕ್ಷಗಾನ, ಪಾರಿಜಾತ, ದಾಸರಾಟಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬಂದು ನರ್ತಿಸುವುದಿದೆ. ಕೃಷ್ಣ, ಬಾಲಗೋಪಾಲರ ನೃತ್ಯವಿದೆ. ಇವು ಶೈವ ಪಂಥದ ಆಟಗಳು. ಕೆಲವು ಸಣ್ಣಾಟಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಬರುವುದುಂಟು. ಇವು ಶೈವ ಪಂಥದ ಆಟಗಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಣ್ಣಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ದೇವರ ಕಾಟವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವು ರಮ್ಯ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನೊಳ ಗೊಂಡಿದ್ದು, ನೇರವಾಗಿ ಕಥೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜನರ ಜೀವನದ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅವರು ತೋರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣದ ಚೌಕಿ, ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಕೂರುವ ಸ್ಥಳ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇವು ಮೂರೂ ಸೇರಿ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆಟದ ನಿಜವಾದ ಆರಂಭ ಬಣ್ಣದ ಚೌಕಿಯಲ್ಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರಂಗಭೂಮಿ ಮುಖ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ಥಳ, ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳು ನೇಪಥ್ಯದಿಂದ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ರಾಕ್ಷಸರು, ಭೂತಗಳು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕೊನೆಯಿಂದ (ಶೂದ್ರ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕಡೆಯಿಂದ) ರಂಗಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕು. ಬಂದ ದೇವತೆಗಾದರೆ ಪೂಜೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ರಾಕ್ಷಸರು ತಾವೇ ಬಂದು ಶಿವನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷ

ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ

ಯಕ್ಷಗಾನದ 'ಆಟ'ಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ನೋಡಿದ್ದೆ. ಮೊತ್ತಮೊದಲು ನೋಡಿದ್ದು ನನ್ನ ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ೧೯೦೬ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲೆಂದು ಲೆಕ್ಕಿಸಬಹುದು. ನನ್ನ ಮೂರನೆಯ ವಯಸ್ಸು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ನಡೆದ ಹಲವು ಘಟನೆಗಳು ನನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಆ 'ಆಟ'ವೂ ಒಂದು. ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಂಗ 'ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಚರಿತ್ರೆ'. ಆ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ಅಬ್ಬರ, ಆ ನರಸಿಂಹನ ಆವಿರ್ಭಾವ ಇಂದೂ ನನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಂತಿವೆ. ಆ ದಿನ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ವೇಷ ಹಾಕಿದ್ದು ಬಣ್ಣದ ಮಾಲಿಂಗ ಎಂದು ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದ ನೆನಪೂ ಇದೆ. ಆ ಮಾಲಿಂಗನಿಗೆ ಮಿಗಿಲಾದ ಬಣ್ಣದ ವೇಷಧಾರಿಯನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದ ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡವರಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರದ ಸುಮಾರು ಎಂಟು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ೧೯೦೮ರಿಂದ ೧೯೧೬ರ ವರೆಗೆ ಹಲವಾರು ಆಟಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಯೋಗ ನನಗೆ ಒದಗಿತ್ತು. ತೆಂಕತಿಟ್ಟು ಬಹಳ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲ ಅದು. ಆಗಿನ 'ದಶಾವತಾರ ಮೇಳ'ಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವೆಂದು ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದ್ದ 'ಕೂಡ್ಲುಮೇಳ'ದ ಆಟಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾನು ನೋಡಿದ್ದು. ಆಗ ಖ್ಯಾತವಾಗಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಮೇಳವೆಂದರೆ 'ಈಚಲಂಪಾಡಿ ಮೇಳ'. ಅದರ ಒಂದೆರಡು ಆಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಹಾಗೆ ನೆನಪು. ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ವೇಷಧಾರಿಗಳೆಂದು ಇಂದೂ ಕೀರ್ತಿಸಲ್ಪಡುವ ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ನಟಪುಂಗವರ ವೇಷಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಭಾಗ್ಯ ನನ್ನದು. ಅಂದು ಅವರು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ್ದ 'ಚಿತ್ರ'ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಇಂದೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದಿವೆ, ಕೆಲವು ಅರೆಮಸುಕಿವೆ. ಗುಂಡನ ರಾಮ, ನಳ, ಕರ್ಣ, ಕೌರವ, ಕೀಚಕ, ಕಾರ್ತವೀರ್ಯ, ನಾಂಞನ ರಾವಣ; ಕೋಲುಳಿ ಸುಬ್ಬನ ರಾವಣ, ಮೈರಾವಣ, ಕಿಮ್ಮೀರ, ಬಲರಾಮ; ತಿಮ್ಮಪ್ಪುವಿನ ಅರ್ಜುನ, ತಾಮ್ರಧ್ವಜ, ಪರಶುರಾಮ, ಬಭ್ರುವಾಹನ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ; ಮಾಧವನ ಹನುಮಂತ, ಕೃಷ್ಣರಾಮಚಂದ್ರನ ಹನುಮಂತ, ಕೃಷ್ಣ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ: ಓಬಯ್ಯನ ಭೀಮ; ಅಯ್ಯಪ್ಪುವಿನ ಭೀಷ್ಮ; ಮಾಡಂಗಾಯಿ ವೆಂಕಪ್ಪನ ವಾಲಿ ; ಮುಳಿಯಾಲ ಸುಬ್ಬಣ್ಣನ ಮಯೂರಧ್ವಜ, ದ್ರೋಣ, ನರಕಾಸುರ, ನರಸಿಂಹ ; ಕೇಚಣ್ಣನ ಕೌರವ, ಕರ್ಣ, ಪರಶುರಾಮ, ತಾಮ್ರಧ್ವಜ – ಇವು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದ ಪುರುಷ ವೇಷಗಳು. ನಾನು ನೋಡಿದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮವಾಗಿದ್ದುದು ದೂಮಪ್ಪುವಿನದಾಗಿತ್ತು. ಅವನ ದಮಯಂತಿ, ದ್ರೌಪದಿ, ಪ್ರಮೀಳೆ ಇವಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅವನ ನಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ನರ್ತನ, ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯ.

ಆಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ನಾನು ಆಟ ನೋಡಿದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆಯ ವೇಷಧಾರಿಗಳೆಲ್ಲ ನಿವೃತ್ತರೋ ದಿವಂಗತರೋ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, ನೋಡುವ ಉತ್ಸಾಹವೂ ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೆ ಬಹುಶಃ ಮೂವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಬೇಸಗೆಯ ರಜೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ, ಬಡಗತಿಟ್ಟಿನ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೇಷಧಾರಿಗಳ ಕೂಡಿಕೆಯಿಂದ ಕನ್ಯಾನದಲ್ಲೊಂದು ಭರ್ಜರಿ ಆಟವಾಡುವರೆಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ, ಗೆಳೆಯರೊಡನೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಆ ಆಟ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹರ್ಷವನ್ನೇನೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಂಗ ಏನಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಕೂಡ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಟದ ಒಂದೆರಡು ವಿಶೇಷಗಳ ನೆನಪಿದೆ. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಬಡಗತಿಟ್ಟಿನ ವೀರಭದ್ರನಾಯಕ ಎಂಬವನು ಹಾಕಿದ್ದ ಹನುಮಂತನ ವೇಷ ಒಂದು. ನಾನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ನೋಡಿದ್ದ (ತೆಂಕುತಿಟ್ಟಿನ) ಹನುಮಂತನ ವೇಷಕ್ಕೂ ಆ ವೇಷಕ್ಕೂ ಅಂತರ ಬಹಳ ಇತ್ತು.

ಮಿತ್ತಮಜಲು ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯನವರೂ ನನ್ನ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ ಸೇಡಿಯಾಪು ಸೀತಾರಾಮ ಭಟ್ಟರೂ ಕೂಡಿ ಪುತ್ತೂರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ 'ರೋಯಲ್ ಥಿಯೆಟ್ರಿಕಲ್ ಕಂಪೆನಿ'ಯ ರಾಮಾಯಣ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೯೧೩ರಲ್ಲೋ–೧೪ರಲ್ಲೋ ನಾನು ನೋಡಿದ್ದ ನಂಜುಂಡಯ್ಯನ ಕಪಿರೂಪದ ಹನುಮಂತನನ್ನು ವೀರಭದ್ರ ನಾಯಕನ ವೇಷ ನೆನಪಿಗೆ ತರುವಂತಿತ್ತು. ಅಂದಿನ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ – ಯಾರದೋ ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ಆ ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ನಾನು ನೋಡಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವೆಂಬಂತಿತ್ತು. ಗೆಳೆಯರೊಡನೆ ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಬಳಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಇತರ ವೇಷಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ನಾನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಇತ್ತು.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ, ಬಡಗತಿಟ್ಟಿನ ಮೇಳವೊಂದು ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂತು. ಅದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಈ ಮೇಳದ ಒಂದು ಆಟವನ್ನು ನೋಡಿದೆ. ಪ್ರಸಂಗ : ಪಾಂಡವರ ಅಶ್ವಮೇಧದ ಒಂದು ಕಥಾಭಾಗ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಯಾವುದೋ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥಾಭಾಗ, ಈಗ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ರಾಜವೇಷ ರಾಕ್ಷಸವೇಷ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ವೇಷಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿಗೂ ಬಡಗತಿಟ್ಟಿಗೂ ಬಹಳ ಭೇದವಿದ್ದುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡೆ. ಬಡಗತಿಟ್ಟಿನ ರಾಜವೇಷಗಳ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆ ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನವುಗಳಂತೆ ವೀರಪ್ರಧಾನವಾಗಿರದೆ, ಶೃಂಗಾರಪ್ರಧಾನವೆಂದು ನನಗೆ ಕಂಡಿತು; ಮತ್ತು ಆ ತಿಟ್ಟಿನ ರಾಕ್ಷಸವೇಷದ ಮುಖವು ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನದರಂತೆ ರೌದ್ರಭಯಾನಕವಾಗಿರದೆ, ಬೀಭತ್ಸಭಯಾನಕವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಕ್ಕೂ ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಯಾವ 'ಆಟ'ವನ್ನೂ ನಾನು ನೋಡಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಿದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ.

ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ವೇಷರಚನೆ ಈಗ ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರಿಚಯ ನನಗೆ ಇಲ್ಲವಾದರೂ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ, ರಾಕ್ಷಸ ವೇಷಗಳೂ ರಾಜವೇಷಗಳೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾವಿಂದು ಕಾಣುವ ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ, ಪುರುಷವೇಷಗಳು ಯಾವುದೋ ಬೇರೆ ಲೋಕದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ!

ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತಃ ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪ ರಚನಾವಿಧಾನವು ಭಾವಾತ್ಮಕವೇ ಹೊರತು; ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಪುರಾಣಕಾಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಂತಿಂತಹ ಭೌತಿಕರೂಪಗಳು ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಆ ವೇಷ ಸ್ವರೂಪಗಳ ರಚನೆಯಾದುದಲ್ಲ, ಆ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುವ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವಭಾವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಅಂತಶ್ಚಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ನೇರಾಗಿ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವಂತಹ ಅಂಶತಃ ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆದ, ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಕಲಾಚಮತ್ಕೃತಿ ಆದಾಗಿದೆ. ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕಗಳ ರಾಮಭೀಮಾದಿಗಳ ವೇಷರಚನಾವಿಧಾನ ಬೇರೆ; ಅದರ ತಳಹದಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ. ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ಪುರುಷ ವೇಷಗಳು ಇಂದೂ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿರುವಾಗ, ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವಿಕ ಭಂಗಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ! ಅಸಂಗತವಾದ ಈ ರೂಪಾಂತರದಿಂದಾಗಿ, ಯಾವ ಕಲೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನುರೂಪ್ಯ (harmony) ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಿ, ಯಕ್ಷಗಾನ ದೃಶ್ಯದ ಸಮುದಾಯಶೋಭೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಆಘಾತವಾಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷ ರಚನಾ ವಿಧಾನವು ಭಾವಾತ್ಮಕವೆಂಬ ತಥ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದ 'ಸುಧಾರಕ'ರು ಅಜ್ಞರ ಹೊರಗಣ್ಣಿಗೆ ಸಮಸಾಮಯಿಕವಾದೊಂದು ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ರೂಪಾಂತರವಿದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿದೆಯೇ?

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಂಮ್ಮತವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಯಾವುದೊಂದು ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದೆ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವೆ? ಅಥವಾ

ಕಾಲೋಚಿತವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಹಿತವೇ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸರ್ವಸಂಮ್ಮತವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೂ, ನನಗೆ ತೋರುವುದೇನೆಂದರೆ – ಅದು ಆಯಾ ಕಲೆಯ 'ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ'ಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೊಂದು ಕಲೆ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದಾದರೆ – ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸಂಸ್ಕೃತಾವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ 'ಜಾನಪದಾವಸ್ಥೆ'ಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲೆ ಎಂದಾದರೆ, (ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರೌಢಕಲೆಗಳೂ ಆದಿಯಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು, ಮೇಧಾವಿಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು 'ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ ಕಲೆ'ಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳೆಂಬುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ತಥ್ಯ) ಆ ಕಲೆ ಸಮಾಜದ ಒಲವಿನಂತೆ ತಿದ್ದುಪಾಡು ಹೊಂದಲೇ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಪ್ರಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ನೆಲೆಗೊಂಡ ಕಲಾರೂಪವೆಂದಾದರೆ, ಕಾಲೋಚಿತವೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾಡುವ 'ಸುಧಾರಣೆ' ಆ ಕಲೆಯ 'ಶೈಲಿ'ಗೆ ಒಗ್ಗದ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ 'ವಿನಾಯಕಂಪ್ರಕುರ್ವಾಣೋ ರಚಯಾಮಾಸ ವಾನರಂ' ಎಂಬಂತಾಗದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಲಾತಥ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಮೂಲಕ ವಿಶದೀಕರಿಸೋಣ. ಸುಂದರವಾದೊಂದು ಪುರಾತನ ದೇವಾಲಯವಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ದೇವತೆಯ ಭಕ್ತವೃಂದವೀಗ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಪೂಜಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆಯುವ ಜನ ಸಂದಣಿಗೆ ದೇವದರ್ಶನ ಅಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನೋಣ. ಆದುದರಿಂದ ದೇವಾಲಯ ದ್ವಾರಕ್ಕೆ ಇದಿರಾಗಿ ಒಂದು ಮುಖಮಂಟಪ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸೋಣ. ಆ ಹೊಸ ಮಂಟಪದ ವಾಸ್ತುಶೈಲಿ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಆ ಪುರಾತನ ದೇವಾಲಯದ ವಾಸ್ತುಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಮುಖಮಂಟಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಶೋಭಾವಾದೀತು ಹೊರತು, ಇಂದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಆಧುನಿಕವಾದೊಂದು ಶೈಲಿಯ ಮಂಟಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದರೆ ಮಂಟಪವೇನೋ ಮನೋಹರವಾಗಿರುವುದಾದರೂ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಕಟ್ಟಡಗಳ ಒಟ್ಟಂದಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಸಮುದಾಯ ಶೋಭೆಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಭಂಗ ಬಾರದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ನೆಲೆಗೊಂಡ ಯಾವ ಕಲಾರೂಪವನ್ನಾದರೂ ಬೆಳೆಯಿಸುವ ಅಥವಾ ತಿದ್ದುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತಥ್ಯವನ್ನು ಮರೆತರೆ ಆ ಕಲಾರೂಪಕ್ಕೆ ಅವನತಿ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಗಂಟು.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷ ರಚನಾ ವಿಧಾನವು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದುದಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದೇ ತಾಯಿಯ ಮಕ್ಕಳಾದ ಭೀಮಾರ್ಜುನರ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಸಾಮ್ಯವೂ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅತಿಕಾಯನು ರಾವಣನ ಮಗನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ರೂಪ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯ ಲೇಶವೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇಕೆ ಹೀಗೆಂದು ನಿಮಿಷ ಮಾತ್ರ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೂ ಸಾಕು, ಆ ವೇಷಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣ ಹೊಳೆಯದಿರದು: ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಭಾವ–ಗುಣ–ಶೀಲಗಳನ್ನು ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಅಲಂಕಾರ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದೇ ಆ ವೇಷರಚನಾಶೈಲಿಯ ರಹಸ್ಯ. ಪಾಂಡವರು ಇಂದ್ರಪ್ರಸ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈಭವೋಪೇತವಾಗಿರುವಾಗಲೂ ವನವಾಸದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಅವರ ವಸ್ತ್ರಾಲಂಕಾರಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪ. ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ವೇಷಗಳಿಗೂ ಅರಣ್ಯವಾಸದಲ್ಲಿರುವ ಅವರ ವೇಷಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷವಿಧಾನವು ವಾಸ್ತವಿಕರೂಪ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದಾಗಿರದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಂಜಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಲು ಇಷ್ಟು ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕು.

ಯಾವುದೊಂದು ಕಲೆ– ಅದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಶೈಲಿಯದಾಗಲಿ, ಭಾವಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲಿ– ಆ ಕಲೆಯ ಆವಿರ್ಭಾವ ಹಾಗೂ ವಿಕಾಸ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಾಯಿತೋ, ಆ ಕಾಲದ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ಪುರಾಣೋಕ್ತ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಬಿಂಬಗಳ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವ ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದು ತುಂಬಿರುವ ಶಿಲಾಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತ್ರಾವರಣ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪಿಗಳೂ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಆಕೃತಿಗಳ ಕೈಮೆಯ್ಗಳು ವಸ್ತ್ರಾಚ್ಛಾದಿತವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆಭರಣಗಳಿರುವುದು ಅತ್ಯಪೂರ್ವ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪವು ವಿಕಸಿತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಗಣ್ಯರೆಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಕಟಕ ಕುಂಡಲ ಕೇಯೂರ ಹಾರಾದಿಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಆ ಕಾಲದ ನಾನಾ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತ್ರಾವರಣ ಹೆಚ್ಚು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ, ಸಮುದ್ರಗುಪ್ತಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಂದಲೂ, ಅಜಂತದ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಕಿತವಾಗಿರುವ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನ್ಯಾಯದಿಂದ. ಆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಲಾಕಾರರು, ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕುಲದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಗೆ ಎಂತಹ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳಿದ್ದವೋ ಅವುಗಳನ್ನೇ, ತಾವು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಆ ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಅಳವಡಿಸಿದರು. ಈ ಕಲಾತಥ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ನಮ್ಮ ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ವೇಷ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ, ಅದರ

ವಿಕಾಸಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ (ಹಳೆಯ) ಸ್ತ್ರೀವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ರಾಜವೇಷದ 'ಮುಖರಚನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮೀಸೆಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ; ಗಡ್ಡವೂ ಅಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಡ್ಡದ ಕೂದಲುಗಳ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗಿ ಅದೊಂದು 'ಅಂದ' (ಫ್ಯಾಶನ್)ದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಳಿಯುತ್ತಾರೆ. (ದೇವತೆಗಳು 'ತ್ರಿದಶ'ರು ಎಂದರೆ ಬಾಲ್ಯ, ಕೌಮಾರ ಯೌವನಾದಿ ವಯೋವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದಾದ ಯೌವನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ 'ನಿರ್ಜರ'ರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾನುಗಾಮಿಯಾದ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಗಡ್ಡಮೀಸೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ.) ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ವೀರವೇಷಗಳ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳಿಗೂ ಮೊಗಲರ ಕಾಲದ ಚಿತ್ರಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಕೇವಲ 'ಮುಸಲ್ಮಾನಿ ಅಂದ'ವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಬಾಬರ ಹುಮಾಯೂನ ರಂತಹ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಮೊಗಲ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಡಿಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಮುಸಲ್ಮಾನ ರಾಜರ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನೀ ಸತ್ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ –ಮೀಸೆಗಿಂತ ಗಡ್ಡವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಉದಯಸಿಂಹ, ಪ್ರತಾಪಸಿಂಹ, ಮಾನಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದ ರಾಜಪುತ್ರ ರಾಜರ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಾದರೆ ಗಡ್ಡದ ಕೂದಲಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದೆ, ಮೀಸೆ ಮಾತ್ರ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಂದಿನ ಭಾರತೀಯ ವೀರರ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಶಿವಾಜಿ ಮಹಾರಾಜನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಾದರೆ, ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳೆರಡೂ ಸಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಮೈಸೂರಿನ 'ಅಪ್ರತಿಮ ವೀರ' ಚಿಕ್ಕದೇವ ಮಹಾರಾಜನದೊಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳೆರಡೂ ಇರುವವಾದರೂ ಮೀಸೆಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ; ಗಡ್ಡದ ಕೂದಲು ಬಹಳ ಗಿಡ್ಡ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ನಮ್ಮ ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ರಾಜವೇಷಗಳ 'ಅಂದ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಗಡ್ಡವನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಗಲ್ಲಮೀಸೆ ಬೆಳೆಯಿಸುವ 'ಮುಖಾಲಂಕರಣ' ಶೈಲಿ ನಮ್ಮೂರಿನ ಶ್ರೀಮಂತರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿಲಾಸಪ್ರಿಯರಲ್ಲಿ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೂ ಎಂದರೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಥಮ ಪಾದದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಇದ್ದುದನ್ನು ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದರ ರಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿದರೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸಲಾರದೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ.

ಇಂದಿನವರು ದಿನವೂ ಎಂಬಂತೆ ಮುಖಕ್ಷೌರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರಷ್ಟೆ. ಹಿಂದೆ ಈ ರೂಢಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮೂರ ಹಳ್ಳಿಯವರು ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ತಿಂಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಬಾರಿ ಕ್ಷೌರಿಕನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಕ್ಷೌರಿಕರಿಗೆ ಕತ್ತರಿಯ ಉಪಯೋಗ ಅತ್ಯಲ್ಪ; ಆದರೆ 'ಚಿಮುಟಿ'ಯ ಕೆಲಸ ಬಹಳ ಇತ್ತು. (ಇಂದು ಕ್ಷೌರಿಕರಿಗೆ ಚಿಮುಟಿ ಬೇಕಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.) ಗಡ್ಡದ ರೋಮಗಳನ್ನು ಹೂವಿನ 'ಕತ್ತರ' (ಪುಷ್ಪ ಪಾತ್ರೆ)ದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿ, ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಚಿಮುಟಿಯಿಂದ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೀಸೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟವಾದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿ, ಆಚೀಚೆಯ ಸಣ್ಣ ರೋಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಚಿಮುಟಿ ಕಿತ್ತು ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆಮೇಲೆ ಗಡ್ಡವನ್ನು ಬಾಳಿನಿಂದ ನುಣ್ಣಗೆ ಬೋಳಿಸುವರು. (ಮುಖಕ್ಷೌರದ– ಈ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ 'ಪನ್ನೆತಿದ್ದುವುದು' ಎಂಬ ಹೆಸರು ರೂಢವಾಗಿತ್ತು.) ಬಾಳಿನಿಂದ ಬೋಳಿಸಿದ ಗಡ್ಡದ ಕೂದಲುಗಳೆಲ್ಲ ನಾಲ್ಕಾರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಗುರಿ ಬಂದಾಗ, ಸುಂದರವಾದ ಪುಷ್ಪಪಾತ್ರಾಕೃತಿಯೊಂದು ಅಲ್ಲಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತಿತ್ತು! ಚಿಮುಟಿಯಿಂದ ಕಿತ್ತ ರೋಮಗಳು ಚಿಗುರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ತಿಂಗಳೇ ಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಕ್ಷೌರಿಕನ ಸೇವೆಯಾಗುವವರೆಗೂ ಗಡ್ಡದ ಅಂದದಲ್ಲಾಗಲಿ ಮೀಸೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಏನೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗದೆ, ಮುಖದ ಶೋಭೆ ಏಕರೂಪವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂದಿನ ಬೀಡು ಗುತ್ತುಗಳ ಯಜಮಾನರು ಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಗಲ್ಲ ಮೀಸೆ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವ. ಆ ಗಡ್ಡ, ಆ ಗಲ್ಲ ಮೀಸೆಗಳೇ ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ವೀರವೇಷಗಳ 'ಕತ್ತರಗಡ್ಡ'ಕ್ಕೂ ಆಕರ್ಣಾಂತವಾದ ಅಗಲ ಮೀಸೆಗೂ ಮಾತೃಕೆಗಳು.

ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ರಾಜವೇಷಗಳ ವಸ್ತ್ರಾಚ್ಛಾದನಪ್ರಕಾರವೂ ಅದರ ವಿಕಾಸ ಕಾಲವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲುದಾಗಿದೆ. ಕೈಮೆಯ್ಗಳನ್ನು ಬಿಗಿದಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ 'ವಲಿ'ಗಳನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಅಂಗಿಸುರಾಲುಗಳು, ಮೊಳಕಾಲನ್ನು ಮೀರಿ ಜೋಲುವ ನಿರಿಗೆಯ 'ಕಟಿ ಪ್ರಾವರಣ'– ವಸ್ತ್ರಧಾರಣದ ಈ ಶೈಲಿಗೂ ಮೊಗಲ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಾಪಸಿಂಹಾದಿ ನರೇಶರ ಹಳೆಯ ಪ್ರತಿಕೃತಿ (Portrait) ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಾವರಣ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ – ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ರಾಜವೇಷಗಳ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳ ಮತ್ತು ಉಡುಗೆಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮೂರೋ ನಾಲ್ಕೋ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ರಾಜರ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳ ಹಾಗೂ ಉಡುಗೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮಾತೃಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಯಿಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗಲೂ – ಎಂದರೆ, ಇಂದೂ ಕೂಡ ಪುರುಷವೇಷ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಮಯಿಕತೆ ಹದಿನಾರನೆಯದೋ ಹದಿನೇಳನೆಯದೋ ಶತಮಾನದ್ದಾಗಿರುವಾಗ, ಸ್ತ್ರೀವೇಷಸ್ವರೂಪದ ಸಾಮಯಿಕತೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ್ದಾಗಿರುವುದು ಅನುಚಿತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇಂತಹ ವಿಸಂವಾದವು (Disharmony) ನಾನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ

ಮುಖರೂಪ ರಚನೆಗೂ ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಂದೂ ನಾವು ಕಾಣುವಂತಹ ಅಂದಿನ ರಾಜವೇಷಗಳ ಮುಖರಚನೆಗೂ ಸಮಸಾಮಯಿಕತೆ ಪ್ರಸ್ಫುಟವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವೇಷದ 'ಕೇಶರಚನೆ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದರೂ ಇದು ವಿಶದವಾಗದಿರದು.[೧]

ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ಸ್ತ್ರೀವೇಷದ ಹಳೆಯ ರೂಪವು ಬಳಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನ ಕಳೆಯಿತು. ಆ ವೇಷ ಹೇಗಿತ್ತೆಂದು ನೋಡುವ ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಇಂದು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎಡೆಯಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಅಂಥವರ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ, ನಾನು ಕಂಡ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಿತ್ರರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಕಾಣಿಸುವೆನೆಂದರೆ, ಚಿತ್ರ ಬರೆಯಬಲ್ಲವನು ನಾನಲ್ಲ. ನನಗೆ ಉಳಿದಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ - ವಾಗ್ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದರ ಚಿತ್ರಣ. ಅದನ್ನು ಯಥಾಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿ, ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಅದರ ಕೇಶರಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಇತರ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಿವೇದಿಸುತ್ತೇನೆ.[೨]

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿಗೆ ಎಂದೂ ಪ್ರವೇಶವಿದ್ದಿಲ್ಲ. (ಪ್ರಾಯಃ ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ.) ಅಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಭೂಮಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವವರು ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿಗಳಾದ ಪುರುಷರೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ, ಅವರು ತಮ್ಮ ತಲೆಕೂದಲುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ವೇಷ ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವರು ಸಂಜೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನುಣ್ಣಗೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ತಲೆ ಕೂದಲಿಗೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಎಣ್ಣೆ ಸವರಿ ಬಾಚಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ಕಿವಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಿವಿಯವರೆಗೆ ಅಡ್ಡ ಬೈತಲೆ ತೆಗೆದು, ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಲೆ ಮುಂದಲೆಯಾಗಿ ಎರಡು ಪಾಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಮುಂದಲೆಯ ಪಾಲನ್ನು ಪುನಃ ಬಾಚಿ ನೇರಾಗಿ ನೊಸಲಿನ ಮೇಲೆ ಸೂಡಿ ಹಿಡಿದು, ಅದರ ಬುಡಕ್ಕೆ ಬೇರೊಬ್ಬನ ಮೂಲಕ ನೂಲಿನಿಂದ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಟ್ಟಿನ ಮುಂದೆ ಕುದುರೆಯ ಬಾಲದಂತೆ ಜೋಲುವ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಎರಡು ಎಸಳುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಪುನಃ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಎಣ್ಣೆ ಸವರಿ ಬಾಚಿ ಚಪ್ಪಟೆಯಾದ ಎರಡು ಹಾಳೆಗಳಂತೆ ರೂಪಿಸಿ, ಒಂದೊಂದು ಹಾಳೆಯನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಹುಬ್ಬಿನ ಕೊನೆಯ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಅವುಗಳ ಕಿವಿಗಳ ಮೇಲುಗಡೆಯ ಎಡೆಯಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೊಯ್ದು, ಅಡ್ಡ ಬೈತಲೆಯ ಹಿಂದಣ ಕೂದಲುಗಳೊಡಗೂಡಿಸಿ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿದು ಬಾಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಚಕ್ರಮುಡಿ' ಕಟ್ಟುವ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಇಂದೂ ಬಳಸುತ್ತಿರುವಂತಹ ಬಳೆಯಾಕಾರದ ಬಟ್ಟೆಯ 'ಸಿಂಬಿ'ಯೊಳಗೆ ಹಿಂದಲೆ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ತುರುಕಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಆ ಸಿಂಬಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಚ್ಚುವಂತೆ ಆ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಅರಳಿಸಿ, ಸಿಂಬಿಯನ್ನು ತಲೆಗೆ ಒತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಕೊನೆ ಕೂದಲುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಿಂಬಿಯ ಹೊರಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಎಳೆದು ಮಡಿಸಿಟ್ಟು, ನೂಲುಗಳಿಂದ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಸುತ್ತಿ ಮುಡಿಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದವಾದ ಮುಡಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವಷ್ಟು ಕೂದಲು ಇಲ್ಲದ ವೇಷಧಾರಿಗಳು 'ಚವರಿ'ಯನ್ನು ಹಿಂದಲೆ ಕೂದಲುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. (ಆದರೆ, ಮುಂದಲೆಗೆ ಚವರಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ.) ಹೀಗೆ ಕೇಶರಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ವೇಷಧಾರಿಯ ಹಣೆಗೆ ತ್ರಿಕೋಣಾಕಾರ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಓದುವ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಮ್ತಾಜ್‌ಮಹಲ್, ನೂರ್‌ಜಹಾನ್ ಮೊದಲಾದ ಮೊಗಲ್ ರಾಜ ಮಹಿಷಿಯರ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಜಪುತಾನೀ ಶೈಲಿಯ ಹಳೆಯ ಸ್ತ್ರೀಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆಯೇ ತ್ರಿಕೋಣಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಭಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆ ಸ್ತ್ರೀಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೇಶರಚನೆಗೂ ನಾನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳ ಕೇಶರಚನೆಗೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು: ಆ ಚಿತ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮುಡಿ 'ಸೋಮುರ್ಡಿ'ಯಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಶಕ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳ ಮುಡಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟಿದ ಚಕ್ರಮುಡಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು: ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಬೇರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕುಣಿದು ನೆಗೆಯಲೂ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳಿಗೆ ಸೋಮುರ್ಡಿ ಸರ್ವಥಾ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಹಳೆಯ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸ್ತ್ರೀಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸೋಮುರ್ಡಿ ಪ್ರಾಯಃ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ನರ್ತನ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬೇಲೂರಿನ 'ಶಿಲಾಬಾಲಿಕೆ'ಯರಿಗಂತೂ ಚಕ್ರಮುಡಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಮೇಲೂ ಜೆಡೆಬಿಡುವ ರೂಢಿ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಯುವತಿಯರೆಲ್ಲ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ಜೆಡೆ ಹೆಣೆದೋ ಹೆಣೆಯದೆಯೋ, ಮುಡಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನಮ್ಮೂರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಪ್ರಬುದ್ಧರಾದ ಮೇಲೂ ಜೆಡೆ ಬಿಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನವರದು; ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮಿಳರದು. ಮಂಗಳೂರಿನ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಚೆಂಡುಗಳೂ, ಮದ್ರಾಸು ಮೈಸೂರುಗಳ ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ; ಕೇಶರಚನೆಯ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದನ್ನು ಅವು ಇನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ!

ಪುರುಷವೇಷಗಳಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳಿಗೂ ಅಂದು ಇದ್ದ ಸಮಸಾಮಯಿಕತೆ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗಿರ

ಬಹುದಾದರೂ, ಅಂದು ಸ್ತ್ರೀವೇಷ-ಪುರುಷ ವೇಷಗಳೊಳಗೆ ಇದ್ದ ಅನುರೂಪ್ಯವು ಇಂದಿನ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅವಗತವಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳ ಪೂರ್ಣರೂಪವು-ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮುಖಸ್ವರೂಪವು ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ನನ್ನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಉಳಿದಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕೇಶರಚನೆಯ ಕೃತಕತೆ ಮರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ಅಡ್ಡಬೈತಲೆಯ ರೇಖೆಯನ್ನು ಮುತ್ತಿನಂತಹ ಮಣಿಗಳ ಎರಡೆಳೆಯ ಮಾಲೆಯಿಂದಲೂ, ನೊಸಲಿನ ಮೇಲೆ ಬಿಗಿದ ಗಂಟನ್ನು ಕಿರುಮಣಿಗಳು ಜೋಲುತ್ತಿರುವ ಪದಕದಂತಿರುವ 'ಮುಂದಲೆ ಬೊಟ್ಟು' ಎಂಬ ಭೂಷಣ ದಿಂದಲೂ ಮುಚ್ಚಿ, ಸಹಜವಾದ ನೇರ ಬೈತಲೆಯುಂಟೆಂಬ ಭಾವನೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಕಿರುಮಣಿಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾಲೆಯನ್ನು ಮುಂದಲೆ ಬೊಟ್ಟಿನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಹೆಡತಲೆಯ ಚಕ್ರಮುಡಿಯವರೆಗೆ ಕಟ್ಟಿ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಮುಡಿಗೆ ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಆ ಚಕ್ರಮುಡಿಯ ಹೊಕ್ಕುಳಿಗೆ 'ತಿರುಪಿನ ಹೂವು' ಎಂಬೊಂದು ಆಭರಣವನ್ನು ಇಡುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾನಾ ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವ ಕಿರುಮಣಿಗಳನ್ನು ಒತ್ತೊತ್ತಾಗಿ ಪೋಣಿಸಿ ಕಿವಿಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿ ತೊಡಿಗೆಯಿಂದ ಕಿವಿಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಕರ್ಣಾಭರಣದ ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕರ್ಣಮೂಲದಲ್ಲಿ, ಕಿರುಮಣಿಗಳು ಜೋಲುವ ಸಣ್ಣ ಗಂಟೆಯಾಕಾರದ 'ಕುಚ್ಚು' ತೂಗಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಕುಚ್ಚಿನ ತೊಟ್ಟಿಗೆ ಚಿನ್ನದಂತೆ ಹೊಳೆಯುವ ಮೂರೆಳೆಯ ಸರಪಳಿಯೊಂದನ್ನು ತಗುಲಿಸಿ, ಸರಪಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಕೊಳಕೆ'ಯನ್ನು ಸರಪಳಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಜೋಲುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಡತಲೆಯ ಕೂದಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಕರ್ಣಾಭರಣದ ಮೇಲಿನ ತುದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸರಪಳಿಯೂ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮುಖದ ಕಡೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾಲಿಸಿ, ಅದರ ಕೊಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಗನ್ನೆ(Temple)ಯ ಮೇಲೆ ಕೂದಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. (ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ 'ಗಿಳಿಯೋಲೆ' ಎಂಬ ಕರ್ಣಾಭರಣಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ಎರಡು ಸರಪಳಿಗಳೂ ಇದ್ದವು. ನನ್ನ ತಾಯಿಯ ಸಮಕಾಲದ ಸುಮಂಗಲಿಯರು ಕಿವಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಭರಣ ಅದು. ಆ ಎರಡು ಸರಪಳಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ-ಓಲೆ ಸರಪಳಿ, ತಾಂಗು ಸರಪಳಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದವು.

ಮುಖಕ್ಕೆ ನಸುಹಳದಿಗೆಂಪಿನ ಬಣ್ಣ ಬಳಿದು, ಎರಡೂ ಕೆನ್ನೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಿಬುಕ (Chin)ದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾದ ಒಂದೊಂದು ಕೆಂಪು ಬೊಟ್ಟನ್ನಿಟ್ಟು, ಅವುಗಳ ಸುತ್ತಲೂ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ 'ಮುತ್ತರಿ'ಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಣೆಯ ನಡುವೆ ನೇರಾಗಿ, ಸಣ್ಣದೊಂದು ಕೇದಗೆಯಂತಹ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ 'ನಾಮ'ವನ್ನಿಟ್ಟು, ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಬಿಳಿ ಮುತ್ತರಿಗಳ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜವೇಷಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಊರ್ಧ್ವ ಪುಂಡ್ರಾಕಾರದ 'ನಾಮ' ಅಂದಿನಂತೆ ಇಂದೂ ಇದೆಯಷ್ಟೆ. ಅಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳ ಹಣೆಗೆ 'ಉರುಟು ಬೊಟ್ಟು' ಎಂದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳಿಗೂ ನಾಮವನ್ನೇ ಇಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀರೂಪ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ರೂಪಗಳೊಳಗೆ ಮನೋಹರವಾದೊಂದು ಅನುರೂಪ್ಯ (Hamony) ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ, ಆ ತ್ರಿಕೋಣಾಕೃತಿಯ ನೊಸಲಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾಗಿ ಶೋಭಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆ ದೀಪ್ತವರ್ಣದ ನಾಮವು-ತಲೆಕೂದಲುಗಳ ಹಾಗೂ ಹುಬ್ಬುಗಳ ಕಪ್ಪಿನ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲೊಂದು ಚಿನ್ನದ ಹಣತೆಯ ದೀಪಶಿಖೆ ಎಂಬಂತೆ-ಅಪೂರ್ವವಾದೊಂದು ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಸೂಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮೂಗಿನ ಎರಡೂ ಹೊಡೆಗಳ ನಿಮ್ನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ರತ್ನದಂತೆ ಹೊಳೆಯುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಂಟಿಸಿ 'ಮೂಗು ಬೊಟ್ಟು'ಗಳೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು, ಈಗ ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವ 'ಬುಲಾಕು' ಎಂಬ ನಾಸಾಭರಣವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಗು ಚುಚ್ಚುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ; ಅರ್ಧಚಂದ್ರಾಕೃತಿಯ ಕುಂಡಲದಂತಿರುವ ಅದರ ಕೊನೆಗಳನ್ನು ಮೂಗಿನ ಸೊಳ್ಳೆಗಳೊಳಗೆ ತಳ್ಳಿಬಿಟ್ಟರಾಯಿತು, ಒಳಗಿನ 'ನಡುಮರ'ದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ನೇಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ಮುತ್ತಿನಂತಹ ಒಂದೇ ಒಂದುಮಣಿ ಅಥವಾ ಗುಂಡು ಬುಲಾಕಿನ ಅಂಗವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಆ 'ಅರ್ಧಚಂದ್ರ'ದ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ತೂಗಾಡುತ್ತ ತುಟಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಬುಲಾಕು ನಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಕ್ಕೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿದ್ದ ಆಭರಣ, ಕಥಾಪ್ರಸಂಗದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇದರ ಬದಲಾಗಿ ಹಳ್ಳಿ ಮೂಲೆಗಳ ಮುದಿಮುತ್ತೈದೆಯರ ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕೂಡ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತಹ 'ಉದ್ದ ಮೂಗುತಿ'ಯನ್ನು ಎಡಮೂಗಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೆ ನೆನಪು.) ಮುಖಾಲಂಕರಣದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ ಕಣ್ಣು ಹುಬ್ಬುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಅದೊಂದು ಭಂಗಿ, ಹುಬ್ಬಿಗೆ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿ, ಮೇಲ್ಗನ್ನೆ (Temple)ಯ ಅರ್ಧವನ್ನು ಆವರಿಸಿದ ತಲೆಕೂದಲನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವವರೆಗೂ ಅದನ್ನು ದೀರ್ಘೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಣ್ಣಿನ ಕೊನೆಯನ್ನು ಅದೇ ಬಣ್ಣದ ರೇಖೆಯ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಯಿಸಿ ಹುಬ್ಬಿಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿ ತಿದ್ದುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಹುಬ್ಬುಗಳ ಮೇಲುಗಡೆ ಮುತ್ತರಿಗಳ ಸಾಲನ್ನು ಹುಬ್ಬುಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವೇಷ-ಪುರುಷ ವೇಷಗಳ ಮುಖ್ಯ ಮಂಡಲಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ಲಾಘ್ಯವಾದೊಂದು ಅನುರೂಪ್ಯ ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು.

ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿ ಹದಿನೆಂಟು ಮೊಳದ ಸೀರೆಯನ್ನು ಕಚ್ಚೆ ಹಾಕಿ

ಉಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಸೀರೆಯ ಬಣ್ಣ ಕಪ್ಪು; ಅಗಲವಾದ ಅದರ ಕಂಬಿ ಹಾಗೂ ಮೇಲು ಸೆರಗು ಕೆಂಪು. ವಕ್ಷಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಾತ್ರದ ವಸ್ತ್ರಮುಂಡೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಮೊಲೆಗಟ್ಟು ಬಿಗಿದು ಕಪ್ಪು ಅಥವಾ ಕೆಂಪು 'ಖಣ'ದ ರವಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ತೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ರವಕೆಯ ಕೈ ಮೊಳಕೈ ಗಂಟಿನಿಂದ ಒಂದು ಬೆರಳಗದಲದಷ್ಟು ಮೇಲಿನವರೆಗೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು; ಮತ್ತು ರವಿಕೆಯ ಕೈಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವು ವಿವಿಧ ವರ್ಣದ ಮಣಿಗಳಿಂದ ರಚಿಸಿದ ಎರಡಂಗುಲ ಅಗಲದ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯಂತಹ ತೊಡುಗೆಯಿಂದ ಬಿಗಿದಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಚಿನ್ನದ ಬಣ್ಣದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಮಣಿಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅಗಲದೊಂದು ಪಟ್ಟಿಯ ತೊಡುಗೆ ಕಂಠವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ತ್ರೀಜಾತಿಗೆ ಇಲ್ಲದ, ಪುರುಷ ಜಾತಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುವ ಕೊರಳ ಗಂಟನ್ನು (Adam's apple) ಮರೆ ಮಾಡುವುದೂ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. (ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಚಿಂತಾಕು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಇಂತಹದೇ ಆಭರಣವನ್ನು ಸಿರಿವಂತರ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.) ಸೀರೆಯ ಸೆರಗನ್ನು ಎಡ ಹೆಗಲ ಮೇಲಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆಸೆದು ಬಲತೋಳಿನ ಅಡಿಗೆಳೆದು, ಸೆರಗಿನ 'ಕರೆ'ಯನ್ನು ಚಿನ್ನದಂತೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ (ಹಿತ್ತಾಳಿಯ) ಅಗಲವಾದ 'ಸೊಂಟದ ಪಟ್ಟಿ'ಗೆ ಕುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು. ನೀಳವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಆ ಸೆರಗಿನ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ನಿತಂಬಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಮೀರಿ ಜೋಲುತ್ತಿತ್ತು. ಉಡಿಗೆಯ ಈ ಭಂಗಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನರ್ತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ತೋಳುಗಳ 'ಕ್ರಿಯೆ'ಗಳೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ರಭಸದ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿಯೂ ಸೆರಗು ಜಾರದೆ, ಕಾಲು ತೊಡರದೆ, ಅಂದಗೆಡದೆ ಇರುವಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಚಿನ್ನದ ಬಣ್ಣದ ಮಣಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದ, ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಉದ್ದುದ್ದವಾದ, ಹಾರಗಳು ವಕ್ಷಸ್ಥಳವನ್ನೆಲ್ಲ ಆವರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಈ ಮೊದಲು ಸೂಚಿಸಿದ 'ಪಟ್ಟಿ' ಎಂಬುದಲ್ಲದೆ ಅದರ ಕೆಳಗೆ 'ಉಡಿಗೆಜ್ಜೆ' ಎಂಬ ಮೇಖಲೆಯನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕಾಲ ಮಣಿಗಂಟಿನಲ್ಲಂತೂ ಗೆಜ್ಜೆಗಳು ತುಂಬಿದ್ದು ವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಗೆಜ್ಜೆಯಲ್ಲದೆ, 'ಪಾಡಗ' ಎಂಬ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಲ್ಗಡಗವೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಕೈಯ ಕಂಕಣಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಲುಗಾಡುವ ಬಳೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಬದಲಾಗಿ, ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ಮಣಿಗಳನ್ನೂ ಚತುಷ್ಕೋಣಾಕೃತಿಯ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಸಣ್ಣ ಗಾಜಿನ ತುಂಡುಗಳನ್ನೂ ಸಾಲು ಸಾಲಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅಗಲವಾದೊಂದು 'ಪಟ್ಟಿ' ಅಲುಗಾಡದಂತೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಯಾವ ವಿಧದ 'ಹಸ್ತಭಾವ'ಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗಲೂ ಕುಣಿಯುವಾಗಲೂ ಅವು ಇದ್ದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. (ಅಲುಗಾಡುವ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕುಣಿಯುವಾಗ ಅವು ಅತ್ತಿತ್ತ ತೊಲಗಿ ಮಣಿಗಂಟಿನ ನಿಜರೂಪವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ, ಇದು ಪುರುಷಹಸ್ತವೆಂದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಆಗಾಗ ನೆನಪು ಕೊಡದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.)

ಯಕ್ಷಗಾನದ 'ಆಟ'ಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವೇಷವು ವೀರಪುರುಷವೇಷಗಳಂತೆ 'ಪ್ರಸಂಗವೇಷ'ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ; ಪ್ರಸಂಗ ತೊಡಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು – ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿತ್ಯವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಿತ್ಯಸ್ತ್ರೀವೇಷ' ಎಂದೇ ಹೆಸರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ರಂಗಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ತೋರಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತಾಳಲಯಾಶ್ರಿತವಾದ 'ನೃತ್ತ' ನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಭಾವಾಶ್ರಿತವಾದ 'ನೃತ್ಯ' ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಿಸುವುದು ಅಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ನಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿಗಳಿಗೆ ನರ್ತನದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ನೈಪುಣ್ಯವೂ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಶರೀರಸೌಷ್ಠವ ಸಹಜ ಸೌಂದರ್ಯಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಗಂಟೆಗೆ ಕಡಮೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಆ ನಾಟ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವು 'ರಯಿಸು'ವಂತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆಡುವ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಮರ್ಥನಾದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿ ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಒಂದೇ ನಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷವು ರಂಗಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವುದೂ ಇತ್ತು. ನಾನು ನೋಡಿದ 'ಕೂಡ್ಲುಮೇಳ'ದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ದೂಮಪ್ಪ ಮತ್ತು ಶಿವರಾಯ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿಗಳಿದ್ದರು. ಇಬ್ಬರೂ ನರ್ತನದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ದೂಮಪ್ಪವೇ ಅವರಿಬ್ಬರೊಳಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿದ್ದನು. ಶರೀರ ಸೌಷ್ಠವ ಸಹಜ ಸೌಂದರ್ಯಗಳೂ ಅಭಿನಯ ಚಾತುರ್ಯವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದವು.

ತೆಂಕತಿಟ್ಟು ವೀರ-ರೌದ್ರ-ಭಯಾನಕ ಪ್ರಧಾನವಾದುದರಿಂದ, ಅದರ 'ಆಟ'ಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷವೇಷಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಭೂಮಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ನಾಟ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಸರ್ವಾದರಣೀಯವೆನಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಅಂತೆಯೇ, ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ಆಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಭೂಮಿಕೆಗಳು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥಾಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಭೂಮಿಕೆಗಳೊಳಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದಕ್ಕೆ 'ಮುಖ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ವೇಷವು 'ಮುಖ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷ'ವಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸುವುದು ರೂಢಿ. ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ವೇಷರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ – ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ

ಕೀರ್ತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮಹಾ ಮಾನಿನಿಯರ ಗುಣಶೀಲಸ್ವಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಹಿಂದೆಯೇ ನಿವೇದಿಸಿದಂತೆ, ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷರಚನೆ ಭಾವಾತ್ಮಕ. ಸ್ವಭಾವ ಭೇದದಿಂದಾಗಿಯೇ ಭೀಮಾರ್ಜುನ ವೇಷ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಮನ ವೇಷಕ್ಕೂ, ನಳಮಹಾರಾಜನ ವೇಷಕ್ಕೂ ರೂಪಭೇದವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಕರ್ಣಾರ್ಜುನ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ನಾನು ನೋಡಿದ ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರ ಹಣೆಯ ನಾಮದ ಇಕ್ಕೆಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಬಿಳಿಬಣ್ಣದ ಅಡ್ಡಗೆರೆಗಳಿದ್ದುವು. ನಳರಾಮರಿಗೆ ಆ ಗೆರೆಗಳಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ನಾಮದ ಇಕ್ಕೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮುತ್ತರಿಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾದ ಒಂದೊಂದು ಕೆಂಬೊಟ್ಟು ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಕರ್ಣಾರ್ಜುನ ಮತ್ತು ನಳರಾಮ ಈ ಯುಗ್ಮಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಷ್ಟೇ ಆಗಿತ್ತು. ನಳರಾಮರಿಗಿಂತ ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರಲ್ಲಿ ರಾಜಸಗುಣ ಅಧಿಕವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಭೇದಗಳು. ಅತಿರಾಜಸ ವೇಷವೆಂದಾದರೆ ಹಣೆಯ ಅಡ್ಡಗೆರೆಗಳ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣ ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಕೌರವನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯನ್ನು ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಸೀತೆ, ದಮಯಂತಿ, ದ್ರೌಪದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಗುಣಶೀಲಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದ ಈ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷವು ಪ್ರಮೀಳೆಯ ಕಣ್ಣರೆಪ್ಪೆಗಳಿಗೆ ಅವಳ ರಾಜಸಾಧಿಕ್ಯದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ನಸುಗೆಂಪು ಬಣ್ಣ ಕೊಟ್ಟು, ಅವಳು ಆಳುವ ರಾಣಿ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಸಿಗದಂತಹ ಒಂದು ಆಭರಣವನ್ನು ಕಿರೀಟದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ತಲೆಗಿಡುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವಳು ಹಾರಿ ಕುಣಿದು ಯುದ್ಧಾಭಿನಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದರಿಂದ, ಸೀರೆಯ ವಿಪುಲವಾದ ಮುನ್ನಿರಿಯನ್ನು ಕಾಲುಗಳೆಡೆಯಿಂದ ಬೆಂಗಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು 'ಇಮ್ಮಡಿ ಕಚ್ಚೆ'ಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶೂರ್ಪಣಖಿ ಮೊದಲಾದ ಸ್ತ್ರೀರಾಕ್ಷಸ ವೇಷಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವೇಷಕ್ಕೂ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿರೋಧಾಭಾಸವೋ ಎಂಬಂತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಾಣಲೂಬಹುದಾದ ಇಂತಹ ಭೇದವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇ: – ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಮಾಣದ ತತ್ವವು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಾಹ್ಯರೂಪವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಾಗಿರದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧಾನದ ಆದ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕನು ಯಾರೋ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನೊಬ್ಬ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮೇಧಾವಿ, ಅದ್ಭುತ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಲವಲೇಶ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ನಾಟಕಾದಿಗಳಂತೆ, ಪ್ರಸಂಗ (topic) ದ ಘಟನಾವಳಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳ ಅಭಿನಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ರಸೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವುದಲ್ಲ; ರಸ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ತಡವೇ ಇಲ್ಲ. ರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದ ಭೂಮಿಕೆಯ ದರ್ಶನವಾದೊಡನೆ ರಸೋದಯವಾಗುತ್ತದೆ! ಇದು ಇದರದೊಂದು ಹಿರಿಮೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದ 'ಆಟ'ವು ನೃತ್ಯಪ್ರಧಾನವಾದ 'ರೂಪಕ'. ವಾಸ್ತವಿಕ ಶೈಲಿಯ ಭೂಮಿಕೆಗಳು ನರ್ತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕ ರೂಪದ ಸ್ತ್ರೀವೇಷವು ಪ್ರಸಂಗನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ನರ್ತಿಸುವಾಗ (ಉದಾ: ಪೂರ್ವರಂಗದಲ್ಲಿ) ಅನೌಚಿತ್ಯ ಕಾಣಲಾರದಾದರೂ ಅದು ಸೀತೆಯಾಗಿಯೋ ದಮಯಂತಿಯಾಗಿಯೋ ನರ್ತಿಸುವಾಗ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಅಳಿದು ಹೋಗಿ ಅನೌಚಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ – ನರ್ತನದ ಮೂಲಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಿಷಯ. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನೃತ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ವೇಷರಚನೆ ವಾಸ್ತವಿಕರೂಪವಾಗಿರದೆ ಲೋಕಾತಿಶಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಾದರೆ ಪ್ರೌಢತರವೆನಿಸಿ ಬಹಳ ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತೆಂಕತಿಟ್ಟಿನ ವೇಷರಚನೆ ಈ ಬಗೆಯದು. ಅದರ ಪರಂಪರಾಗತ ವೇಷಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಲು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವವರು ಈ ತಥ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲಾಗಿ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಮತ್ತೆ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಕೈಯಿಕ್ಕಬೇಕು. ಈಗ ಆಗುತ್ತಿರುವುದೆಂದು ಕೇಳಿ ಬರುವ 'ಸುಧಾರಣೆ'ಯ ಮುಖ ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವೇಷದ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇಷಗಳು 'ವಾಸ್ತವಿಕ'ವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ತೆಂಕತಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಕಾಲ ಬೇಕಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆದಾಗ, ಸಾತ್ವತಿ, ಆರಭಟಿ ಎಂಬ ವೀರ ರೌದ್ರ ರಸಾತ್ಮಕವಾದ 'ನಾಟ್ಯವೃತ್ತಿ'ಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವೇಷಗಳ ರೂಪವೈಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಸರಿಸಾಟಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಕಲೆಯ ಕುರುಹು ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. 'ಕಂಪೆನಿ ನಾಟಕ' ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದ್ದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಳ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಾದಿ 'ಪುರಾಣ ಪುರುಷ'ರಿಗೂ, ಆಗ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೈಭವದಿಂದ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ದೇಶೀಯ 'ಮಹಾರಾಜ'ರಿಗೂ ಒಂದೇ ರೂಪ, ಒಂದೇ ಪೋಷಾಕು! ಕಲಾಸ್ವರೂಪದ ಆವಿರ್ಭಾವಕ್ಕೂ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಮಸಾಮಯಿಕತೆಗೆ ಇದೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನ. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಂತೆ ಭಾವಾತ್ಮಕವಾಗಿರದೆ, ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯೇ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುವ 'ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಪುರುಷರಿಗೆ ಪುರಾಣ ಕಾಲದ ಉಡಿಗೆ ತೊಡಿಗೆಗಳನ್ನೇ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಉಚಿತ ಹಾಗೂ ಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಔಚಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅದರ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುದು ವೈಭವಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಜನಸಮುದಾಯದ ನೇತ್ರರಂಜನೆ ಹಾಗೂ ಕರ್ಣಾನಂದ. ಆ ಕಾಲದ ನನ್ನ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅತ್ಯಲ್ಪವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ, ಆ ನಾಟಕಗಳು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಯಥೇಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥವಾದವು.

೨. ನಾನು ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇಷಗಳನ್ನು ನೋಡಿದವನೇ ಹೊರತು, ಒಮ್ಮೆಯೂ ವೇಷ ಹಾಕಿದವನಲ್ಲ; 'ದಶಾವತಾರದ ಮೇಳ'ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗವಹಿಸಿದವನಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಯಕ್ಷಗಾನ ವಿದ್ಯಾವಿದರಿಂದ ವಿಷಯಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿದವನೂ ಅಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ, ನಾನೀಗ ವಿವರಿಸತೊಡಗಿರುವ ವೇಷ ರಚನಾ ವಿಧಾನವು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾದ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದುದು ಯುಕ್ತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಹೌದು. ನನಗದು ಗೊತ್ತಾದ ಬಗೆ ಹೀಗೆ:- ನಾನು ಹುಡುಗನಾಗಿದ್ದಾಗ 'ಆಟ' ಆಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಹಳ್ಳಿಯ ಬೆಟ್ಟುಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ 'ಪದವು' (ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿನ ಮೈದಾನು)ಗಳಲ್ಲಿ, ಆಟ ನೋಡಲು ಬಂದವರು ಸಭೆಯ ಹೊರಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಅತ್ತಿತ್ತ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ರಂಗಸ್ಥಳದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಒಂದೈವತ್ತು ಗಜ ದೂರದಲ್ಲಿ 'ಚೌಕಿ' (ನೇಪಥ್ಯ, green room) ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ವೇಷ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಎಡೆಯಿದ್ದಾಗ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆಯುವ ಸ್ಥಳ. ತೆಂಗಿನ ಗರಿಗಳ ಆವರಣ ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಗರಿಗಳೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಇಣಿಕಿದರೆ ಒಳಗೆ ನಡೆಯುವುದೆಲ್ಲ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಟ ತೊಡಗುವ ಮೊದಲು, ಸಂಗಾತಿಗಳೊಡನೆ ಹಲವು ಬಾರಿ ನಾನೂ, ಬಾಲಿಶವಾದ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಹಾಗೆ ಇಣಿಕಿ ನೋಡುತ್ತಾ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದೆ. ಇದರಿಂದ ನನಗೆ, ರಾಕ್ಷಸವೇಷಧಾರಿ ಬೆರಳುದ್ದದ 'ಚುಟ್ಟಿ ಮುಳ್ಳು' ಇಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿಧಾನ, ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿ ಕೇಶರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರಿಚಯ ತಾನಾಗಿ ಆಯಿತು.

ಬಯಲಾಟಗಳ ಸಂಗೀತ

ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ

ಬಯಲಾಟಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿವೆ. ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಂಗೀತ, ಜನಪದ ಸಂಗೀತ. ಹಾಗಂತ ಬಯಲಾಟಗಳ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಜನಪದ ಸಂಗೀತವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಿವೆ. ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಹಂತಿಪದ, ಕೋಲಾಟದ ಪದ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅಚ್ಚ ಜಾನಪದ ಧಾಟಿಗಳಾಗಿವೆ. ಭಜನೆ, ಲಾವಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅಚ್ಚ ಜಾನಪದದಿಂದ ಶಿಷ್ಟದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿರುವಂಥವು. ಬಯಲಾಟಗಳ ಸಂಗೀತ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಿಷ್ಟದ ತದ್ಭವವಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಲಪಾಯ (ದೊಡ್ಡಾಟ), ಸಣ್ಣಾಟ (ದಪ್ಪಿನಾಟ) ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ ಇವು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಇವುಗಳ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಸಂಗೀತವೇ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೂಡಲಪಾಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡಾಟ, ಬಯಲಾಟ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಮೂಡಲಪಾಯ ಹೆಸರಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಮೂಡಲ ಅಂದರೆ ಪೂರ್ವ, ಪಾಯ ಅಂದರೆ ಪದ್ಧತಿ, ಶೈಲಿ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರಂಗಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪೂರ್ವಭಾಗದಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಮೂಡಲಪಾಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಂದು ರಂಗಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಂಗೀತ ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ದೊಡ್ಡಾಟದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೂಡಲಪಾಯಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನಶೈಲಿ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಗುರುತಿಸುವ ರೂಢಿ ರಾಣಿಬೆನ್ನೂರು, ಹಾವೇರಿ, ಹಾನಗಲ್ಲ ಈ ಕಡೆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮೂಡಲಪಾಯ ಅನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಸಂಗೀತ ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗೀತ ಶೈಲಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಇಡೀ ರಂಗಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಆ ಸಂಗೀತ ಶೈಲಿಯ ಹೆಸರು- ಮೂಡಲಪಾಯ -ಅನ್ವಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

ಮೂಡಲಪಾಯ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಗೀತಶೈಲಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಇದು ದಕ್ಷಿಣಾದಿ ಸಂಗೀತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ತುಂಬು ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ದಕ್ಷಿಣಾದಿ ಸಂಗೀತವೇ ಮೂಡಲಪಾಯದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ. ಪರಿಪೂರ್ಣ ಶಿಷ್ಟ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿರುವ ದಕ್ಷಿಣಾದಿಸಂಗೀತ ಮೂಡಲಪಾಯದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಕಾರವೊಂದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಥಾವಸ್ತು, ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠ ಗಡಸು ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದೊಡ್ಡಾಟ ದಕ್ಷಿಣಾದಿಯಂಥ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡಾಟದ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯ ಸ್ಥಾನಪಡೆದಿರುವಂತೆ ಸಂಗೀತವೂ ಮೂಲದ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಗುಣಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ತದ್ಭವದ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ದಕ್ಷಿಣಾದಿ ರಾಗಗಳಾದ ನಾಟಿ, ಕಾಂಬೋದಿ, ನೀಲಾಂಬರಿ, ಆನಂದಭೈರವಿ, ದುರ್ಗಾ,ಮೋಹನ, ಮಾಯಾಮಾಳವಗೌಳ, ಭೈರವಿ, ಭೀಮಪಲಾಸಿ, ರೇಗುಪ್ತಿ, ಹಿಂಡೋಲ ಈ ಮುಂತಾದ ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಲಪಾಯದ ಹಾಡುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದಿ, ಅಟ್ಟ, ರೂಪಕ ಇವು ಪ್ರಮುಖ ತಾಳಗಳು. ಆದರೆ ಈ ರಾಗತಾಳಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಡುಗಾರ ಹಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಮೂಡಲಪಾಯದ ಭಾಗವತ ಹಾಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಮೂಡಲಪಾಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯ ಬಿಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ರಂಜನೀಯ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಇಂದಿನ ಭಾಗವತರು ಮೂಲದ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಾಗತಾಳಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಇರುವವರು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೊದಲಿನ ರಚನೆಗಳು ಇಂದು ಕೇವಲ ಧಾಟಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೂಡಲಪಾಯದ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಾಡುಗಳು ವಿಲಂಬಿತ ಲಯದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಸಮರ್ಥ ಭಾಗವತರು ತೂಗಿ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಹಾಡಿದಾಗ ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧ ಪ್ರಯಾಣ ಮುಂತಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಪುರುಷವೇಷದ ಹಾಡುಗಳು ದ್ರುತ್ ಗತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಧಾರಿಯೊಬ್ಬನೇ ಹಾಡುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಮೂಡಲಪಾಯದ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ದೇಸೀಯ ಮೆರುಗು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಹಿಮ್ಮೇಳ. ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಭಾಗವತನು ಅಂದು ಬಿಟ್ಟ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡು ದ್ರುತ್ ಲಯದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಕೋಚ್ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೂಡಲಪಾಯಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಈ ಕೋಚ್ ಇಡೀ ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೆಡಗನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಯುದ್ಧದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ದೊಡ್ಡಾಟಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಹಿಮ್ಮೇಳದ ಜೋಡಣೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಮ್ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಷ್ಟೇ ಜನ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರ ಮುಗಿಸಿಬಂದು ಹಿಮ್ಮೇಳ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಸಂಖ್ಯೆ ಏರುತ್ತಲೇ ಸಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಹಾಡು ಅರಚಾಟವಾಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ.

ಮೂಡಲಪಾಯದ ಸಂಗೀತದ ಮೇಲೆ ಉತ್ತರಾದಿಸಂಗೀತ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಉತ್ತರದ ಗಡಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಇದೆ. ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾದಿಯ ವಾಸನೆ ಬೆರೆತಿದೆ. ಮದ್ದಳೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಉತ್ತರಾದಿಯ ತಬಲಾ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಉತ್ತರಾದಿಯ ಚೀಜುಗಳ ಮಾದರಿಯ ಹಾಡುಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿವೆ.

ಡಪ್ಪಿನಾಟಗಳಿಗೆ ಸಣ್ಣಾಟ ಎಂದೂ ಹೆಸರು. 'ಡಪ್ಪಿನಾಟ' ಪದ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಡಬ್ಬಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ. ಈ ಡಪ್ಪು ಚಿಕ್ಕಹಲಗೆ (ತಮ್ಮಟೆ) ಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದ್ಯ ನಮ್ಮದಾಗಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಬಾರಿಸುವ ವಿಧಾನ ಪಕ್ಕದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ್ದು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ತಮಾಶಾದಲ್ಲಿ ಈ ಡಪ್ಪನ್ನು ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಡಪ್ಪಿನ ವಾದ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಹಾಡುತ್ತ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಆಟ ಡಪ್ಪಿನಾಟವಾಗಿದೆ. ಡಪ್ಪಿನ ವಾದನ ದ್ರುತ್‌ಗತಿಯ ಚಲನೆಗೆ ಹೇಳಿಮಾಡಿಸಿದಂಥದು. ಡಪ್ಪಿನಾಟದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇಗದ ದ್ರುತ್‌ಗತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಮಾತಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಪ್ಪಿನಾಟಗಳೆಲ್ಲ ಗೀತರೂಪಕಗಳು.

ಡಪ್ಪಿನಾಟಕ್ಕೆ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಸುಮಾರು ೧೯೨೦ರವರೆಗೆ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯ, ರೂಪಸೇನ, ಕಡ್ಲಿಮಟ್ಟಿ ಸ್ಟೇಶನ್ ಮಾಸ್ತರ್, ಬಸವಂತ, ಬಲವಂತ, ರಾಧಾನಾಟ ಇವು ಈ ಘಟ್ಟದ ರಚನೆಗಳು. ಇವು ಅಚ್ಚ ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತ ಎರಡೂ ದೇಸಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಗೀತ ಸ್ವಲ್ಪ ಶಿಸ್ತಿಗೊಳಪಟ್ಟ ಜಾನಪದ ಸಂಗೀತ. ರಾಗತಾಳಗಳ ಜಂಜಾಟವಿಲ್ಲದೆ ಸರಳವಾದ ಧಾಟಿಗಳು, ಒಂದೊಂದು ಆಟಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ೮-೧೦ ಧಾಟಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಚಲನೆ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿದೆ.

ರಾಧಾನಾಟ ಇನ್ನುಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾದ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಇದರ ಕತೆ ನೇರವಾಗಿ ತಮಾಶಾದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ರಾಧಾನಾಟದ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಸಖಾರಾಮ ತಾತ್ಯಾ, ಗಲಪೋಜಿ, ಚಿಮಣಾ ಈ ಹೆಸರುಗಳೇ ಇದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮೂಲದ ಕತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ತಮಾಶಾದ ಧಾಟಿಗಳೂ ರಾಧಾನಾಟದ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಇನ್ನುಳಿದ ಡಪ್ಪಿನಾಟಗಳ ಧಾಟಿಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ರಾಧಾನಾಟದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ತಮಾಶಾದ ಧಾಟಿಗಳ ವಾಸನೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಮರಾಠಿ ಗೀತಪ್ರಕಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಡಪ್ಪಿನಾಟಗಳ ಹಾಡುಗಳು ಕೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ತರ ಅನಿಸಿದರೂ ಹಾಡಿನ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಕ್ತಾಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಕರ್ಷಕವೆನಿಸಿವೆ. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಪೋಣಿಸಿದಂತೆ ಹಾಡಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಗುವ ಈ ಮುಕ್ತಾಯಗಳ ಸೊಗಸೇ ಬೇರೆ.

೧೯೨೦ರಷ್ಟೊತ್ತಿಗೆ ವೃತ್ತಿರಂಗಭೂಮಿ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಡಪ್ಪಿನಾಟದ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟ ಉದಿಸಿತು. ಕಾದ್ರೊಳ್ಳಿ ನೀಲಕಂಠಪ್ಪನು ಈ ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಕರ್ತೃ. ಮೊದಲಿನ ಧಾಟಿಗಳಿಗೆ ನಾಟ್ಯ ಸಂಗೀತದ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿ ಹೊಸ ನಮೂನೆಯ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಡುಗಳ ಬಂಧ ಬಿಗಿಯಾಯಿತು. ಗ್ರಾಂಥಿಕಭಾಷೆ ತಲೆದೋರಿತು. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿ ಶಿವಾನಂದ ಕವಿಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಬದಲಾದ ಧಾಟಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಡಪ್ಪಿನ ಬದಲಾಗಿ ತಬಲಾ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರೂಢಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯ್ತು. ಮೊದಲು ಹಾಡಿನ ತುಂಬ ಹರಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮುಕ್ತಾಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪಾರಿಜಾತದ ಸಂಗೀತ ದೊಡ್ಡಾಟ ಮತ್ತು ಡಪ್ಪಿನಾಟಗಳ ಸಂಗೀತಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಹಾಡುಗಬ್ಬವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪಾರಿಜಾತ ೧೮೬೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಯಿತು. ಅಂದು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಾರಿಜಾತದ ಹಾಡುಗಳಿದ್ದವು. ಜೊತೆವಾದ್ಯವಾಗಿ ಮದ್ದಳೆ ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರಿಜಾತದ ಹಾಡುಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ರಂಜನೀಯವಾಗಿದ್ದವೆಂದರೆ ಪಕ್ಕದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಟ್ಯಗೀತೆಗಳು ಈ ಪಾರಿಜಾತದ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು.

ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ ಉತ್ತರಾದಿ ಸಂಗೀತ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೀರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಜನರು ಅತ್ತಕಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾರಿಜಾತದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿತು. ಮೊದಲಿನ ಕರ್ನಾಟಕಿ ಸಂಗೀತದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಉತ್ತರಾದಿ ಸಂಗೀತ ಆಕ್ರಮಿಸಿತು. ಉತ್ತರಾದಿ ಸಂಗೀತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣತಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಮಹಾಲಿಂಗಪೂರ ರಾಜಾಸಾಬ, ಸನದಿ, ಗೋಂದಳಿ, ಶಿರಗುಪ್ಪಿ ಕಾಡಗೌಡ ಮುಂತಾದವರು ಪಾರಿಜಾತದ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿ ನೀಡಿದರು. ತಮ್ಮ ಬಂಧುರ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಜನರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾದಿ ಸಂಗೀತದ ಅಭಿರುಚಿ ಬೆಳೆಸಿದರು.

ಪಾರಿಜಾತದ ಮೇಲೆ ಉತ್ತರಾದಿ ಸಂಗೀತ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವದ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಜೋರಾಗಿ ಬೀಸಿದರೂ ಮೊದಲಿನ ಕರ್ನಾಟಕಿ ಸಂಗೀತದ ಬೇರು ಅಲ್ಲಾಡಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕಿ ರಾಗತಾಳಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಉತ್ತರಾದಿ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಾವಿದರು ತಾವು ಕರ್ನಾಟಕಿಯ ಮೋಹನ ರಾಗದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾದಿಯ ಭೂಪ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕಿಯ ಆದಿತಾಳವನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಉತ್ತರಾದಿಯ ತ್ರಿತಾಲ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿನ ಪಾರಿಜಾತದ ಸಂಗೀತ ವಿಚಿತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದು ತಲುಪಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಸಂಗೀತದ ಜ್ಞಾನವಿತ್ತು. ತಾವು ಹಾಡುವ ಹಾಡಿನ ರಾಗ ತಾಳಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ವಿಲಂಬಿತ ಲಯದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತ ಗಾಯಕರಂತೆ ರಾಗ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ತೂಗಿ ಹಾಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇಂದಿನವರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಅಪರೂಪ. ಕೇವಲ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಂಡು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಪಾರಿಜಾತ ಒಂದು ವ್ಯವಸಾಯಿ ಕಲೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದುದರಿಂದ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಯಿತು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಮರಾಠಿ ನಾಟಕದ ಹಾಡುಗಳ ಧಾಟಿಗಳು ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದವು. ಈಗೀಗ ಸಿನೆಮಾ ಧಾಟಿಗಳೂ ರೂಢಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ.

ಪಾರಿಜಾತ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಅದರ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಭಾಗವತ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯೇ ತನ್ನ ಹಾಡು ಹಾಡುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಬಿಳಿ ಒಂದರ ತಾರಸಪ್ತಕದ ಷಡ್ಜವನ್ನು ಆಧಾರಸ್ವರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಉಚ್ಚಕಂಠದಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾಗಿ ಹಾಡುವ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಾವಿದರ ಶಕ್ತಿ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯ-ಪ್ರತಿಭೆ ಅಗಾಧವಾದವುಗಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ತಾಳ, ಡಪ್ಪು, ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ, ಮದ್ದಳೆ, ತಬಲಾ ಇವು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ್ಯಗಳು. ಕಂಚಿನ, ಕಬ್ಬಿಣದ ದುಂಡಾಗಿರುವ ತಾಳಗಳನ್ನು ಭಾಗವತ ಮತ್ತು ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಬಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡಾಟ ಮತ್ತು ಡಪ್ಪಿನಾಟಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳಗಳನ್ನು ಲಯನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ತಾಳಬಾರಿಸುವವರ ಕೈಚಳಕ ಅದ್ಭುತವಾದುದು. ವಿಲಂಬಿತದಲ್ಲಿ ಲಯದ ಪ್ರವಾಹದೊಂದಿಗೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತಬಲಾ ಮತ್ತು ಕರಡಿಯ ಡೋಲ್‌ಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಸುವ ಕಲೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಚಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರುಬದುರಾಗಿ ದ್ರುತ್‌ಗತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಳ ನುಡಿಸುವುದು

ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ಆಧಾರಸ್ವರಕ್ಕಾಗಿ ಪುಂಗಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಪರಿಚಯವಾದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮೊದ ಮೊದಲು ಕೇವಲ ಆಧಾರಸ್ವರಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಬರುಬರುತ್ತ ಪಕ್ಕವಾದ್ಯವಾಯಿತು. ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ವಾದಕನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಲೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಬಹಳಷ್ಟು ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ದೊಡ್ಡಾಟಗಳಿಗೆ ಮದ್ದಳೆ ಬಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ತಾಳಗಳ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂದಿನ ಮದ್ದಳೆಕಾರರು ಹಾಡನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಅಷ್ಟೇ. ಈ ಕಲಾವಿದರು ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಬೋಲ್‌ಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಪಿಟೀಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹಿಮ್ಮೇಳಕ್ಕೆ ಶಹನಾಯಿ (ಮುಖವೀಣೆ) ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ

ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ

ಭಾರತದ ಜನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತವೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಚೀನದ ಹ್ಯಾನ್ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟವಿತ್ತು. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆ ಆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಕಲಿಸುವ ಶಾಲೆಗಳಿದ್ದುವಂತೆ. ಇಟಲಿ ಮತ್ತು ಗ್ರೀಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೊಂಬೆಗಳ ಅವಶೇಷಗಳು ಉಳಿದು ಬಂದಿವೆ. ಯೂರಿಪಿಡಿಸನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥೆನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಆಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜೆಕೊಸ್ಲಾವಾಕಿಯ, ಜಪಾನ್, ಜರ್ಮನಿಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಕಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು. ನಾಟಕಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ನೀತಿಭ್ರಷ್ಟರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಅತಿ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (Puritan) ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆ ಸರ್ಕಾರ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದಾಗ ಜನರಿಗೆ ಮನರಂಜನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳು ಮಾತ್ರ. ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಸಮಾಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಗೊಂಬೆಗಳ ಚಿತ್ರ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಅಲ್ಲೂ ಇತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾನವ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿದ್ದೇ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳು ಎಂಬುದು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೇವತೆಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ವಹಿಸಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಮುಂದೆ ಮಾನವರಂಗಭೂಮಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ತುಂಬ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದಾಗಿವೆ. ಹರಪ್ಪ, ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗೊಂಬೆಗಳು ಆಗ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳಿದ್ದುವೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಎಸ್.ಕೆ. ಚಟರ್ಜಿ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಡ್ರಾಮಾ ಇನ್‌ಟ್ರೆಡಿಷನ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟವೇ ಮಾನವರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿತು' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಸಿಂಹಾಸನ್ ಬತೇರಿ' ನಾಟಕದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯ ನಡೆಯಿತೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕೃತಿ 'ತಿರುಕುರುಳ್'ನಲ್ಲಿ ಮದಪ್ಪಲಾಯ್ ಎಂದರೆ ಮರದಗೊಂಬೆ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೂತ್ರಧಾರ' ಎಂಬ ಪದ ಬಂದಿರುವುದೇ ಗೊಂಬೆಯಾಟದಿಂದ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಕುರಿತಂತೆ ಡಾ. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯರಿಗಂತೂ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆ ಎಂಬ ಭಾವಜಗತ್ಪಾಲಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸೂತ್ರಧಾರನೇ ಅವನು. ಅವನು ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಕಪಟನಾಟಕ ಸೂತ್ರಧಾರನೆಂದೇ ಹೆಸರು. ನಮ್ಮ ಈಚಿನ ಕಾಳಿದಾಸ, ಭವಭೂತಿ, ಹರ್ಷ, ವಿಶಾಖದತ್ತ, ಭಟ್ಟನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಧಾರನೂ ನಟನೂ ಬರುವುದು, ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಗಳು ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ'.

ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟವಿದೆ. ರಾಜಾಸ್ತಾನದ 'ಕಟಿಪುತ್ಲಿ', ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗುಲಾಬೊ, ನಿತಾಬೊ ; ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳದ ಪುಕಲ್‌ನಾಚ್, ಒರಿಸ್ಸದ ರಾವಣಛಾಮ (ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ), ಸಾಖೀಕುಂಚೀ (ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ), ಗೋಪಲೀಲಾ (ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಟ), ನಾಟ್ಯಗುಡ (ಕಡ್ಡಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ), ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಬೊಮ್ಮಲಾಟ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಬೊಮ್ಮಲಾಟಂ, ಕೇರಳದ ಪಾಲಿಕ್ಕೂತ್ತೂ ಇವು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ರಾಜಾಸ್ತಾನದ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟಕ್ಕೆ ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರಗಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಿಹಾರದ ಸಿತ್‌ಚಿಂಗ ಮತ್ತು ಜೋಗಿಹೊರ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಟ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರಭಾರತದ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬರೆಸಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳಿಗೆ ರಾಜಮನ್ನಣೆ ಇತ್ತು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಶಾಸನ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಆಧಾರ. ಕ್ರಿ.ಶ ೧೪೭೦-೧೫೨೦ರ ವಿಜಯನಗರದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟದವರಿಗೆ ದತ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಲಾರದ ೧೫೨೧ರ ಶಾಸನ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟದವರು ಅಗ್ರಹಾರ ಪಡೆದುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.

ನೀಲಕಂಠಾಚಾರ್ಯ (೧೪೮೫) ಕನ್ನಡ ಆರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರದ ಪರ್ವತ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

ಸಿರಿಯಾಳ ಚರಿತೆಯಂ ಕೇಳುತಿರ್ಪರ್ ಕೆಲರ್
ಧರಣಿಪನ ಚೇರಮನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಮಂ ಕೇಳು
ತಿರುತಿರ್ಪವರ್ ಸ್ತಂಭ ಸೂತ್ರದಾಟಂಗಳಂ ನೋಡುತಿರ್ಪರ್ ಕೆಲಬರ್

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ಸಭಾಪರ್ವ.)

ಆ ಹಲಗೆ ಸೋತುದು ಯುಧಿಷ್ಠಿರ
ನೂಹೆ ಮುರಿದುದು ಮುಂದುಗೆಟ್ಟನು
ರಾಹುಹಿಡಿದ ಹಿಮಾಂಶು ಮಂಡಲದುಳಿದು ಕಳೆಯಂತೆ
ತೋಹಿನಲಿ ತೊಟ್ಟಿಸಿದ ಮೃಗದ ವೊ
ಲೂಹೆಯಳಿದುದು ಯಂತ್ರ ಸೂತ್ರದ
ಹೂಹೆಯಂತಿರೆ ನೃಪತಿ ತೆತ್ತನು ಹಗೆಗೆ ತನುಧನವ

ಪುರಂದರದಾಸರ ಅನೇಕ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು : 'ತುಂಬಿದ ಪಟ್ಟಣಕೆ ಒಂಬತ್ತು ಬಾಗಿಲು, ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೀಕಾಯ ಎಲುವಿನ ಹಂದರ ಬಲಿದು ಹೊದ್ದಿಸಿದ ಚರ್ಮದ ಹೊದ್ದಿಕೆ ಮಲಮೂತ್ರಗಳು ಮಾಂಸ ರಕ್ತದ ರಾಶಿ... ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯ ಮಾಡಿ ಜಗದೊಳು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೆಗೆದುಡಿಸಿ.' ಮಾನವನನ್ನು ಪುರಂದರದಾಸರು ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಗೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಅದನ್ನು ಆಡಿಸುವವನಿಗೂ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯ ವಿಷಯವಿದೆ.

ನೀನು ಆಡಿಸಲು ಜಡವೊನಕೆ ಅಭಿನಯದ ಬೊಂಬೆ
ಏನು ಬಲ್ಲದು ಬೇರೆ ಕೃತಿಯನೊಂದ
ನೀನಿಟ್ಟ ಸೂತ್ರದಿಂದಲುಗೆ ಕೈಕಾಲುಗಳು
ನೀನೆ ಮಗ್ಗಿಸಲು ಮಗ್ಗುವ ದೇಹ ತಾನಾಗೆ

ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನ ನಶ್ವರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಈ ಮುಂದಿನ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಬೈಲಿಗೆ ಬೈಲಾಯಿತು, ಬೈಲೊಳಗೆ ಸೂತ್ರ ಬೊಂಬೆಯ ಮಾಡಿ ಹರಿಸೂತ್ರದಿಂದ ಕುಣಿಸ್ಯಾಡಿ, ಸೂತ್ರ ಕಡಿಯಿತು, ಬೊಂಬೆ ಮುರಿಯಿತು ಆಟ ನಿಂತಿತು.' ''ಎಂಬತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಗೊಂಬೆಯ ಮಾಡಿ ಕುಣಿಸಿದನು'' ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಕನಕದಾಸರು 'ಡಿಂಬದೊಳು ಪ್ರಾಣವಿರಲು ಕಾಂಬ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಂತೆ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ

'ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಗೆ ಪ್ರಾಣವುಂಟೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಜಗತ್ತೆಂಬ ಯಂತ್ರದ ಹಾಹೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತುಷವ ತೊಡಿಸಿ ಅಹಂ ಅಹಂಮತಿಯೆಂಬ ಸೊಕ್ಕನಿಕ್ಕಿ ಬಾರದ ಬಟ್ಟೆಯ ಬರಸಿ ಕಾಣದ ದುಃಖವ ಕಾಣೆಗೆ ಉಣ್ಣದ ಅಪೇಯವನುಣಿಸಿ ಮುರಾರಿ, ವಿನೋದಿಸಿದನಯ್ಯ', ಬಸವಣ್ಣನ್ನೆ ಬಹುರೂಪಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಧಾರಿಯಾದ ಎಂದು ಬಹುರೂಪಿ ಚೌಡಯ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಹರಿಹರ ಬಸವರಾಜದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ 'ಶಿವನ ಮನೆಯ ತೊತ್ತಿನ ಮನೆಯ ತೊತ್ತಪ್ಪ ಮಾಯೆ ಮಾಡಿಸುವ ಮಣ್ಣು ರೂಪು ಕಪ್ಪಡದ ಹಾಹೆ ಕಲ್ಲಜಂತ್ರ ಹುಲ್ಲುಬೊಂಬೆ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಏಕಾಂತರಾಮಯ್ಯ ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ನೋಡಿ ಬೆತ್ತಲೆಯ ಗೊಂಬೆ ಗಳಿರಲ್ಕಳವಳಿದು' ಎಂಬ ಸಾಲು ಇದೆ.

ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಡಿಂಬದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವಿರಲು, ಕಾಂಬ ಸೂತ್ರಗೊಂಬೆಯಂತೆ ಬೆಳ್ಳಿ ಬಂಗಾರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಳ್ಳೆ ವಸ್ತ್ರ ಹೊದ್ದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಪಾಚಾರಿ ಗೊಂಬೆಯಂತೆ ಆಡಿಹೋದನು. ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ 'ಕೆಂಡದ ಶವದಂತೆ ಸೂತ್ರ ತಪ್ಪಿದ ಸೂತ್ರಧಾರಿಗಲ್ಲದೆ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಜನಮನರಂಜನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಹು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳೂ ಇದ್ದರು. ಕರಿಬಂಟನಕಾಳಗ, ಸಾರಂಗಧರ ಕಥೆ ರಚಿಸಿದ ಸಾಂಬಯ್ಯನ ತಂದೆ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಗೊಂಬೆಯ ಲಕ್ಕ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಸಾಂಗತ್ಯ ರಚಿಸಿದ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊಂಬೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ : (೧) ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ (೨) ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ. ಇವೆರಡೂ ರಂಗಪ್ರಕಾರಗಳು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ. ರಂಗದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಬದಲಿಗೆ ಗೊಂಬೆಗಳು ಕುಣಿಯುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಲಾವಿದನ ಕೈಚಳಕ ಬೇಕು. ವೇಷಭೂಷಣ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಾದ್ಯಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ.

ಮಾನವ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚರ್ಮದಿಂದ ಆತ ಗೊಂಬೆಗಳ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿರಲು ಸಾಕು ಎಂಬುದು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬಹುಶಃ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲದೆ ಕೀಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಕಿತ್ಲಿಬಾವ್ಲಿ ಖೇಲ್ (ಕಾಗದ ತೊಗಟೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು), ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಟ ಇವೆಲ್ಲ ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಇತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಚೀನದಲ್ಲಿ ಹ್ಯಾನ್ ದೊರೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗಿನ ಒಂದು ದಂತಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ವು-ತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖತಪ್ತನಾದ. ಆಗ ಆಸ್ಥಾನದ ಜಾದೂಗಾರ ಕತ್ತಲು ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯ ಪ್ರಿಯತಮೆಯ ನೆರಳು ತೋರಿಸಿದನೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦-೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ:

ಪೋರ್ಕುಲಿಯಾದಡೆ ಹರಿಯಂ
ಮಾರ್ಕೊಳ್ಳದೆ ತೆಗೆದ ಕಯ್ಯ ಬಮಿಯನೆ ಬಂದಂ
ಸೋರ್ಕಿದಧಿಪತಿಯ ಕೈಯ್ಯೊಳ್
ಸಿಕ್ಕಿತೊಗೊಲ್ಪಾವೆಯಂದದಿಂ ಚಾಣೂರಂ

ಎಂದಿದೆ.

ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆದ ವಿಂಟರ್‌ನಿಟ್ಜ್ ಜಾವ, ಭಾರತ, ಚೀನ, ಈಜಿಪ್ಟ್, ಟರ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆರಳುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಇದೆ ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಇಟಲಿಯ ಪ್ರವಾಸಿ ಪಿಯರ್ ತೊ ಡೆಲ್ಲವಲ್ಲ ಇಕ್ಕೇರಿಯಿಂದ ಬರೆದ ಪತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ (೨೨-೧೧-೧೬೨೭) ಹಬ್ಬವೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಒಂದು ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ರಸ್ತೆಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಪಾರದರ್ಶಕ ಆನೆ ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಟಲಿಯ ಪ್ರವಾಸಿ ವೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಕಲೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟವೇ ಅವರ ವೃತ್ತಿ. ಈ ಆಟ ಆಡಿಸುವವರು ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ಅಥವಾ ಶಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು. ಈ ಜನರಿಂದಾಗಿ ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟಕ್ಕೇ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರ ಆಟ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿ ಜನರಾದ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ, ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ ಎನ್ನುವುದು ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಹಾಸ್ಯ ಪಾತ್ರ. ಕೆಂಪು ಅಥವಾ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ ಡೊಳ್ಳು ಹೊಟ್ಟೆ ಬೋಳುತಲೆ, ಪುಳ್ಳುಜುಟ್ಟು, ದಪ್ಪತುಟಿಯ ಆಕಾರವಿರುವ ಪಾತ್ರವೇ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಹನುಮನಾಯಕನಂತೆ ಇವನು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಿ ಪರಿಚಯಿಸುವನು. ಹೆಂಡತಿ ಬಂಗಾರಕ್ಕ ನೊಂದಿಗೆ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಹಾಸ್ಯ ಚಟಾಕಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮನಸೂರೆ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ ಇಡೀ ಕಥೆಯ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಇರುವುದರಿಂದ

ಆಟವಿಡೀ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತನ ಆಟವಾಗಿದೆ.

ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಕಟುಬ'ರೆಂದರೆ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಬುಂಡೆಕ್ಯಾತೆ' (ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವವನು), ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಕಿಬ್ಲೆಕ್ಯಾತ', ಹಾಸನ ತುಮಕೂರುಗಳಲ್ಲಿ 'ಗೊಂಬೆರಾಮ'ರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ಶ್ರೀರಾಮನ ಭಕ್ತರು. ಇವರು ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರನ ಸೇವೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಂತೆ. ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರ ಐಕ್ಯವಾಗಿ ಹೋಗುವಾಗ ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಗತಿಯೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರಂತೆ. ಆಗ ಶ್ರೀರಾಮ ಚಿತ್ರಪಟವೊಂದನ್ನು ನೀಡಿ 'ಇದರಿಂದ ಜೀವಿಸಿರಿ' ಎಂದನಂತೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಅವರ ವೃತ್ತಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಲೇ ತಮಗೆ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಮೊದಲ ಮಗುವಿಗೆ ಶ್ರೀರಾಮನೆಂದೇ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಇವರ ಪೈಕಿ ಒಬ್ಬಳು ಅಕ್ಕಸಾಲಿ ಕತ್ತಾರೆ ಕಾಳಾಚಾರಿ ಎಂಬವನೊಂದಿಗೆ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಏಳು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದಳಂತೆ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಅನೈತಿಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಜಾತಿಬಾಹಿರಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಆಗ ಕಾಳಾಚಾರಿ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಗೊಂಬೆ ಮಾಡುವ ವೃತ್ತಿ ಕಲಿಸಿ ಅವರು ಜೀವನ ನಡೆಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದನಂತೆ. ಹೀಗೆ ಗೊಂಬೆರಾಮರದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜನಾಂಗವಾಗಿ ಅವರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವಂತಾಯಿತು.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯಂತೆ ಗುಹ ಎಂಬ ಅಂಬಿಗ ಹಾಗೂ ಬೇಟೆಗಾರನಿಗೆ ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆ ಮಾಡುವ ಕಲೆಯನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟನಂತೆ. ಗುಹ ನದಿ ದಾಟಲು ರಾಮನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ. ಜಿಂಕೆ ಚರ್ಮವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ರಾಮಾಯಣ ಪ್ರಸಂಗ ಆಡುವಂತೆ ರಾಮ ಆಶೀರ್ವದಿಸಿದನಂತೆ.

ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಮರಾಠಿ. ಇವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ರತ್ನಗಿರಿ, ಸತಾರಗಳಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಬರೆದಂತೆ 'ಇಂದಿಗೂ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ತಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡ ಗೀತೆಗಳೊಡನೆ ಮರಾಠಿ, ತೆಲುಗು ಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಹಾಡುವುದುಂಟು. ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ನಾಟಕದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಸಮಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಆಡುವ ಕೌಶಲ ಇವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಇವರ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತ, ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ, ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳ ಖಚಿತ ಜ್ಞಾನ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದುದು.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಆಡುವವರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪಂಗಡಗಳಿವೆ. ಅಬೇಟ್, ಪಾಚಂಗಿ, ಅಲಾಪು ಮತ್ತು ಸಿಂಧೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೈರು ಕೊಯ್ದು ಗ್ರಾಮವಾಸಿಗಳು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಊರಿನ ಮುಖಂಡನನ್ನೋ ಯಜಮಾನನನ್ನೋ ಕಂಡು ಗೊಂಬೆಯಾಟವೊಂದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಕೋರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೊಪ್ಪಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಭಾವನೆ, ಎಣ್ಣೆ, ಆಹಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರನ್ನು ಚಿತ್ರಮರಾಠವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಚಿತ್ರರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪಳಗಿದವರು ಹಾಗೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಬಂದವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಬೆಳಗಾವಿ ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಮೈಸೂರು ರೆವಿನ್ಯೂ ಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರಿಗೆ ಇನಾಮ್ತಿ ಜಮೀನು ದೊರೆತದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಮರಾಠಿಯಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಳಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಲಿತರು. ಡಾ. ಜೀಶಂಪ, ಅವರು ಬರೆದಂತೆ 'ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಮರಾಠಿಗರಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕಲೆ ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆಗೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರು. ಗೊಂಬೆ ಅವರದಾದರೂ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ದರಿಂದ ಎರಡರ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ತೆರೆದ ರಂಗಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ನರ್ತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಅಭಿನಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ನಾಟಕದ ಆಸ್ವಾದನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆ. ತೆರೆಯ ಹಿಂದೆ ವರ್ಣಮಯ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈ ಕಲೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಡುವವರಾಗಲಿ, ಆಡಿಸುವವರಾಗಲಿ, ಹಿಮ್ಮೇಳದವರಾಗಲಿ ಮುಮ್ಮೇಳದವರಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಸುಳುವು ಕೊಡದಂತೆ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೈಜ ಆವರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಎಷ್ಟೋ ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಜನಪದ ರಂಗಕಲೆ. ಮಳೆ ಬಾರದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ದನಕರುಗಳು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ, ದನಕರುಗಳಿಗೆ ರೋಗರುಜಿನ ಬಂದರೆ ತೊಂಗಲುಗೊಂಬೆ ಆಟ ಆಡಿಸುವುದುಂಟು. ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ತಿಥಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಾರೋಹಣ ಆಡಿದರೆ, ವಿವಾಹ ಮೊದಲಾದ ಶುಭ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ ಪ್ರಸಂಗ ಆಡುವರು. ನಿರ್ಜೀವ ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಜೀವ ತುಂಬಿ ಕೈ ಚಳಕವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಅದ್ಭುತ ಬಣ್ಣದ ಲೋಕವನ್ನೇ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರಿನ ದೇವಾಲಯ ಅಥವಾ ಊರ ಹೊರಗಿನ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ. ಇವರ ರಂಗಮಂದಿರ ತುಂಬ ಸರಳ. ನೆಡುವುದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಗಳುಗಳು. ಮೇಲ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಗಳು ಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಆಟದ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ಬಹುಬೇಗನೆ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವರ ರಂಗಮಂದಿರಕ್ಕೆ 'ಸಂಚಾರಿ ಅಟ್ಟ' ಎನ್ನುವುದುಂಟು. ಸುಮಾರು ಎಂಟು ಅಡಿ ಅಗಲ, ಎಂಟು ಅಡಿ ಉದ್ದ, ಎಂಟು ಅಡಿ ಎತ್ತರ ಇರುವಂಥ ಬಿದಿರು ಬೊಂಬಿನ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆಯನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುವರು. ೯x೪ ಮೊಳದ ಬಿಳಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವರು. ಮಂಟಪದ ಉಳಿದ ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಚಾಪೆ, ಕಂಬಳಿಗಳಿಂದ ನೋಡುವುದುಂಟು. ಭಾನುವಾರ, ಸೋಮವಾರ, ಬಡಗುದಿಕ್ಕಿಗೆ, ಮಂಗಳವಾರ, ಬುಧವಾರ ಮೂಡಣದಿಕ್ಕಿಗೆ, ಗುರುವಾರ, ಶುಕ್ರವಾರ, ಶನಿವಾರ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆ ನಿರ್ಮಿಸುವರು. ಮಾವಿನ ತಳಿರು ತೋರಣಗಳಿಂದ ರಂಗಸಜ್ಜಿಗೆ ಅಲಂಕರಿಸುವರು. ಬಿಳಿಯ ಬಟ್ಟೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಯುವುದು.

ರಂಗದ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಐದು ಆರು ಜನ ಗೊಂಬೆರಾಮರ ಕುಟುಂಬದವರು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಕಾಣದಂತೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಆಡಿಸಲು ಮೂರು ಸೂತ್ರದ ಕಡ್ಡಿಗಳ ಬಳಕೆ ಇದೆ. ಈ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಗೊಂಬೆರಾಮರು ತಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ಕಥೆಯ ಔಚಿತ್ಯವರಿತು ಗೊಂಬೆ ಕುಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೆರೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ಒಂದು ದೀಪವಿರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಳಪದ ಕಲ್ಲಿನ ಈ ದೀಪಕ್ಕೆ 'ಕಕ್ಕಡ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬತ್ತಿ ಹಾಕಿ ಕಡಲೆ, ಹಿಪ್ಪೆ ಅಥವಾ ಬೇವಿನೆಣ್ಣೆ ಹಾಕಿ ದೀಪ ಉರಿಸುವರು. ಈಗ ವಿದ್ಯುದ್ದೀಪದ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ತಾವು ಪ್ರದರ್ಶಿಸ ಬೇಕಾದ ಕಥೆಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ಯೋಚಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತೆರೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹಾಡುವುದುಂಟು. ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದಂತೆ ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಕೂಡ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ವಿನಾಯಕನ ಸ್ತುತಿಯಿಂದ. ವಿನಾಯಕನ ಬಳಿಕ ಸರಸ್ವತಿ ಆಗಮಿಸಿ ಶುಭ ಕೋರುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ ಎಂಬ ಹಾಸ್ಯಪಾತ್ರದ ಆಗಮನ. ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ ಒಬ್ಬನೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಬಂಗಾರಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಆಗಮಿಸಿ ಇಡೀ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೇ ರಂಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವವನೂ ಈತನೇ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತ, ಬಂಗಾರಕ್ಕರ ಸಂಭಾಷಣೆ ಕೇಳಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಚಮತ್ಕಾರವಾದ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಸುವುದುಂಟು.

ಉದಾ : **ಕಲ್ಲಿಗೆ ಮಗಳ್ಯಾರು**
ಮಗಳಿಗೆ ಗಂಡ್ಯಾರು

ಬಂಗಾರಕ್ಕನ ಒಗಟಿಗೆ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತನ ಉತ್ತರ :

ಕಲ್ಲು ಎಂದರೆ ಗಿರಿ-ಪರ್ವತ
ಅವನ ಮಗಳು ಪಾರ್ವತಿ
ಅವಳ ಪತಿ-ಶಿವ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.
ಕಲ್ಲಿಗೆ ಗಂಡ್ಯಾರು (ಉಳಿ ಸುತ್ತಿಗೆ)
ಊರಿಗೆ ಯಜಮಾನನ್ಯಾರು (ಕೂಗೋ ಹುಂಜ)

ಹೆಂಗಸರ ತೂತಿಲ್ಲದ ಒಡವೆ ಯಾವುದು (ಕುಂಕುಮದ ಬೊಟ್ಟು)

ಹೀಗೆ ಮಾತಿನ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯಿಂದ ಜನರನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಕಂಠಪಾಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ರಂಗಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಸುವರು ; ಹಾಡುವರು. ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುವರು. ರಾಮ ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟಾಗ ರಾವಣನ ತಲೆ ಹಾರುವುದು, ಯೋಧರ ತಲೆ ಹಾರಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಗಳ ತಲೆ, ಎದೆ, ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ದಾರದಿಂದ ಕೂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಚಲನೆ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯ. ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಚಮತ್ಕಾರ ಪ್ರದರ್ಶನ ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಪುರಾಣ, ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಭಾಗವತಗಳು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಬಳಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಂಭಾಷಣೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ನಡೆದರೂ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ತೆಲುಗು, ಮರಾಠಿ ಪದಗಳು ನುಸುಳುವುದುಂಟು. ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ತುಂಬ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಕಲೆಯನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾಧನೆ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಆಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಬಬ್ರುವಾಹನ ಕಾಳಗ, ತ್ರಿಪುರ ಸಂಹಾರ, ಇಂದ್ರಜಿತು ವಧೆ, ಭೀಷ್ಮ ವಿಜಯ, ಜಲಂಧರನ ಕತೆ, ರಾಮಾಯಣದ ಸುಂದರಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಕಾಂಡ.

ಹಿಂದೆ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಚಿನ ಗಂಗಳವನ್ನು. ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬೋರಲು ಹಾಕಿ ಅದರ ಮಧ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೇಣ ಸವರಿ ಹಂಚಿಕಡ್ಡಿಯೊಂದನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟು ಎರಡೂ ಕೈಗಳಿಂದ ಉಜ್ಜುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ನಾದ ಹೊರಡುತ್ತಿತ್ತು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಾದ್ಯಕ್ಕೆ 'ಬುರುಬುರಿ' ಅಥವಾ 'ಪಾವರೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಆಟಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಇತರ ವಾದ್ಯ ಪರಿಕರಗಳೆಂದರೆ, ಮೃದಂಗ, ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ. ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ವಿಶ್ವಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ -೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಮುಖವೀಣೆ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಮುಖವೀಣೆ ಮೂಡಲಪಾಯ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವಾದ್ಯ. ಇದಲ್ಲದೆ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಗೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಬಳ್ಳಾರಿಯ ದೊಡ್ಡ ಭರಮಪ್ಪ ತಂಡದವರು ಕಿರಿಡೊಳ್ಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುರುಬುರಿ ಅಥವಾ ಪಾವರೆ ಜೋಳದ ಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದಂಥದು.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಹೊರಟು ಎರಡು ಕಡೆ ವಲಸೆ ಬಂದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಂಡ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದು ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಬಂತು. ಆಂಧ್ರದ ಗೊಂಬೆಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಎತ್ತರವಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದವು ಚಿಕ್ಕವು. ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ,

೧. ಬಡಗಲಪಾಯ ೨. ತೆಂಕಲಪಾಯ ೩. ಮೂಡಲಪಾಯ

ತೆಂಕಲಪಾಯ ಮೂಡಲಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ರಂಗದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದರೆ ಬಡಗಲಪಾಯದಲ್ಲಿ ಡೋಲು ಬಾರಿಸುವಾತ ರಂಗದ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ಅಪೂರ್ವ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಜೀವಕಳೆ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಆಯಾ ಪಾತ್ರದ ರೌದ್ರ, ಶಾಂತ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೀಮ, ದುರ್ಯೋಧನ, ರಾವಣರಿಗೆ ಕೆಂಪು ಮತ್ತು ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣ, ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೌಮ್ಯ ನೀಲಿಬಣ್ಣ. ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರದ ಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಶೇಷ ನೈಪುಣ್ಯ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ರಾಣಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಚೇಟಿ ಅಥವಾ ದಾಸಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಡುಪು ತೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಡಂಬಿ, ಶೂರ್ಪನಖಿ ಮೊದಲಾದ ರಾಕ್ಷಸ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ ಇದೆ. ಹೆಣ್ಣುಗೊಂಬೆಗಳ ಮೂಗು ಉದ್ದ, ಕಣ್ಣು ಅಗಲ, ಬೈತಲೆಯಿಂದ ಆಭರಣ ಬಿಟ್ಟಿರುವರು. ಕಿವಿ, ಮೂಗು, ಕೈಬಳೆ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಂದವಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಚೌಕುಳಿ ಸೀರೆ ಹಾಗೂ ರವಿಕೆ ಅದೇ ಬಣ್ಣದ್ದು.

ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲೆ ಗೊಂಬೆರಾಮರಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ತಾವು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಚರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಹದಮಾಡಿ ವಿವಿಧ ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚುವರು. ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಕೆತ್ತಿರುವ ಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಲಾನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಅವರು ಬಳಸುವುದು ಜಿಂಕೆ ಅಥವಾ ಆಡಿನ ಚರ್ಮ. ಜಿಂಕೆ ಚರ್ಮ ಮೆದು ಹಾಗೂ ಪಾರದರ್ಶಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಳಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು, ಅಲ್ಲದೆ ಜಿಂಕೆ ಚರ್ಮ ಸುಕ್ಕುಗಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಳಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು. ಜಿಂಕೆ ಚರ್ಮದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಗೊಂಬೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಗೊಂಬೆರಾಮರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ಗೊಂಬೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ತಮಗೂ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೂ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುವುದೆಂದು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಗೊಂಬೆ ಕೊಟ್ಟವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗೊಂಬೆರಾಮರು ತಮ್ಮ ಕಥಾ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು.

ಆಂಧ್ರ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಗಳ ಆಕಾರ ದೊಡ್ಡದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆಡಿನ ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಎಮ್ಮೆ ಚರ್ಮ ಬಳಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಚೀನದಲ್ಲಿ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು ಕತ್ತೆ ಚರ್ಮದಿಂದ. ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಟೆ ಹಾಗೂ ಕುರಿಚರ್ಮ ಬಳಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಹಿಂದೆ ಜಿಂಕೆಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಚರ್ಮ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು. ಈಗ ಬೇಟೆಗೆ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಚರ್ಮವನ್ನೇ ಅವರು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಚರ್ಮವನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹದ ಹಾಕಿ ಅದರ ಮೇಲಿರುವ ಕೂದಲುಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಒಣಗಿಸಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಕಬ್ಬಿಣದ ಚೂಪಾದ ಮೊಳೆಯಿಂದ ಗೆರೆ ಎಳೆದು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಣ್ಣ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಬಳಸುವುದು ಅನೇಕ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ ಹಾಗೂ ಚಕ್ಕೆಗಳನ್ನು. ಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಕಿರೀಟ, ಸೆರಗು, ಅಂಚು, ಬೈತಲೆ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರ ಕಲಾನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವರು ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣ ಕೆಂಪು, ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಹಳದಿ. ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾದ ಈ ಬಣ್ಣ ಮಾಸದೆ ಬಹುಕಾಲ ಇರುವುದು. ಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿದ ಬಳಿಕ ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ ಒಣಗಿಸುವರು. ಗೊಂಬೆಗಳು ನೇರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಬಿದಿರು ಅಥವಾ ಲಾಳದ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು.

ಒದಲಿಗೆ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಏಕರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಕತ್ತು ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಆಡಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹೊಲಿಗೆ ಹಾಕುವ ಪದ್ಧತಿ ಬಂತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊಂಬೆಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಕುಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಗಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದಾದ್ದರಿಂದ ನಿಂತು ಕುಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಗೊಂಬೆಗಳು ನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಉಳಿಯುತ್ತವೆಂಬುದು ಗೊಂಬೆರಾಮರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಗಳು ಮಸುಕಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದರೂ ರಾತ್ರಿ ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವು ರಂಗುರಂಗಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಗೊಂಬೆಗಳಿಗೆ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟದ್ರವವನ್ನು ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ಬಳಸುವರು. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಬಳಿಕ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಇವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಬಾವಲಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಗೊಂಬೆಗಳು ಗೊಂಬೆರಾಮರಿಗೆ ಆರಾಧನಾ ವಸ್ತು. ಅಂತೆಯೇ 'ಬಾವಲಿ' ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಪೂಜನೀಯ. ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ಹೊರತೆಗೆಯುವಾಗ ಹಾಗೂ ಒಳಗೆ ಇರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವರಲ್ಲಿದೆ. 'ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಆಟ' ನಮ್ಮ ವಂಶದ ಕಸಬು. ಅದು ನಮ್ಮ ಕೈ ಬಿಟ್ಟರೂ ನಾವು ಅದರ ಕೈ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರಿಗಿದೆ.

'ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜನರಿಗೆ ಆನಂದ, ವಿವೇಕ, ಸದ್ಗುಣ, ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಲೆ ಹೀಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾಶವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಗತವೈಭವವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನವರು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಈ ಅದ್ಭುತರಮ್ಯ ಕಲೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡೆವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು' ಎಂದು ಡಾ. ಗೊರೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವಕಲೆಗೆ ಭಾರತದ ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ. ಏಷ್ಯದ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿದ ಈ ಕಲೆ ಭಾರತದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲೆ. ಈ ಕಲೆಗೆ ಹಾಗೂ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಪೂರ್ವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಲೆಯಾದ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗದಂತೆ ಅಗತ್ಯಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಲೋಕಾಪುರ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿ

ಡಾ. ಪ್ರಕಾಶ ಖಾಡೆ

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಪುರದ ಕ್ಷೌರಿಕ ಮನೆತನದ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪ ಎಂಬ ತರುಣ ಆವತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿರದಿದ್ದರೆ ಇವತ್ತು ಇಷ್ಟೊಂದು ಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದಿರುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಲೋಕಾಪುರಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಲೋಕಾಪುರಕ್ಕೆ ಪಾರಿಜಾತ ತಂದ ಮತ್ತು ಪಾರಿಜಾತದ ಗಾರುಡಿಗ ಎಂದೇ ಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರನ್ನು ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ಕಾಲದಿಂದ ಲೋಕಾಪುರದ ಪಾರಿಜಾತ ಪರಂಪರೆ ಶುರುವಿಡುತ್ತದೆ. ಲೋಕಾಪುರಕ್ಕೆ ಸದಾ ಜಿನುಗುಡುವ ಗುಪ್ತಗಂಗೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆದ ನೆಲೆಯೊಂದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಖ್ಯಾತಿ ಇದೆ. ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಗುಡ್ಡಗಳು ಲೋಕಾಪುರದ ಊರಿನ ತಳವನ್ನೂ ಚಾಚಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ ದುರ್ಗಾದೇವಿ, ವಾಡೆಯ ಲಕ್ಕವ್ವಾಯಿ ಲೋಕೇಶ್ವರ ವೆಂಕೇಟೇಶ್ವರ, ಕಾಶಿಲಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಠ ಎಲಲುಲವೂ ಲೋಕಾಪುರದ ಪಾರಿಜಾತದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಲೋಕಾಪುರದಲ್ಲಿ ೧೯೫೦ರ ಸುಮಾರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಪಾತ್ರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಲಾವಿದರಿದ್ದರೆ ಹೊರತು ಆಗಿನ್ನೂ ಯಾವ ಸ್ವಂತ ಕಂಪನಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸುಮಾರಿಗೆ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಠದಲ್ಲಿ ಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ತರುಣರಲ್ಲಿ ಪಾರಿಜಾತದ ಕಂಪನಿ ಕಟ್ಟುವ ಬೀಜ ಅಂಕುರಿಸಿತು. ಆಗ ಲೋಕಪುರದ ವೆಂಕಣ್ಣ ಮಾಸ್ತರ ಹೂಗಾರ ಎಂಬುವರು ಮಹಾಲಿಂಗಪುರದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೌಜಲಗಿ ನಿಂಗಮ್ಮನವರ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಟ ಇದ್ದಾಗ ಹೋಗುವುದು, ಇಲ್ಲದಾಗ ಹೂಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವೆಂಕಣ್ಣ ಮಾಸ್ತರರಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರು ಭೇಟಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಭಜನಾ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಸಂಗೀತದ ರಾಗ ತಾಳ ಕಲಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆಗ ವೆಂಕಣ್ಣ ಮಾಸ್ತರರು 'ಎಷ್ಟು ಜನ ಹುಡುಗರಿದ್ದೀರಿ' ಎಂದಾಗ ಮಹಾಲಿಂಗಪ್ಪ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಎಂದರು. ಇನ್ನೂ ನಾಲ್ಕು ಜನರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿರಿ ಒಂದು ಪಾರಿಜಾತವೇ ಚಾಲೂ ಮಾಡೋಣ' ಎಂದರು. ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರು ತಡಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತಷ್ಟು ಜನ ಕೂಡಿಸಿ ಪಾರಿಜಾತದ ತಾಲೀಮು ಆರಂಭಿಸಿದರು ಆಗ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರು ಕಟ್ಟಿದ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿ. ಹೆಸರು "ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಪ್ರಸನ್ನ ಲೋಕಾಪುರ' ಇದೇ ಲೋಕಾಪುರ ಮೊದಲ ಪಾರಿಜಾತ ತಂಡ.

ವೆಂಕಣ್ಣ ಮಾಸ್ತರರು ಬೆಳಗು ಮುಂಜಾನೆ ಮೂರಕ್ಕೆ ಹುಡುಗರನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರು ಕಾಸಿಕೊಡುವ

ಶುಂಠಿ ಹಾಕಿದ ಬಿಸಿಬಿಸಿ ಚಾ ಕುಡಿದು ತಾಲೀಮು ಶುರುವಿಡುವರು. ಈಗ ಪಾರಿಜಾತವೇ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರುವ ಲೋಕಾಪುರಕ್ಕೆ ಆಗಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜೀವಕಳೆ ಮೂಡಿತು. ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇದ್ದವರು.

ಬಾಬು ಗುದಗಿ (ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ)
ಯಮನಪ್ಪ ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಸುಣಗಾರ (ರುಕ್ಮಿಣಿ)
ಅಪ್ಪಣ್ಣ ಮುಲ್ಲಾ (ಗೋಪಾಲ)
ರಾಮಚಂದ್ರ ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಭಜಂತ್ರಿ (ಸತ್ಯಭಾಮ)
ಬಸಪ್ಪ ಗಾಳಪ್ಪ ನಾವಿ (ಗೊಲ್ಲತಿ)
ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪ ಹಡಪದ (ಭಾಗವತ ಮತ್ತು ಮಾಲೀಕ)

ಈಗಿನಂತೆ ಆಗ ಪಾರಿಜಾತ ಆಡಲು ಯಾವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ಯಾಸು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಆಟ ಆಡಬೇಕು. ಮೈಕು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒದರಿಕೊಂಡೇ ಹಾಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಪರ ಊರಿಗೆ ಆಟ ಆಡಲು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಸರಿಯಾದ ರಸ್ತೆಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಾಹನಗಳ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿನ ಗಡಿ ಹೂಡಿಕೊಂಡು ಆಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಸುರೇಬಾನ, ರಾಮದುರ್ಗ, ಶಿರಸಂಗಿ, ಬಾಗಲಕೋಟ, ಗುಳೇದಗುಡ್ಡ, ಕಲಾದಗಿ, ಮುಧೋಳ, ಮೊದಲಾದ ಕಡೆ ಗಾಡಿ ಹೂಡಿಕೊಂಡೆ ಹೋಗಿ ಆಟ ಆಡಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ ಈ ತಂಡ ಸೇರಿದ ಕುಕನೂರಿನ ಸೋನಾಬಾಯಿ ಕುಕನೂರ, ಕಾಕವ್ವ ದಾಸರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿದ್ದರು.

ಆಗ ಮಿಲ್ಟ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆ ನೌಕರಿ ಬಿಟ್ಟು ಊರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ಕಂಪನಿಯ ಪಾರಿಜಾತದ ತಾಲೀಮು, ನೋಡಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು, ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಮರಾಠಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಕಂಪನಿ ಆಟಗಾರನ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಮೂಲಕ ಪಾರಿಜಾತದ ರುಚಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡರು. ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಈ ಕಂಪನಿಯ ಹಿಮ್ಮೇಳ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದರು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ನನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯ ಗೆಳೆಯ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರು ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿ ಕಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ತಾವಿಬ್ಬರೂ ಕೃಷ್ಣ ಲೀಲಾ ನಾಟಕ ಮಾಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಒಂದು ಸ್ವಂತ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿಯನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾದರು. ಕೃಷ್ಣಾಜಿಯವರ ತಂಡದ ಕಲಾವಿದರು ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ತಂಡಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ತಂಡದ ಕಲಾವಿದರು ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ತಂಡಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಹೀಗೆ ನಡೆಯುತ್ತ ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ತಂಡ ೧೯೭೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿತು.

ಪಾರಿಜಾತದ ಅಂದಿನ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯ ಕಲಾವಿದರು ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ತಂಡದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭಂಟನೂರು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಖ್ಯಾತಿ ಅವರು ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದ ಮಾಚಕನೂರಿನ ಶಾಣ್ಯಾ ಮಾಸ್ತರ ಎಂದೇ ಹೆಸರಾದ ತುಕಾರಾಮ ಮಾಸ್ತರರು ಭಾಗವತ ಪಾತ್ರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಜೋಡಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಶೆಲ್ಲಿಕೇರಿ ರಂಗಪ್ಪ, ಉದಗಟ್ಟಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮಾಸ್ತರ, ಕುಲಗೋಡ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಮಾಸ್ತರ, ಕಲಾದಗಿ ಪಲ್ಲಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ, ಜಮಖಂಡಿ ಅಪ್ಪಾಲಾಲ, ನರಸಾಪುರದ ಶಿವಗಿರಿಯಪ್ಪ, ನಿಂಗನೂರ ಹೆಳವ ಮಾಸ್ತರ ಮೊದಲಾದವರು ಲೋಕಾಪುರದಲ್ಲಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಹುಡುಗರನ್ನು ತಯ್ಯಾರಿ ಮಾಡ್ಯಾರ್ರಿ ಎಂದು ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪ ತಮ್ಮ ಕೊನೆಗಾಲದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಹಿರಿಯರನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿ ನಿಂತು ಬಿಟ್ಟಾಗ ಅನೇಕರು ಈ ಕಂಪನಿಯ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಬಾಡಿಗೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಂಪನಿಯ ಪೇಟಿಗಿ, ತಬಲಾ, ಡಗ್ಗು, ತಾಳ, ಗೆಜ್ಜೆ, ಗೋಪಾಲನ ಅಂಗಿ, ಗೋಪಾಲನ ಮುತ್ತಿನ ಸರ, ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲರನ್ನು ತಮ್ಮ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪೆನಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದವರು ಮರಳಿಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪನವರ ಕೊನೆಗಾಲದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅವರ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿಯ ಅಂದರೆ ಲೋಕಾಪುರದ ಮೊದಲ ಪಾರಿಜಾತ ತಂಡದ ಯಾವ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕೊರಗಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾನಿಂಗಪ್ಪ ಹಡಪದ ೮ ಜೂನ್ ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ತೀರಿಕೊಂಡರು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆ

ಲೋಕಾಪುರದ ಪಾರಿಜಾತದ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಪಸರಿಸಿದವರು ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನದು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ಆದರೆ ದೂತೆ (ಭಾಗವತ) ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಹೆಸರಾದವರು ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಒಬ್ಬರೇ ಗಂಭೀರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ, ನಕ್ಕು ನಲಿಸುವ ಹಾಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎರಡನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಾಗವತ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದರು. ಪಾರಿಜಾತದ ಸಣ್ಣಾಟಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಕೀರ್ತಿ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿತ್ತು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಗೋವಿಂದರಾವ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಲೋಕಾಪುರದಲ್ಲಿ ೫ನೆಯ ಆಗಸ್ಟ್ ೧೯೩೧ರಂದು ಜನಿಸಿದರು. ತಾಯಿ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಲೋಕಾಪುರದಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಗಲಕೋಟೆಗೆ ತೆರಳಿದರು. ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಮರಾಠಿ,

ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡರು. ತಮ್ಮ ಹದಿನಾರನೆಯ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಭಾರತ ಸೇನೆ ಸೇರಿದರು. ತಮ್ಮ ಏಕಮೇವ ಪುತ್ರ ಮಿಲ್ಟ್ರೀ ಸೇರಿದ್ದು ಮನೆಯವರಿಗೆ ಸರಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಕೆಲ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಮರಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಮಿಲ್ಟ್ರಿ ಬಿಟ್ಟು ಊರು ಸೇರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಪಾರಿಜಾತ ಕಂಪನಿಯ ತಾಲೀಮು ನೋಡಲು ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮಠಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿಯ ಕಲಾವಿದರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತಾ ಪಾರಿಜಾತದ ರುಚಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಲಾವಿದರಿಗೆಲ್ಲ ಊಟ ತಿಂಡಿ ನೀಡಿ ಸ್ವತಃ ಭಾಗವತ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ತಾವೇ ಮಾಡಿ ಪಾರಿಜಾತ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾದರು. ಬಾದಾಮಿ ತಾಲೂಕಿನ ಅಗಸನಕೊಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರ ಕಂಪನಿಯ ಪಾರಿಜಾತದ ಮೊದಲು ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆದು ಅತ್ಯಂತ ಜಯಭೇರಿ ಪಡೆಯಿತು. ಮೊದಲ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಯಶಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಾಯಿತು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ಪಾರಿಜಾತ ಬಯಲಾಟದ ಕೀರ್ತಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದರು. ಪಾರಿಜಾತದ ಅನೇಕ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಮಾಚಕನೂರಿನ ತುಕಾರಾಂ ಮಾಸ್ತರರ ಹತ್ತಿರ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಪಾರಿಜಾತದ ಸಂಗೀತ ಕಲಿಯಲು ವಿರಕ್ತಮಠದ ಚಂದ್ರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರಾದರು. ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ರಾಮಾಚಾರ್ಯ ಗೋಶೆ, ಭೀ... ನಾ ಜೋಶಿಯವರ ಬಳಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸುಭಾಷಿತಗಳನ್ನು, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೀಡಿ, ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ, ತಿಳಿಯಾಗಿ ನೀಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪಾರಿಜಾತ ಬಯಲಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟರು.

ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರ ಪಾರಿಜಾತ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಯಿತು. ಈ ಕಂಪನಿಯದೇ ಆಟವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬರುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಪಸರಿಸಿತು. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಗಡಿದಾಟಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಪು ಬೀರಿತು. ಪಾರಿಜಾತದ ಕಥೆಯನ್ನು ಸತತ ಮೂರರಿಂದ ಐದುದಿನಗಳವರೆಗೂ ಆಡಿದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ತಂಡ ಭಾಜನವಾಯಿತು.

ಪಾರಿಜಾತದ ಕಂಪನಿ ಕಟ್ಟಿದ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದ ಅದರಲ್ಲೂ ಅನಕ್ಷರಥ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಿಸಿ, ಅವರ ನಾಲಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಪಾರಿಜಾತದ ಪದಗಳು ನಲಿದಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗೆ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಿತ ಯಲ್ಲವ್ವ ರೊಡ್ಡಪ್ಪನರ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಮ್ಯಾಗೇರಿ, ಕಾಶಿಬಾಯಿ ದಾದನಟ್ಟಿ, ಚಂಪಾಬಾಯಿ ಮೊದಲಾದವರು ಸ್ವಂತ ಕಂಪನಿ ಕಟ್ಟಿ ಪಾರಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಪಾರಿಜಾತ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಮುನಾಬಾಯಿ ಸೂಳಿಕೇರಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ, ಕೃಷ್ಣಾಜಿಯವರು ಭಾಗವತ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಜೋಡಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕೊರವಂಜಿ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ರಾಮಚಂದ್ರ ಭಜಂತ್ರಿ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದರು. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ವೀರಭದ್ರಯ್ಯ ಸಂಬಾಳದ ಅವರು ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಮತ್ತು ಬಿಚಗುಪ್ಪಿ ಹಣಮಂತ ತಬಲಾ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಹೊಳಬಸಯ್ಯಾ ಸಂಬಾಳದ, ಸಿದ್ದಣ್ಣ ದಾದನಟ್ಟಿ ಹಿಮ್ಮೇಳ ಕಲಾವಿದರಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಉಸಿರಿವರೆಗೂ ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಧದಂತೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ತೇದರು. ಜೀವಿತದ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಲೋಕಾಪುರದಿಂದ ತುಳಸಿಗೇರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಾಲ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಿಸಿದರು. ಕೃಷ್ಣಾಜಿಯವರಿಂದ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಿತ ಈ ಬಾಲಕಲಾವಿದರು ಲೋಕಾಪುರ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಎದುರಿಗೆ ಮೊದಲ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡಿದಾಗ, 'ಈಗ ನನ್ನ ಜನ್ಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪ್ರದರ್ಶನವಾದ ಮೂರನೆಯ ದಿನಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ೧೪ ಮಾರ್ಚ್ ೧೯೯೭ರ ಶುಕ್ರವಾರ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆ ಕೊನೆಯುಸಿರೆಳೆದರು. ನಾಡಿನ ಪಾರಿಜಾತ ಬಾನಂಗಳದ ಕೃಷ್ಣ ಅಸ್ತಂಗತವಾದರೂ ಅವರು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣಗಳು ಪಾರಿಜಾತದ ಬೆಳಕನ್ನು ಶಾಶ್ವತಗೊಳಿಸಿವೆ.

ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆಯವರ ನಿಧನಾನಂತರ ಅವರ ತಂಡವನ್ನು ಅವರ ತಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಯಲ್ಲವ್ವ ರೊಡ್ಡಪ್ಪನವರು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ತಂಡಕ್ಕೆ 'ದೇಶಪಂಡೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ ತಂಡ ಲೋಕಾಪುರ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಕೃಷ್ಣ , ಕೊರವಂಜಿ, ನಾರದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಯಲ್ಲವ್ವ ಒರಡ್ಡಪ್ಪನವರು ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕಲಾವಿದೆ. ಅಪ್ರತಿಮ ಹಾಡುಗಾರ್ತಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಯಲ್ಲವ್ವನವರ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಹೊಳಬಸಯ್ಯ ಸಂಬಾಳದ (ಮ್ಯಾನೇಜರ) ವೀರಭದ್ರಯ್ಯ ಸಂಬಾಳದ (ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ), ಶಂಕ್ರಪ್ಪ ಬರಗಿ (ಭಾಗವತ), ರೇಣುಕಾ ಖಜ್ಜಿಡೋಣಿ (ಗವಳಗಿತ್ತಿ), ಅಯ್ಯಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ ಹೂಗಾರ (ತಬಲಾ), ಸಿದ್ದಣ್ಣ ದಾದನಟ್ಟಿ (ಹಿಮ್ಮೇಳ) ಮೊದಲಾದ ಕಲಾವಿದರಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಬದುಕಿದ್ದಾಗಲೆ ಈ ತಂಡದ ಕಲಾವಿದರು ದೆಹಲಿಗೂ ಹೋಗಿ ಪಾರಿಜಾತ ಆಟಾಡಿ ಬಂದು ಲೋಕಾಪುರದ ಕೀರ್ತಿ ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದೆಹಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪಾರಿಜಾತ ಆಡಿ ಬಂದ ಲೋಕಾಪುರದ

ತಂಡದ ಕಲಾವಿದರು, ಯಲ್ಲವ್ವ ರೊಡ್ಡಪ್ಪನವರ, ಕಮಲವ್ವ ಖಜ್ಜಿಡೋಣಿ, ರೇಣುಕಾ ಕಲ್ಯಾಣಿ, ಶಂಕರಪ್ಪ ಬರಗಿ, ಸಿದ್ದಣ್ಣ ಕುರಿ, ಹೊಳಬಸಯ್ಯ ಸಂಬಾಳದ, ವೀರಭದ್ರಯ್ಯ ಸಂಬಾಳದ ಮೊದಲಾದವರು.

ಲೋಕಾಪುರದ ಜಾಲಿಕಟ್ಟಿ ಶಾಂತವ್ವನವರು ಪಾರಿಜಾತದ ಒಂದು ತಂಡವನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ನಿಧನಾನಂತರ ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಈ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಯತ್ನಟ್ಟಿಯವರು ಭಾಗವತಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಠಾಣಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ವಂದಾರಖಾನ್ ಒಂದು ತಂಡ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಣ್ಣ ಸಂಶಿಯವರು ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಾವಿದರಾಗಿದ್ದು, ಇತರ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಆಮಂತ್ರಿತ ಊರಲ್ಲಿ ಆಟವಾಡಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಲೋಕಾಪುರವು ಪಾರಿಜಾತದ ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ತವರುಮನೆ ಎನಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ನಿತ್ಯವೂ ಪಾರಿಜಾತದ ಗಾಯನ. ತಾಲೀಮಿನ ಕಲರವ ನಿನದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಪಾರಿಜಾತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಪುರ ಪಾರಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಕೀರ್ತಿ ಅಜರಾಮರವಾಗಿದೆ.

ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಕಟ್ಟುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.

ನಾನು ನೆಲೆಸಿರುವ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರವು ಯಾಕಿಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸನ್ನೆಗೋಲಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೂ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಮೊದಲಿಗೆ, ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರವು ಯಾಕೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಉತ್ತರಗಳನ್ನೇ ಚುಟುಕಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಯೆಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಯಕ್ಷಗಾನದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಒಂದು ಉಪಪ್ರಕಾರ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನಪ್ರಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗದ ಮಳೆಗಾಲದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಬದಲಿ ರಂಜನೆಯಾಗಿ ಒದಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಇದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಮರ್ಮ ಎಂಬೊಂದು ಮಾತು ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆ ಹಲವು ರೀತಿಗಳಿಂದ ಅಸಮರ್ಪಕ-ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯು ಯಕ್ಷಗಾನದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿತು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೇ ಪುರಾವೆಯಿಲ್ಲ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಯಕ್ಷಗಾನವು ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಒದಗಿ ಬರುವ ರಂಜನೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾರಣ, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ತಾಳಮದ್ದಲೆಗಳೆರಡೂ ಹೆಗಲೆಣೆಯಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕಲಾಭಿಮಾನಿಗಳೂ ಕಲಾವಿದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿವೆ. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲೆ, ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯೂ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲ ದೇಶಾನುಕೂಲತೆಗಳ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಬದಲಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಿದೆ.

ಆದರೆ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದೊಂದು ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಯಾಕೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾನು ಕಳೆದ ಹತ್ತಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಹಲವು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಆಸಕ್ತರ ಬಳಿ ಕೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಇಂಥ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಬೆಟ್ಟುಮಾಡಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು

ನಾನು ಬಲ್ಲೆ. ಆದರೆ, ಈ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಬೀಜವು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಎಂಬ ಕಲಾಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅಥವಾ ಇವೆರಡರ ಸಹಯೋಗದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ-ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆ.

ಅಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಸಮೀಪದ- ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆ ಇರಲಾರೆ. ಆ ಹಿರಿಯರ ಪ್ರಕಾರ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಮೂರ್‍ನಾಲ್ಕು ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೌಗೋಲಿಕ ವಲಯವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಈ ವಲಯದ ಹವ್ಯಕ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹವ್ಯಕ ಸಮುದಾಯದ ಕೆಲವು (ವಿ)ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ- 'ಈ ಹವ್ಯಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜೀವನೋಪಾಯವಾಗಿರುವ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಷಾದ್ಯಂತ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ-ಖಟ್ಲೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇರುವ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯ ಹವ್ಯಾಸ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವಾದಮಂಡನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ್ದು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹೆಜ್ಜೆಗಾರಿಕೆ ಅವರಿಗೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ, ಮಾತುಗಾರಿಕೆ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯ ನಾನಾ ಮಾದರಿಗಳೂ ತರ್ಕದ ವಿಧವಿಧವಾದ ಬಳಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸಿ ನಾವು ಆ ಪಾತ್ರದ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನೂ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನೂ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಾಗಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ, ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಹವ್ಯಕರಿಗೆ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಮತ್ತು ಕೋರ್ಟಿನ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ಈ ಸಮಾನ ಮೂಲದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದು'!

ಲಘುದಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕಾಭಿರಾಮವಾಗಿಯೂ ಆಡಿರುವ ಈ ಹಿರಿಯರ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹವ್ಯಕ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ಹೇಳಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸದ್ಯ ನನಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ ಜೀವಾಳವಾದ ಲಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆ ಹಿರಿಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವಂತೆ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ ಜೀವಾಳವೂ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲವೂ ಇರುವುದು ಅದರ ವಾದಮಂಡನೆಯ ಗುಣದಲ್ಲಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನನಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ, ಪುರಾಣದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಪುರಾಣಶ್ರವಣದ ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲು, ತಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕತೆಯೊಂದು ಹೇಗೆ ಮರುಕಥನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಪರಿಚಿತ ಪಾತ್ರ-ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದು ಯಾವ ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮರು ರೂಪಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಪುರಾಣದ ಇಂಥ ಮರುಕಥನದಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭ ಏನು-ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮೊದಲು ನಾನು ಪುರಾಣವೆಂಬ ಸವಕಲು ಶಬ್ದವನ್ನು ಮರಳಿ ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತ, ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪುರಾಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕಡೆಗೊಮ್ಮೆ ತಿರುಗಿ, ಬಳಿಕ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮರಳಿ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪುರಾಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಥಾಲಜಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ವೈರುಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದವು 'ಮೈಥೋಸ್' ಮತ್ತು 'ಲಾಗೋಸ್' ಎಂಬ ಎರಡು ಗ್ರೀಕ್ ಶಬ್ದಗಳ ಸಹಯೋಗದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದು, ಲಾಗೋಸ್ ಎಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸೂಚಕ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ' ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹೆಸರಿನ ತುದಿಯಲ್ಲೂ – ಜಿಯಾಲಜಿಯಿಂದ ಸೈಕಾಲಜಿಯವರೆಗೆ – ಇದು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮೈಥೋಸ್ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು, ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥದ್ದು ಅದು. ಆದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು 'ಲಾಜಿ'ಯಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಮೈಥೋಸನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಅದರ ಶತ್ರುವಿನೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿ 'ಮೈಥಾಲಜಿ'ಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಪುರಾಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದ ಬೌದ್ಧಿಕ/ತಾರ್ಕಿಕ ಚಿಂತನೆಗೂ ನಡುವೆ ಒಂದು ವಿಷಮ ವಿವಾಹ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.

ಹೆಸರಿನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ವೈರುಧ್ಯವು ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡಿದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಹಲವರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉದಾಹರಣೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಫ್ರೆಂಚ್ ಚಿಂತಕ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಮಿಥ್ ಅನ್ನುವುದು 'ಪ್ರಿಮಿಟಿವ್' ಮನಸ್ಸಿನ

ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಾವು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ 'ಆಧುನಿಕ' ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಂದೂ ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದ ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್, ತನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಮಿಥ್ ಅನ್ನುವುದು 'ಪ್ರಿಮಿಟಿವ್' ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನೇತರ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಭಾಷೆ' ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ, ಪುರಾಣವೆಂಬುದು 'ಬಾಲಿಶ' ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲ. ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು 'ಸಮಗ್ರರೂಪಿ' ಪ್ರತಿಭೆ ಎಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಅದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ' ಅರ್ಥೈಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಆಧುನಿಕಾರ್ಥದ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಾರದು-ಎಂಬುದು, ತುಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ನಿಲುವು.

ಈ ನಿಲುವು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಸಾಧುವೆಂದು ಕಂಡರೂ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಇದರಲ್ಲೂ ಗಹನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕಿ ಸೂಸಾನ್ ಸೊಂಟಾಗ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕ್ಲಾಡ್ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆ ೧೯೬೩ರಲ್ಲೇ ಬರೆದ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಎ ಹೀರೋ ಆಫ್ ಅವರ್ ಟೈಮ್ಸ್' ಎಂಬ ಆ ಲೇಖನದ ಪ್ರಕಾರ, ಇಂಥ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉದಾತ್ತತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಿಥ್‌ಗೆ ಹೊಸಬಗೆಯ ಗೌರವವನ್ನೇನೋ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾರಾದರೂ ಜತೆಗೇ ಅವರು ಮಿಥ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೀನಿಂಗ್‌ನ್ನು ಹುಡುಕುವ, ಅದನ್ನು ಅನ್ಯ 'ಭಾಷೆ'ಗಳಿಗೆ 'ಅನುವಾದ' ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅರ್ಥಾತ್, ಇಂಥ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ನಾಯಕ ನಿಜ. ಆದರೆ ದುರಂತನಾಟಕದ ನಾಯಕ, ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥವನಲ್ಲ. ಬದಲು, ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ವೀರೋಚಿತವಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುವಂತಹ ಮನುಷ್ಯ ಆತ - ಇದು, ಮತ್ತೆ ತುಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಸೂಸಾನ್ ಸೊಂಟಾಗ್ ಮುಂದಿಡುವ ವಾದ (ಈ ಲೇಖನ ಇಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯ-http://www.nybooks.com/articles/13602)

ಸೂಸಾನ್ ಸೊಂಟಾಗ್‌ಳ ವಾದವನ್ನು ನಾವು - ತುಂಬ ವಿಸ್ತೃತವಾದೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ - ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಾಧಾರಿತವಾದ - 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ' ಮತ್ತು 'ಜಾನಪದ' ಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು-ಹಲವು ಕಥೆ-ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ನಾಟಕಗಳೂ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಗಣನೀಯ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಅಂಥ ಕೃತಿ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿವೆ, ಮತ್ತು ಅಂಥ ಕೃತಿಗಳ ಸವಾಲು-ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಸೋಲು-ಗೆಲುವುಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ನಾನಿಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕೈಹಾಕುವ ಬದಲು, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯೆಂದು ನಾನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ, ಕನ್ನಡದ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂಥ ಎರಡು ಪುರಾಣಾಧಾರಿತ ನಾಟಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ-ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ-ಎತ್ತಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರದ್ದು. ಶ್ರೀರಂಗರ ಅಮೃತರಂಗ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಮಾಡಿರುವ ಈ ಟೀಕೆಯು ಶ್ರೀರಂಗರೊಬ್ಬರಿಗೇ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕನ್ನಡದ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಲೇಖಕರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದು.

ಪವಾಡಗಳ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯ ಅಘಟಿತ ಘಟನೆಗಳ ಸತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಮಾದದಿಂದ ಅಳೆಯಲಾಗದು. ಇವೆಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜರುಗಿದ ಘಟನೆಗಳೇನೆಂಬ ಮಾತಂತೂ ಹೋಗಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಷ್ಟೂ ಔದಾರ್ಯ ಶ್ರೀರಂಗರ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪವಾಡಗಳ ಹಿರಣ್ಮಯ ಪಾತ್ರದಿಂದ ಸತ್ಯದ ಮುಖ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿದೆಯೆಂದು ಅದನ್ನು ಹಠದಿಂದ ಸರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸಶರೀರವಾದ ಸತ್ಯ ಮಟಾಮಾಯವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಸತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಷ್ಟೇ ಉಳಿದಂತಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಸತ್ಯದ ಮೂರ್ತರೂಪವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವಲ್ಲ. (ಉಲ್ಲೇಖಿತ, ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಶ್ರೀರಂಗ ಸಂಪುಟ ೧, ಹಂಪಿ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೪, ಪುಟ xviii)

ಎರಡನೆಯದು, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ 'ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ' ನಾಟಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಿರುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ:

ತಾನು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲೆಂದು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೆ ಆ ಬರಹಗಾರನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ, ಆ ಬರಹಗಾರನ

ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಗೂ ಇರುವಂತಹ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾನೀಗ ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಹ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರು ತಾವು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಸೃಜನಶೀಲ ತೊಡಗುವಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿರುವ ಸಂದರ್ಭ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ 'ಉದ್ದೇಶ' ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ನಾಟಕದ ಮೂಲ ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಜತೆಗೆ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅವರ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು, 'ಸ್ಥಳೀಯ ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು' ಕುರಿತು ಒಬ್ಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯನ ಮೇಲ್ಪದರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. (ಸದ್ಯವೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿರುವ ಪುಸ್ತಕ 'ಮಾಧ್ಯಮ-ಮಾರ್ಗ' ದಿಂದ)

ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸೂಸಾನ್ ಸೊಂಟಾಗ್ ಸೂಚಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು–ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ಅವತರಣಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ– ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿವೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಶ್ರೀರಂಗರಿಂದ ಕಾರ್ನಾಡ್‌ರವರೆಗೆ ಮಹತ್ತ್ವದ ಲೇಖಕರನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲದ, ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಬಹುದಾದ ಸೂಸಾನ್ ಸೊಂಟಾಗ್ ಅವರ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. (ಈ ಲೇಖನ ಇಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯ-http://www.coldbacon.comwriting/sontag-againstinterpretation.html). 'ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವಿರುದ್ಧ' (ಎಗೆಯ್ನೆಸ್ಟ್ ಇಂಟರ್ ಪ್ರಿಟೇಷನ್) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಯಾವುದೋ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಎರಡು ವಿಶಾಲ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ– ಒಂದು ಹರ್ಮನ್ಯೂಟಿಕ್ಸ್ ಮತ ಇನ್ನೊಂದು ಇರೋಟಿಕ್ಸ್. ಹರ್ಮನ್ಯೂಟಿಕ್ಸ್ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಹತ್ಯಾರಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೋಸಿ ತೆಗೆಯುವ ವಿಧಾನ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇರೋಟಿಕ್ಸ್ ಅನ್ನುವುದು ಅಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಕೈಹಾಕದೆ ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರಮಿಸುವ ಕ್ರಮ, ಅದನ್ನು ಅನುಭೂತಿಯ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಅರ್ಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡವು, ಅನುಭೂತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂಥವಲ್ಲ-ಎಂಬುದೂ ಕೂಡಾ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪುರಾಣಾಧಾರಿತ ಬರಹಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಪುರಾಣಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡಲಿದ್ದೇವೆ.

ಈಗ, ಈ ಎಲ್ಲ ಉಲ್ಲೇಖ-ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಲಂಘನ ಮಾಡಬಹುದಾದರೆ, ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಇವತ್ತಿಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ-ಅದು ಮಿಥ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೀನಿಂಗ್‌ನ ಹುಡುಕುವ ಸಮಸ್ಯೆ; ಅರ್ಥಾತ್, ಪುರಾಣವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ಗಮನಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಪುತಿನ ಅವರ 'ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ' ಅಥವಾ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಅಪರೂಪದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ (ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಕೂಡ ತುಂಬ ಸಂಶಯದಿಂದಲೆ ಕಂಡಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.) ಇಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ ಗೆದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟುವಷ್ಟು ಅದರರ್ಥ, ಅರ್ಥವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಯಾವ ಕೃತಿಯೂ ಅಸಮರ್ಥ-ಅನುಪಯುಕ್ತ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ವಾದವಲ್ಲ; ಬದಲು, ಈ ಕೃತಿಗಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಪುರಾಣವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ತಥಾಕಥಿತ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ? ನನಗನ್ನಿಸುವಂತೆ, ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ತಥಾಕಥಿತ 'ಆಧುನಿಕ-ಪೂರ್ವ' ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ! ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನಾನು ರಾಘವಾಂಕನ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬರುವ ಎರಡು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಹಾಡನೊಲಿದಾಲಿಸಿದ ಕಿವಿಗೆ ಹೊಲೆಯಿಲ್ಲ ಮಾ
ತಾಡಿ ಹೊಗಳಿದ ಬಾಯ್ಗೆ ಹೊಲೆಯಿಲ್ಲ ರೂಪನೆಱ
ನೋಡಿದ ವಿಲೋಚನಕೆ ಹೊಲೆಯಿಲ್ಲ ಮೆಯ್ ಮುಡಿಗಳಿಂದ ಸುಳಿವ
ತಂಗಾಳಿಯಿಂ ।
ತೀಡುವ ಸುಗಂಧಮಂ ವಾಸಿಸಿದ ನಾಸಿಕಕೆ

ನಾಡೆ ಹೊಲೆಯಿಲ್ಲ ಸೋಂಕಿಂಗೆ ಹೊಲೆಯುಂಟಾಯ್ತೆ

ಕೂಡಿರ್ದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಂಗಳೊಳು ನಾಲ್ಕಧಮವೊಂದಧಿಕವೇ ಎಂದರು

ನಾವು ಹಾಡಿದ ಹಾಡನ್ನು ಆಲಿಸಿದ ಕಿವಿಗೆ ಮೈಲಿಗೆಯಿಲ್ಲ, ಮಾತಾಡಿ ಹೊಗಳಿದ ಬಾಯಿಗೆ ಮೈಲಿಗೆ ಇಲ್ಲ. (ನಮ್ಮ) ರೂಪವನ್ನು ಕಣ್ತುಂಬ ನೋಡಿದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಮೈಲಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಮೈಯ್ಯಿಂದ, ತುರುಬಿನಿಂದ ಸುಳಿದ ತಂಗಾಳಿಯ ಮೂಲಕ ಪಸರಿಸುವ ಸುವಾಸನೆಯನ್ನು ಮೂಸಿದ ನಾಸಿಕಕ್ಕೆ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಮೈಲಿಗೆಯಿಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೈಲಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತೆ? ಮೇಳವಿಸಿದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕನಿಷ್ಠ, ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾ?

ಕಂಡಱುವವೈಸಲೇ ನಯನೇಂದ್ರಿಯಂ ಘ್ರಾಣ
ಕೊಂಡಱುವವೈಸಲೇ ವಾಸನೆಯ ಕರ್ಣಂಗ
ಳುಂಡಱುವವೈಸಲೇ ಶಬ್ದಮಂ ದೂರದಿಂದಲ್ಲದವು ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ!
ಭಂಡತನವೀಮಾತಿದಕ್ಕೆಯುಪಮಾನವೇ
ಕೆಂಡವನು ಮುಟ್ಟಿದಡೆ ಬೇವಂತೆ ಕೇಳ್ದಡಂ
ಕಂಡು ವಾಸಿಸಿದಡಂ ಬೆಂದವೇ ಕಾಳುಗೆಡೆಯದೆ ಹೋಗಿ ನೀವೆಂದನು

ಕಣ್ಣು ನೋಡುವುದನ್ನೂ, ಮೂಗು ವಾಸನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೂ, ಕಿವಿ ಕೇಳುವುದನ್ನೂ, ದೂರದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ಮುಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ಮಾತೇ ಭಂಡತನದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಕೆ ಬೇರೆ ಕೇಡು. ಕೆಂಡವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಸುಡುವಂತೆ, ಕೇಳಿದರೆ, ಕಂಡರೆ, ಮೂಸಿದರೆ ಸುಡುತ್ತದಾ? ಕೆಟ್ಟ ಮಾತನ್ನಾಡದೆ ನೀವು ಹೊರಟುಹೋಗಿ.

(ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ ಸಂಪಾದಿತ 'ರಾಘವಾಂಕನ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯ ಪ್ರವೇಶ', ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ೨೦೦೭)

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪದ್ಯವು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಮೋಹಗೊಳಿಸಿದ ಚಾಂಡಾಲ ಕನ್ನಿಕೆಯರು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ – ಇವತ್ತಿನ ಒಬ್ಬ ಓದುಗನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಆಧುನಿಕ' ಕಾಲದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯವು ಸ್ವತಃ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ, ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಚಾಂಡಾಲ ಕನ್ನಿಕೆಯರ 'ಆಧುನಿಕ' ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಒಂದು 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ' ಉತ್ತರ. ನನಗನ್ನಿಸುವಂತೆ, ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗಿ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯದ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎಲ್ಲಿದೆಯೆಂದರೆ, ಅದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರುಮಾಡಿ, ಅವುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೂ ಸಲೀಸಾಗಿ ವಾಲದೆ, ಅವೆರಡರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಂಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿದೆ.

★★★

ಈ ಸ್ಥೂಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರವು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾದರೆ, ಆಗ ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರವು, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪುರಾಣದ ಅರ್ಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ' ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಒಂದು ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಇಡಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ – ಅದು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಹೋಲುವಂಥದು – ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆಯೇ ಇರುವ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನೂ, ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನೂ, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೂ ವರ್ತಮಾನದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಳಿಕ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೇ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ ಕೂಡ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ತುಸು ಲಘುವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಒಂದು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಸಂಗದ– ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಾನು ಈ ಮಾತನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈಚೆಗೆ ನಮ್ಮೂರಿನ ಸಮೀಪ ನಡೆದ ಒಂದು ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರೊಬ್ಬರು ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಘಟನೆಯನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಿದರು – ಅದು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣಸೀತೆಯರು ಪರ್ಣಕುಟಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತ ಮಾಯಾಮೃಗವನ್ನು ಕಂಡ ಪ್ರಸಂಗ. ಎಲ್ಲ ತಾಳಮದ್ದಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಕನಿಷ್ಠ ಒಂದೊಂದು ಸಂವಾದಕೇಂದ್ರಿತ ರಸಘಟ್ಟ ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂವಾದ ಕೇಂದ್ರ ಇರುವುದು ಸೀತೆ ಮತ್ತು ರಾಮನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ತನಗೆ ಈ ಮಾಯಾಮೃಗ ಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ರಾಮನು ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳು ಮನಸ್ಸು ಹಾಕಬಾರದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದರೊಬ್ಬರು ವಹಿಸಿದ್ದರು, ಸೀತೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಲ್ಲದ,

ಆದರೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬಲ್ಲೆನೆಂಬ ಹಠ ತೊಟ್ಟ ಕಲಾವಿದರೊಬ್ಬರು ವಹಿಸಿದ್ದರು. ಸರಿ, ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ವಾಗ್ವಾದ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಸೀತೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಮಾಯಾಮೃಗ ಬೇಕೆಂದು ಕೇಳತೊಡಗಿದಳು, ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಮರ್ಥ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ರಾಮ ನಿರಾಕರಿಸತೊಡಗಿದ. ಹೀಗೆ, ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ಒಂದೆರಡು ಗಂಟೆಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ ಎಳೆದಾಡಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಯಾರೂ ಸೋಲಲಿಲ್ಲ. ಕಡೆಗೆ, ಸೀತೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಎದುರಿನ ಕಲಾವಿದನನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಸುವ ಒಂದು ಉಪಾಯ ಹೊಳೆಯಿತು– ಆತ ಮಾತಿನ ಚಕಮಕಿಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, 'ಸರಿ, ನೀನು ಇಷ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಾನು ಆ ಮಾಯಾಮೃಗದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುತ್ತೇನೆ, ನನಗದು ಬೇಡ' ಎಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗಿಬಿಟ್ಟ! ಈಗ, ಆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತೊಂದರೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಕೆಲವು ಕ್ಷಣ ಹತಪ್ರಭರಾದಂತೆ ಕಂಡ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು – 'ಸೀತೆ, ಇಷ್ಟು ವಾದವಿವಾದಗಳ ಬಳಿಕ ನೀನು ಬೇಡವೆಂದೇನೋ ಹೇಳಿದ್ದೀಯ, ಆದರೆ, ವಾದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಡಲಾರದೆ ನೀನು ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ನಿನ್ನ ಭಾವವು ಅದು ಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಸತಿಪತಿಯರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಭಾವವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ನಾನು ಈಗಲೇ ಹೊರಟು ಆ ಮಾಯಾಮೃಗವನ್ನು ನಿನಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತೇನೆ' –ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಅವರು ಆ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು!

ಇದು ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಒಂದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯೇ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂದು ಸಾಧಾರಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕಾಣಿಸುವುದರಿಂದ ನಾನು ಇದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುವಂತೆ, ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಒಂದು ಪುರಾಣದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಯಾ ಕಲಾವಿದರು ತಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯಿರುವಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಪರಿಶೀಲನೆಗೂ ಒಳಪಡಿಸಲು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡು ಷರತ್ತುಗಳ ಅನ್ವಯ – ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ವಾದ–ಪ್ರತಿವಾದ ನಡೆದರೂ ಅದು ಆಯಾ ಪುರಾಣದ ತರ್ಕ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೇ ಸಂಭವಿಸಬೇಕು, ಅದು ಪುರಾಣದ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನಂಬದ ಅನ್ಯರೊಬ್ಬರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದಂತಿರಬಾರದು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕಥೆಯನ್ನು ಯಾವ ಪಾತ್ರವು ಎಷ್ಟೇ ಎಳೆದಾಡಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಪುರಾಣದ ಸ್ಥೂಲ ಹರಿವಿಗೇ ಹೋಗಿ ಸಂಗಮಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ, ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಮನು ಎಷ್ಟೇ ವಾದ ಮಾಡಲಿ, ಕಡೆಗೂ ಆತ ಮಾಯಾಮೃಗವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹೊರಡಲೇಬೇಕು.

ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಈ ನಿಯಮಬದ್ಧ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಮೇಲಿನ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲಾ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಧರ್ಮ–ರಾಜನೀತಿಗಳು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ, ವಾಲಿವಧೆಯಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮ–ಯುದ್ಧನೀತಿಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೇ, ಕರ್ಣನ ಮರಣದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕುಲಧರ್ಮ– ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹರಿದರೆ, ಭೀಷ್ಮವಿಜಯದಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ವಾಮನಚರಿತ್ರೆಯಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಮತ್ತು ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯರ ನಡುವಿನ ವಾಗ್ವಾದವು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಬಣಗಳ ನಡುವೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರಮೇಲೆ, ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಎಷ್ಟು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಪುರಾಣಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಎಷ್ಟು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳತ್ತ ಹರಿಯುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಪ್ರಯೋಗ–ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಅರ್ಥಧಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಯಾ ಕಾಲ–ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಚರ್ಚೆ ಎಷ್ಟೇ ನಡೆಯಲಿ ಯಾವ ಸ್ತರದಲ್ಲೇ ನಡೆಯಲಿ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಷರತ್ತುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಲೇಬೇಕು.

ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪುರಾಣವನ್ನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಅದು ಕೈ ಹಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲು, ಅದರೊಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ, ಅವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಡ್ಡುವುದು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಕಲಾವಿದರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿಯವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ–

'ರಾಮನು ವಾಲಿಯನ್ನು ವಧಿಸಿದ ರೀತಿ, ಅದಕ್ಕೆ ವಾಲಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ, ರಾಮನ ಸಮಾಧಾನ–ಇವು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಸರಣಿ' ಯಾಗಿವೆ ಹೊರತು 'ಸಂವಾದ' ವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ರಾಮ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ವಾಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ಥಾನರಚನೆಯೇ ಹಾಗಿದೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ

ವಾಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ರಾಮನ ಆರ್ತರಕ್ಷಕತ್ವ, ಸುಗ್ರೀವ ಸಖ್ಯದ ವಿಧಾನ, ಪರಾಙ್ಮುಖ ವಧೆ, ಸ್ಮೃತಿಯ ಅನ್ವಯದ ಔಚಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯ ವಿಷಯ, ಆರ್ಯೀಕರಣ–ಈ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನಿಗೆ ಸಾಕುಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ'. (ಡಾ. ಎಂ. ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿ, ವಾಗರ್ಥ, ಯಕ್ಷಗಾನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಪುತ್ತೂರು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ ೧೯೯೮, ಪುಟ ೩೦)

ಹೀಗೆ ಸಂವಾದ ಎಂಬುದು ಪುರಾಣವನ್ನು ಮರುಕಥನಗೊಳಿಸಲು ತಾಳಮದ್ದಲೆಯು ಬಳಸುವ ಒಂದು ತಂತ್ರವಾದರೆ ಅಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ತಂತ್ರ–ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾತ್ರ–ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮರುನಿರ್ಮಾಣ. ಈ ತಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯು ಪುರಾಣದ ಪಾತ್ರ–ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಲಭ್ಯವಿರುವ ರೂಢಿಗತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಅರ್ಥಧಾರಿ ಶೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು ರಾವಣನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಜನಮಾನಸದೊಳಗೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಇಂಥ ಮರುಕಥನಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪಲ್ಲಟದೊಳಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎರಡು ನಿಯಮಗಳೇ ಅನ್ವಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ– ಪುರಾಣದ ಸ್ಥೂಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥೆಯ ಹರಿವಿನ ದಿಕ್ಕು ಇವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲ. ಉಳಿದಂತೆ ಎಷ್ಟೇ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಮರುರೂಪಣೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಒದಗಿಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಅನುಕೂಲವನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತದ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಬಹುತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆಸುವ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಸಂವಾದ–ಮರುಕಥನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಗಾಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮ ಮತ್ತು ವಾಲಿಯರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಅಂದಿನ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಿಂದ ಇಂದಿನ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದವರೆಗಿನ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಹಲವು ಪಠ್ಯಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಕೃತ ಮೂಲ ಪಠ್ಯ' ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗದೆ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಸಮುಚ್ಚಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿಯವರು ತಮ್ಮ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ–

'ಯಕ್ಷಗಾನದ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳ, ವಿಭಿನ್ನ ಹಂತಗಳ ವಿಚಿತ್ರ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಳೆದ ಹಲವು ಸಹಸ್ರ ವರ್ಷಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಂತಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದು ಪಾಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಋಗ್ವೇದದ– ಒಂದು ಉದ್ಧರಣದ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಭಾಗವತದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರ ಯಾ ಶಂಕರರ ಮಾತಿನ ಒಂದು ತುಣುಕು ಅನುವಾದಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರೊಂದಿಗೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೋ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ನುಡಿ, ಸರ್ವಜ್ಞ ವಚನದ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಮಂಕುತಿಮ್ಮನ ಕಗ್ಗದ ಒಂದು ಉಕ್ತಿ ಬರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಇದು, ಗೊಣಸು ಗೊಣಸಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ'. (ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ ೪೦)

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾನಾಂತರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತವಾದೀತು. ಭಾರತದ ಸಂಗೀತ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಘರಾಣೆಗಳು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಶೈಲಿಗಳು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಭಾ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅವು ಯಾವುವೂ ರಾಗ ಮತ್ತು ತಾಳಗಳಂಥ ಕೇಂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಪುರಾಣವೆಂಬುದು ಅಂಥ ಒಂದು ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯ ಆಧಾರದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಡಿಲವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಆಯಾ ಕಲಾವಿದನ ಪ್ರತಿಭಾ ವಿಲಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಅಗಾಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಆಯಾ ಕಲಾವಿದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಅದರ ಮಿತಿ–ಎಳಸು ಕಲಾಕಾರನೊಬ್ಬ ಸಿದ್ಧವಾದ ದಾರಿಗಳಲ್ಲೇ ಸಂಚರಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರಯಾಣ ಮುಗಿಸಿದರೆ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕಲಾವಿದ ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಲಾವಿದನ ಯೋಗ್ಯತೆ ಎಷ್ಟೇ ಇರಲಿ ಆತ ರಾಗತಾಳಗಳ ಅಥವಾ ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಲು ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ–ಇದು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಅಂಶ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಯೋಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನಾಮಾಲಿಕೆಯನ್ನೇ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇಡತೊಡಗುತ್ತದೆ–ಮೇಲ್ಕಂಡ ವರ್ಣನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳೇ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಕಾರವು, ಅದು ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಪಡಿಸಲಿ, ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಾದರೂ ಎತ್ತಲಿ,

ಎಂತೆಂಥ ಹೊಸ ಮರುಕಥನಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಲಿ, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪಿಸಲಿ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಆಯಾ ಆಕರ ಪುರಾಣದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ?

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅದು ನಿಜ. ಭೀಷ್ಮ-ಅಂಬೆಯರು ಎಷ್ಟೇ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಕಡೆಗೂ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಭೀಷ್ಮನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯೇ. ವಾಲಿಯ ತಕರಾರನ್ನು ಆ ಕಲಾವಿದ ಎಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿದರೂ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿ ಸಾಯುವುದನ್ನೇನೂ ಆ ಕಲಾವಿದ ತಡೆಯಲಾರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಇಡಿಯ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರ (ಮತ್ತು ಆ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳೂ) ಪುರಾಣದೊಳಗೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೂ ತುಸು ವರ್ಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬಹುದೆ ಹೊರತು ಹೆಚ್ಚೇನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಇಂಥ ಕುಶಲಕಸುಬುಗಳ ಬಳಿಕ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳು ರೂಢಿಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳ-ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ರಾಜತ್ವ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ-ದೃಢೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡಲು ಎಡೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ?

ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗೆ: ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕುವ ಮೊದಲು, ನಾವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ತುಸು ಕೆದಕಿನೋಡಬೇಕು. ಕಾರಣ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉದ್ದೀಪಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧೋರಣೆಯು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಬಂದ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಅಡಕಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕಲಾಲೋಕದ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ 'ಕೃತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಪ್ರಭಾವಳಿಯಿದೆ, ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪಿತಗೊಂಡದ್ದೆಂದೂ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಯೋಚನಾಕ್ರಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರುವಂಥದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಆದ ಕಾರಣ ಅದು ಒಂದು 'ಸ್ವಾಯತ್ತ ಆಕೃತಿ' ಎಂದೂ ಆ ಕಲಾಮೀಮಾಂಸೆಯು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು (ಪೋಸ್ಟ್-ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲಿಸ್ಟ್) ಬಂದು ಈ ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತುಸು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಂಥ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ 'ಲೇಖಕ ಸತ್ತ'ನೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದರೆ ಹೊರತು ಪಠ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಅವರು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ಬದಲು, ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯೀಯತೆ, ಓದುಗರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಠ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚೇ ಮಾಡಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು 'ಉತ್ಪನ್ನ'ವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಒಂದು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾರತದ ಪುರಾಣಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಗಳು, ಅವು ಇವತ್ತಿಗೂ ತಿದ್ದುಪಡಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ, ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೇ ಹೊರತು ಅವು, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಕೃತಿಗಳ ರೂಪ ಪಡೆದಂಥವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರೂಪಕದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವ್ಯಾಸರ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಮೇಲುಮೇಲಕ್ಕೆ ಮಗುಚಿಹಾಕಿರುವ ಓದುಗರಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ-ಅದು ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಕಥನದ ಜಿಗಿತಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ ಕಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಹಗುರಾದ ಕಡತವೇ ಹೊರತು, ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಬೈಂಡ್ ಮಾಡಿರುವ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಲಂಘನಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಮುಂದುವರಿಕೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಿರುಕುಗಳಿರುತ್ತವೆ, ನಿಯತ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅನಿಶ್ಚಿತ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಮತ್ತು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಗೆಯಿಂದ ಓದಬಹುದಾದ ಕಥನಗಳು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣದ ಇಂಥ ಕೆಲವೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ -ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರ್ಶರಾಜನಾಗಿ ಬಿಂಬಿತನಾಗುವ ದಶರಥ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಕೈಕೇಯಿಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಕಳಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಸೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಮ, ಆಕೆ ಮರಳಿ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅವಳನ್ನು ಸಿಲುಕಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹರಿಕಾರನೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತನಾಗುವ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ತಟ್ಟನೆ ಜೂಜಿನ ಆಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು-ಇವು ಆಯಾ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಬಿರುಕುಗಳು, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬಿರುಕುಗಳು ಕೂಡಾ ಇಂಥವೇ ಸರಿ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸಕಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆಯೂ, 'ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ನನ್ನೊಳಗಿದೆ. ನನ್ನೊಳಗಿಲ್ಲದ ಯಾವುದೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಪುರಾಣ ಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಅಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ.

ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಇಂಥ ಒಂದು ಪುರಾಣಾಧಾರಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಗ್ರ/ಅಸಮಗ್ರ ಪುರಾಣಕಥನಗಳು ಆಕರ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ತಮಗೆ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೇಗೆನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯವಿರುವವರಿಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೂ ಕೂಡಾ

ಆಯಾ ಪುರಾಣಗಳ 'ಸಮಗ್ರತೆ'ಯ ಗುಣಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳ 'ಅಸಮಗ್ರತೆ'ಯ ಗುಣವೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಪುರಾಣಕಥನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂದಿನ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ಅದರೊಳಗಿರುವ ಇಂಥ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನೂ, ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನೂ, ವೈರುಧ್ಯ- ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಮುಚ್ಚುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ- ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅವು ಕಥೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಬಿರುಕುಗಳು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ-ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಳೆಯ ಬಿರುಕುಗಳೇ ಮುಚ್ಚಲಾಗದೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೊಸ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹೊಸ ಬಿರುಕುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಇಂಥ ಬಿರುಕಿನ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಆ ಚಾಂಡಾಲಕನ್ನಿಕೆಯರು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನೇನೋ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವತ್ಕಾಲಕ್ಕೂ ತೀರ್ಮಾನವೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಅವು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಪುರಾಣದೊಳಗೆ ಒಂದು ಬಿರುಕಾಗಿ ಉಳಿದು ತಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಕಥನಗೊಳಿಸುವ ಭವಿಷ್ಯದ ಒಬ್ಬ ಟೀಕಾಕಾರನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತವೆ! ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಲವು ಟೀಕಾಕಾರರು ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ-ಹೀಗೆ, ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಪ್ರಕಾರವು ಕೂಡಾ ಇಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ ಕಾರಣ, ಈ ಭಾಗದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾದ ಆಧುನಿಕ ಯೋಚನಾಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಒಂದು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ-ಕೇಂದ್ರಿತ' ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲು ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಹೊರಟು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಇಂಥ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸರಣಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸತತವಾಗಿ ರೂಢಿಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ನಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗಲು ಚೋದಕವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

★★★

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೀಗ, ಈ ಬರಹದ ಆರಂಭದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮರಳಿಬರುತ್ತೇನೆ-ಈ ೨೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಮೂಲ ಯಾವುದು? ಆ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಡೆಸುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಅಥವಾ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ, ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಶಾಲ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೇಳುವುದಾದರೆ-ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಯೋಜನ' ಏನು?

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಈಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತುಂಬ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಹಿಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಈ ಶಬ್ದವು ಮೇಲುವರ್ಗದ ನಯ ನಾಜೂಕಿನ ನಡೆವಳಿಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಶಬ್ದವಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಕ್ರಮೇಣ ಅದಕ್ಕೆ ಗತಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಕ್ಕಿತು. ಆದರೆ, ಇನ್ನೂ ಈಚೆಗೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ – ಈಗಿನ ಚಿಂತಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ನಂಬಿಕೆ – ಆಚರಣೆ – ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ಒಂದು ಸಮುಚ್ಚಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವುದೇ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಉಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂಥ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲ, ಬದಲು, ಅದು ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಂದ ಸತತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟುಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಒಂದು ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಆಗ ನಮ್ಮ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚಲನಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ, ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಬದುಕಿರುವ ಈ ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯೆಂಬ ಕಲಾಪ್ರಕಾರವು ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣ/ನವೀಕರಣದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಉಪಕರಣ ಎಂಬುದು ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಂಡನೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಕಟ್ಟುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಈ ಲೇಖನದ ತಲೆಬರಹದಲ್ಲಿ ನಾನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉದುರಿಸಿದ್ದೇನೆ-ಕಾರಣ, ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನೋಡುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ – ಎಂಬುದು ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಯಶಃ

ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದ ಮಾತಾದೀತು.

ಆದರೆ, ಇದುವರೆಗೆ ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬರಹಗಳು, ಪುರಾಣ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ತಾಳಮದ್ದಲೆಗಳ ಇಂಥ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸಿದ್ದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರಿಂದ ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಷಿಯವರವರೆಗೆ ಹಲವು ಧೀಮಂತರು ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಬರಹ ಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಗಳೂ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಇವೆ ನಿಜ, ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲದರ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದು ತಾಳಮದ್ದಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಲೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವಲ್ಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರ ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ. ಆ ಬರಹಗಳ ನಡುನಡುವೆ ಪುರಾಣ–ತಾಳಮದ್ದಲೆಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತ ಅಪರೂಪದ ಒಳನೋಟಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ– ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಾನ ಯಾವ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹಾಗಂತ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯು ಸಮಕಾಲೀನ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕರೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೀರ ಮೇಲುಮೇಲಿನ ಸ್ತರದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ– ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಂತಿರಾಜ್ಯವೆಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಯವರನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದು ಇತ್ಯಾದಿ. ನಿಜವಾಗಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಇರುವುದು ಇಂಥ ಚಿಲ್ಲರೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆ–ಆಚರಣೆಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸುವ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಪುನರಾವಿಷ್ಕರಿಸುವ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಅಥವಾ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ದೃಢೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಆ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮೂರ್ತ ವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ– ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ.

ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇಹೋದರೆ, ಅದು ಇವತ್ತು ಯಾತಕ್ಕೆ 'ಆಧುನಿಕ'ವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಫಲರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಸೋಲುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ಸೂಚನೆ. ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ತಿಳಿದಿದ್ದಂತೆ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಎದುರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಬದಲು, ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಗಳೂ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕತೆಗಳೂ – ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಗೊಂಡ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ – ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ, ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಎಂಬುದು ಅಂಥ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಒಳಗೊಂಡು, ಅಂಥ ಬಹುತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲಾಪ್ರಕಾರ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯನ್ನೂ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನೂ– ಮತ್ತು ಅಂಥ ಹತ್ತಾರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಂಗಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ–ಹೊಸ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ, ಹೊಸ ಕಾಲದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅವು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬರ್ಥದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಸ್ವತಃ ಆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅವಜ್ಞೆಯೂ ಹೌದು, ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕತೆಗಳು ಅದರೊಳಗೆ ಇರಬಹುದಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅವಗಣನೆಯೂ ಹೌದು. ತಮ್ಮ ಒಂದು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದರಾಗಿದ್ದ ಶೇಣಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ತಾಳಮದ್ದಲೆಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ:

'ನನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನೂತನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ನೂತನ ವಸ್ತುಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ತೊಡಕಿದೆ. ನೂತನವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಮೊದಲು ಕೊಡಲಾಗದೆ ಇದ್ದ ಯಾವ ಹೊಸ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ? ಏನಿಲ್ಲ. ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು, ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಭಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹೊಸ ರೂಪದಿಂದ ಕೊಟ್ಟರೆ ಉಪದೇಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬರೀ ಉಪನ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಜಾಗೃತಿ ಮಾಡಲು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇದು ಬೇಡವೋ ಎಂದು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ನನ್ನದೊಂದು ಕಿವಿಮಾತು. ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಠವೂ ಸಲ್ಲದು, ಚಟವೂ ಸಲ್ಲದು. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಇತಿ ಇದೆ, ಮಿತಿ ಇದೆ. ಒಂದು ನಾಟಕದಿಂದ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು? ಎಷ್ಟನ್ನು ಸಾಧಿ ಸಿದರೆ ಅದು ನಾಟಕವಾಗಿ ಉಳಿದೀತು? ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನವು ತನ್ನತನವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಗಳೇ ಸರಿ. ಅವುಗಳೇ ಸಾಕು. ಆ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊಡಿ. ಇದು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿ'. (ಶೇಣಿ ದರ್ಶನ, ಸಂ.ನಾ. ಕಾರಂತ ಪೆರಾಜೆ, ಪುತ್ತೂರು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ೨೦೦೦, ಪುಟ ೧೩೩).

★★★

ಕಡೆಯದಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ರಂಜನೋದ್ಯಮವೇ ಈ ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ಇವತ್ತಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಥಾಕಥಿತ 'ರಂಜನೆ'ಗಳಿಗೆ ಉಪಭೋಗದ ಹೊರತಾಗಿ ಇನ್ನಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಲವತ್ತರವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ದೂರದರ್ಶನದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಚರದೂರವಾಣಿಯವರೆಗೆ ಹರಡಿಕೊಂಡ ಇವತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ನವಮಾಧ್ಯಮಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವಹನದ ಉಪಕರಣಗಳಾಗುವ ಬದಲು, ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಪಭೋಗಿಸುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಹುನ್ನಾರಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಂಥ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪುಟ್ಟ ಊರಿನ ಪುಟ್ಟ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನ ಇನ್ನೂ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕು, ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವಹನೆಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಸಶಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಸಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯೇನೂ ನನಗಿಲ್ಲ. ಊರಿಗೆಲ್ಲ ಬರುವ ರೋಗ ನಮ್ಮ ಮನೆಗೂ ತಗಲುವ ಹಾಗೆ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇವತ್ತು ಹತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹೊಸ ರೋಗಗಳೂ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಂಥ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ತಾಗಿಯೇ ತಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾದಾಗ, ಅಂಥ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಆರೋಗ್ಯವಂತಗೊಳಿಸುವುದು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಆಂದರೆ ಅಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯ ಅರಿವಂತೂ ಆಗಲೇಬೇಕು.

ಇಂಥ ವಿಶಾಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ–ಕೇವಲ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯಲ್ಲ–ನಾನು ಇವತ್ತು ತಾಳಮದ್ದಲೆ ಕುರಿತ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅನ್ವಯಗಳೂ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹರಕುಮುರುಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಈ ಲೇಖನವು ಅಂಥ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆಯಾಗಲಿ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಆಶಯ.

ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ

ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳಗಾವಿ, ವಿಜಾಪುರ ಮತ್ತು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಲೋಕಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಈ ಜಾನಪದ ರೂಪಕದ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಕಾಲ ಇನ್ನೂ ಗೊತ್ತಾಗಿಲ್ಲ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈಲವಾಡದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂಗತಿ ಈ ರೂಪಕಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ೧೮೧೮ರಲ್ಲಿ ಪೇಶವೆಯವರ ಆಳಿಕೆ ಕೊನೆಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧದ ಖರ್ಚಿಗೆಂದು ಪೇಶವೆಯವರು ಇಡೀ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಈ ರೂಪಕದ ಘಟನೆ ನಡೆದಿದ್ದು, ಬಹುಶಃ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಹಳಬನೊಬ್ಬ ಈರ್ಯಾನಿಗೆ ಪತ್ರವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅಂಚೆಕಚೇರಿಗಳೂ ಇನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೈಲವಾಡ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಕೊಲೆಮಾಡಿದ ವೀರಭದ್ರ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಮತ್ತು ಬಸವಂತರನ್ನು ಧಾರವಾಡದ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆ ನಾಲ್ಕು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೋಗಿತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಸಂಶಯವಿದೆ. ಇಂಥ ಕೆಲವು ಪುರಾವೆಗಳ ಬಲದಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪಕದ ರಚನೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕ ಬೈಲವಾಡದ ಪತ್ತಾರ ಮಾಸ್ತರ. ಪತ್ತಾರ ಮಾಸ್ತರ ಗದುಗಿನಿಂದ ಬೈಲವಾಡಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿರಬೇಕು. ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಗಂಡಮೆಟ್ಟ ಗದುಗಿನ ಶಾಪೂರಪೇಟೆಯ ಶಂಕರ ಲಿಂಗನ' ಅಂಕಿತವಿದೆ. ಗದುಗಿನ ಶಹಪೂರ ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಲಿಂಗನ ಗುಡಿ ಇಂದಿಗೂ ಒಂದು ಜಾಗೃತ ದೇವಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ. ಪತ್ತಾರ ಮಾಸ್ತರರು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾಟಕ ಕಲಿಸುವವರಿಗೂ ಮಾಸ್ತರರೆನ್ನುವ ರೂಢಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇರಲಿಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಜಾನಪದ ಕವಿ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ' ಈಗಿದ್ದಂತೆ ಗೀತಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ನಾಟಕವಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಆಶು ಸ್ವರೂಪದವಾಗಿವೆ. 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ' ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಸಣ್ಣಾಟಗಳಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದ ನಾಟಕವಾಗಿದ್ದರದೂ ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಮಾತ್ರ ಸಣ್ಣದಲ್ಲ.

'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ'ನ ಅಪೂರ್ವತೆಯಿರುವುದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ. ಸಮಕಾಲೀನ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು

ಆಧರಿಸಿದ ಬರೆದ ನಾಟಕ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಟಕದ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಪಾತ್ರಗಳ ಹೆಸರು ಕೂಡ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಮೊದಲು ಆಡಿದಾಗ ಗಂಗಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಳಂತೆ, ನಾಟಕವನ್ನೂ ನೋಡಿದಳಂತೆ, ಬೈಲವಾಡದಲ್ಲಿ ಲಗಳೇರ ಮನೆತನ ಹೆಸರಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಮನೆತನ. ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸಂಗತಿ ಅಪಮಾನಕರವಾದದ್ದು. ಅಂಥ ಘಟನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಪವಾದ ಬೆಳೆಯದೆ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಲೆ ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೂಪಕದ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಹಾದರ ಮತ್ತು ಕೊಲೆ. ಗಂಗಿ, ವೀರಭದ್ರ, ಸಂಗ್ಯಾ ಇರುವ ಜಗತ್ತು ನೀತಿಗೆಟ್ಟ ಜಗತ್ತಲ್ಲ.

ಸಂಗ್ಯಾ ಮತ್ತು ಗಂಗಿಯರ ವ್ಯಭಿಚಾರ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ಇವರೆಲ್ಲ ಗೌರವದಿಂದ ಬಾಳುವಂಥವರು. ವೀರಭದ್ರನ ಮನೆಯಿರುವುದು ನಡುಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ. ಅವನ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಒಂದು ತೆಂಗಿನ ಗಿಡ ಇದೆ. ಸಂಗ್ಯಾನ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಹಾಳು ಮಾಡಿದ್ದು ಈ ಮನೆಯನ್ನು. ಸಂಗ್ಯಾ ಊರ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮಗ. ಮಾರವಾಡಿ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಗೌರವ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಜೀವದ ಗೆಳೆಯನಾದ ಬಾಳ್ಯಾನನ್ನು ಅವನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆತ್ತಬಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಹಣಕ್ಕೆ, ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ಬಂದಿದೆ. ಇಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಣಯ ವ್ಯಭಿಚಾರವಾಗುವುದು ಇಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ. ಗಂಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ಯಾ ಇವರು ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಲ್ಲ. ಗಂಗಿ ಈರ್ಯಾನ ಹೆಂಡತಿ, ಇರಪಾಕ್ಷಿ-ಬಸವಂತರಿಗೆ ಅತ್ತಿಗೆ, ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೆ ಪರಸ್ತ್ರೀ. ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವುಳ್ಳ ಇಂಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಗ್ಯಾ ಗಂಗಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದ್ದು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕಳವು, ಕಳವಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಘೋರವಾದ ಪಾಪ. ಇಂಥ ನೈತಿಕತೆ ಸಂಗ್ಯಾ ಮತ್ತು ಗಂಗಿಯರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಗ್ಯಾ ಇಂಥ ಪಾಪದ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಾಳ್ಯಾ, ಕೊರವಿ, ಪರಮ್ಮ ಇವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಗಂಗಿಯನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗಿ ಅವನ ರೂಪಕ್ಕೆ, ಧೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಬಳ್ಳಾರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಅವನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾದರಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಇಂಥ ಪಾಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷೆಯೆಂದರೆ ಕೊಲೆ, ಗಂಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆಂಬ ಸೂಚನೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೆ ಅದು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವೀರಭದ್ರ ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಅವನ ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾದರಕ್ಕೆ ಕೊಲೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದು ಸಮಾಜದ ಸಮತೂಕವನ್ನು ಕಾಯ್ದಂತೆ. ಇದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯ, ನ್ಯಾಯದೇವತೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ತಕ್ಕಡಿ. ಇದರ ಮುಳ್ಳು ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ನಾಟಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿ ವೀರಭದ್ರನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರಭದ್ರ ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷೆ ಅಧಿಕೃತವಲ್ಲ. ಸರಕಾರ ವಿಧಿಸುವ ಶಿಕ್ಷೆ ಅಧಿಕೃತ. ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಸೂಚನೆ ನಾಟಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ ಮತ್ತು ನಾಟಕದ ಕೊನೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದ ನಾಟ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದ ಲಕ್ಷ್ಯವಿರುವುದು ಹಾದರ ಮತ್ತು ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ನಾಟ್ಯಕ್ರಿಯೆಯ ಉತ್ಕಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ. ಗಂಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ಯಾರದ ಪ್ರಣಯವಿಲಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ಯಾನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಾಗ ಮೂವರು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಹೇಳುವ ಹಾಡು ಇವು ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ಭಯಾನಕಗಳನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣುತಪ್ಪಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂಬ ಅರಿವೂ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ, ಊರ ಹೊರಗಿನ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತ್ಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಪೇಟೆಯ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾನ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಹೊಸ ವಿವೇಕದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತಂದಿಡುವುದು. ಹಳೆಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳು – ಹಾದರ ಮತ್ತು ಕೊಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವು ನಡೆಯುವುದು ಈ ಕಾಲದ ಬೈಲವಾಡದಲ್ಲಿ ಅಂದಾಗ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಬದಲಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ನಾಟಕ ಸಂಗ್ಯಾನ ವ್ಯಭಿಚಾರದಲ್ಲಿಯ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು, ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವಕೊಡುವ ಉತ್ಕಟತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಗಂಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ಯಾರ ಸಂಬಂಧ, ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ದ್ವಿಸ್ವಭಾವದ ಸಂಬಂಧ, ಅದು ಪ್ರಣಯವೂ ಹೌದು, ವ್ಯಭಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ನಾಟಕ ಈ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಂಗಿಯ ಕಣ್ಣು ಕುಕ್ಕುವ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಸಂಗ್ಯಾನ ವಿರುದ್ಧ ಉಳಿದ ಜಗತ್ತು ಸಜ್ಜಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಗಂಗಿಯ ಸೆರಗು ಹರಿದು, ಅವಳನ್ನು ತವರುಮನೆಗೆ ಅಟ್ಟುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಜಗತ್ತು ಸಂಗ್ಯಾನನ್ನು ದ್ರೋಹಬಗೆದು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಭದ್ರ ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯರ ಸ್ನೇಹದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಹದ ಅಂಶವನ್ನು ತಂದದ್ದು ಒಗೆತನ ಕೆಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾಪವಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ಯಾನನ್ನು ಕೊಂದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ನೈತಿಕ ಧೈರ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳಕೊಂಡ ಈರ್ಯಾ

ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುವುದು ಕೂಡ ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಪತ್ತಾರ ಮಾಸ್ತರರಿಗೂ ಈರ್ಯಾನ ಮನೆತನಕ್ಕೂ ದ್ವೇಷವಿತ್ತೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನು ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಪತ್ತಾರ ಮಾಸ್ತರರು ಸಂಗ್ಯಾನ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಗಂಗಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಿನಿಂದ ಸಂಗ್ಯಾ ಅವಳ ರೂಪವನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. 'ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಬೀಳತಾವೋ ಅರೆ ಕನಸಾ' ಎಂದು ಬಾಳ್ಯಾನೆದುರಿನಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ಅವನು ಯಾವ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಈ ಕನಸುಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾದರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಣಯದ ಆರಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ವೀರಭದ್ರನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಗ್ಯಾನ ಪ್ರಣಯಲೀಲೆ ಬಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ಯಾ ತನ್ನ ಮನೆಗೆ, ತನ್ನ ಊರಿಗೆ ಎರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಸಂಗ್ಯಾನನ್ನು ನೋಡುವದು ಊರ ಹೊರಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅವನ ಈ ದೇಶಭ್ರಷ್ಟತೆ ಅವನ ಪ್ರಣಯದ ಏಕಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಅವನ ಪ್ರಣಯದ ಈ ಕಾವ್ಯ ವೈಭವವೇ ನಾಟಕವನ್ನು ಲೋಕಪ್ರಿಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರಬೇಕು. 'ಸಾಹಸ ಮಾಡಿ ಒಡಸೋ ಬಾಳ್ಯಾ ಅಕಿ ಮನಸಾ' ಅಥವಾ 'ಏನ ಬಿಗಿ ಬಯಲಕ ಬಿದ್ದೀ ಬಾಳ ಧಿನಕ'ದಂಥ ಹಾಡುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ' ನಾಟಕವನ್ನು ಜನರು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿ ವಿಸ್ಮಯಕರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಈ ನಾಟಕಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಾನಿರ್ದೇಶನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ರಸದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯವರೆಗೆ ಹಾಡುಗಳೇ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹತ್ತನೆಯ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಈ ಹಾಡನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

ಏನಬಗಿ ಬೈಲಕ ಬಿದ್ದಿ ಬಾಳ ದಿನಕ
ಹುಣಿವಿ ಚಂದ್ರ ಮೂಡಿಧಂಗ ಮರತೇಕ
ಕಣ್ಣೀಗಿ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿಧಾಂಗ ನಿನ್ನ ಬೆಳಕ ॥ ಪ ॥
ಜರದ ಶಲ್ಲೆ ಹಾಸಲೇನ ಪಾದ ಬುಡಕಾ ।
ಇದನೇನ ಸುಡಬೇಕ ।
ಹುಡುಗಿ ನೀ ಮಾತನಾಡ ಜರಾ ಸೋಕ ॥

ಬಾಳೆ ಬದುಕು ಜಿಂದಗಾನಿ ಯಾತಕ ಬೇಕ ।
ಅವನೇನ ಹುಗೀಬೇಕ ।
ಮಾನವಮಾನಾ ಎಲ್ಲಾ ಒಂದ ಸಮಕ ॥

ರೂಪವಿಸ್ಮಿತನಾದ ಸಂಗ್ಯಾ ಈ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನೆತನಸ್ಥ ಗೃಹಿಣಿಯಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಗಂಗಿ ಈಗ ಬಯಲಿದೆ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಚಂದ್ರ ಮರ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದು ಬಂದಂತಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರನ ಪ್ರತಿಮೆ ಪ್ರಣಯಲೋಕದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೂ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಬೆಳಗುವ ಹೊರಗಿನ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಅವಳ ರೂಪವೇ ಬೆಳಕು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜರದ ಸೆಲ್ಲೆಯನ್ನು ಅವಳ ಕಾಲಬುಡದಲ್ಲಿ ಹಾಸುವ ಬಯಕೆ ಅವನದು. 'ಬಾಳೆ ಬದುಕು ಜಿಂದಗಾನಿ' ಈ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಬಾಳುವ ಬದುಕಾಗುವದು ಮತ್ತು ಗೌರವ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ 'ಜಿಂದಗಾನಿ' ಈ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಬಾಳುವೆ ಬದುಕಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಗೌರವ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ 'ಜಿಂದಗಾನಿ'ಯಾಗುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ಯಾನಿಗೆ ಅವೆಲ್ಲ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಅವನು ಚಂದ್ರನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. 'ಇಂದ ಮುಳಗತೈತೋ ಕಾಣಾಕಾಣಾ ಚಂದ್ರನಂಥ ರೂಪಾ' ಎಂದು ಗಂಗಿ ಅವನ ಕೊಲೆಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇಂಥ ಹಾಡುಗಳು ಲೌಕಿಕತೆಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೀರಸ ಜಗತ್ತಿನ ಆಳದಲ್ಲಿಯ ರಸನಿಮಿಷಗಳನ್ನು ಅಗೆದು ತೆಗೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮಬ್ಬು ಕವಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಂಚಿನಂಥ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಬೆಳಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ

ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭೂತಪೂರ್ವವಾದ ಇತಿಹಾಸವುಳ್ಳ ಪ್ರದೇಶ ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಗಳ ಕನ್ನೆನೆಲ. ಈ ನೆಲದ ಜನ ಕುರಿತೋದದೆಯಂ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣಿತ ಮತಿಗಳು ಹೌದು. ವಚನದಾಸ ಪಂಥಗಳ ತವರು ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿಗಳ ನೆಲೆಬೀಡು ಇದಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಒತ್ತಡಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಬದುಕು ಜಾನಪದ ಸೊಗಡಿನಿಂದ ಇನ್ನೂ ಹೊರಬರದೇ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದೆ. ಈ ಭಾಗದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಶರಣ, ದಾಸಮಯವಾಗಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ತತ್ತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ, ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ ಈ ಮುಂತಾದ ಮೇಳದವರು ಶರಣ ದಾಸರನ್ನು ನೆನೆಯದೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗಲಾರರು, ಹೀಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮತ್ತು ದಲಿತೇತರರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲೆಗಳ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ, ವಾಸಮಾಡುವ ಮಾನವ, ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರಬಲವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಮಳೆ, ಸಿಡಿಲು, ಗುಡುಗು, ಮಿಂಚು, ಬೆಳಕು ನೀಡುವ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರರಲ್ಲದೆ ತಾನು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿ ದುಡಿದು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಭೂದೇವಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಗೌರವಿಸಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ. ಆ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆರಾಧನೆಗೆ ಮೂಲವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದರು ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆ, ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳ ವಶೀಕರಣ ಅಸದೃಶ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಗಳು ದೈವೀ ಆರಾಧನೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ, ತನ್ನ ಶ್ರಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯು ಹುಟ್ಟಿರಲು

ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಣೀಯ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಶ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ದೈವೀಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಳೆದುಕಟ್ಟಿದರು. ತಮ್ಮ ದಿನವಿಡೀ ದುಡಿಮೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡುದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕಲೆಗಳು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ನೆಮ್ಮದಿ ನೀಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಮನರಂಜನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದವು.

''ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಆವಿರ್ಭಾವ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ದೈವತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದರೂ ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿ, ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಮಡುವುಗಟ್ಟಿರುವುದು, ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ'' (ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ೧೯೮೮.೨೬) ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಸ್ತುಗಳು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇವಾಲಯಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪಗಳು, ರಾಜರ ಮನೆಗಳು, ಅವರ ಸ್ನಾನಗೃಹಗಳು, ಯುದ್ಧೋಪಕರಣಗಳು, ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ದುರ್ಗಾದಾಸ ೧೯೭೨:೧೫) ಇವು ಪ್ರೌಢಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳಾದರೆ ಆದಿಮಾನವರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜನಪದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಮನೆ, ಗುಡಿಸಲು, ಆ ಕುಟುಂಬದ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಸಾಮಾನುಗಳು, ಬೇಸಾಯದ ಉಪಕರಣಗಳು, ಕುಲದೇವತಾ ಚಿತ್ರಗಳು, ಜಾತ್ರೆ ಮಹೋತ್ಸವಗಳು, ಮದುವೆ, ಮುಂಜಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಜನಪದ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಧಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಾಡಿನ ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅಪೂರ್ವ ಸ್ವತ್ತು. ಯಾವೊಂದು ಕಾಲದ ಜನತೆಯ ಜೀವನವಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ಕಲೆಗಳು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಲೆಗಳು ಮಾನವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯಕಾರಿ ಯೆನಿಸುತ್ತದೆ, (ಖಂಡೋಬಾ: ೧೯೯೧:೧೩೬) ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜನಪದರಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಪದ ಕಲೆ ಕೂಡ, ಜನಪದಕಲೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಲೆಯಾದುದರಿಂದ ಅದು ಸರಳ ಹಾಗೂ ನೇರವಾಗಿ ಕೆಲಮೊಮ್ಮೆ ಒರಟಾಗಿ ಇರುವುದು ಸಹಜ.

'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೇವಲ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆತ್ಮವಂಚನೆಯ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಲಾಯುಗದ ಮಾನವನಲ್ಲಿಯೂ ಅವನದೇ ಆದಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆಂತರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದು ಸಹಜ. ಒಂದು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಜೀವನವಿಧಾನ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮತಾಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ದೇವತಾರ್ಚನೆಯ ಪದ್ಧತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಆ ಜನಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜದ ಬಾಹ್ಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಗಡ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿನ ಭೌತಿಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭೌತಿಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಸರಣ ಹೊಂದಬಹುದು. ಮೊದಲಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಾಂಶಗಳು ಲೋಪವಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ದೂರ ಸರಿದು, ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬಂದು ಸೇರಬಹುದು. ಆದರೆ, ದಲಿತ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಅವರ ಮೈಮನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜನಪದ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಅವರದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆ ಎನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಳುವಳಿ ಲಿಖಿತ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಯಾವುದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಪ್ರಸಾರಗೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದ್ರಾವಿಡರು, ಹರಪ್ಪಾ ಮೆಹೆಂಜೊದಾರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ದ್ರಾವಿಡಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವಂಥದ್ದು ದಲಿತಸಂಸ್ಕೃತಿ, ದಲಿತಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಬೇರಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ರಾವಿಡ ವಂಶಿತರಾದ ದಲಿತರಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗೀತ ಕಲೆ, ನಾಟ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಪ್ಪಟ ಜಾನಪದೀಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ, ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕೇ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ.

ಊರಲ್ಲಿದ್ದೂ ಊರಿನ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ, ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅದುವೇ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಮೂಲದ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಅವು ನಿಷ್ಠ ಅನಿಷ್ಟವಿದ್ದರೂ ಆರ್ಯರ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಇಂದು ದಲಿತರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ನಾಗರಿಕರಲ್ಲದವರು ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಮಡಿಲಿನಿಂದ ಸಿಡಿದು ಹೊರಬಂದುದೇ ಶಿಷ್ಟಕಲೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟಕಲೆ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗೀತ, ಕಲಾಮೇಳಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತಿವೆ. ಇವುಗಳು ದೇಶಿಯತೆಯ ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಇಂದು ದೇಶೀಯ ಕಲೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಭಾವದಿಂದ ನೋಡುವ ಮನೋಭಾವವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಆಧುನಿಕಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ವವೇ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಡಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟರ ಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗೀತಕಲೆ, ಸಂಗೀತ ಲಾವಣಿ, ಗೀಗೀ, ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ, ಭಜನೆ ಮೇಳ, ತಂಬೂರಿಮೇಳ ಈ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಮುದಾಯದ ವಾಹಕಗಳೆನಿಸಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದೇವರ ಭಯದಿಂದ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಆರಾಧನೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಋತುಮಾನಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜೀವನ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪೋಷಿತವಾದ ಈ ಕಲೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿ ಪರತೆ, ಏಕಾಗ್ರತೆ, ಸಾಧನಶೀಲತೆಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅವು ತಮ್ಮ ತುರ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಮಾನವ ಜೀವನದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ವರ್ಣಮಯ ಪುಟಗಳ ಜೀವಂತ ದಾಖಲೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಪುನರಾವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿನಿಂತಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ದಲಿತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಆಯಾ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಆಗರಗಳಾಗಿವೆ. (ಖಂಡೋಬಾ ೧೯೯೧:೧೭೨) ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅವರದೇ ಆದ ಹಬ್ಬ ಹುಣ್ಣಿಮೆ, ಆಚರಣೆ, ಜಾತ್ರೆ, ಮದುವೆ, ಮಂಗಳಕಾರ್ಯಗಳು. ನಂಬುಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಲಾಭಿನಯ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ, ಕುಣಿತ, ಗೀತ ಮೇಳಗಳು, ವಾದ್ಯ ಮೇಳಗಳು, ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಜನಪದರಿಗೆ ಅವು ನಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಂದು ನಾವು ಅಭ್ಯಸಿಸ ತೊಡಗಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯೂ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವೂ ಹೌದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಅಲ್ಲ, ಹೊರತಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಜೀವಂತಕಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಸೂಚಕವೂ ಹೌದು (ಪದ್ಮಾಶೇಖರ : ೧೯೮೫.೨೧೫). ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಜನಾಂಗಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವಂತಹು ಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾತಿ-ಮತ, ಪಂಥ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಏಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕತೆ, ಅನೇಕತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು

ಲಾವಣಿಮೇಳ, ಗೊಂದಲಿಗರಮೇಳ, ಅಣೇಪಿಣಿ, ಗೀಗೀಮೇಳ, ಭಜನಾಮೇಳ, ಹಂತಿಮೇಳ, ಡೊಂಬಿದಾಸರ ಮೇಳ (ಹೊಲೆ-ಮಾದಿಗ ದಾಸರು) ತಂಬೂರಿಮೇಳ, ಚೌಡಿಕೆಮೇಳ, ಕೊಂಬು ಕಹಳೆಗಳ ಮೇಳ, ಕೋಲಾಟ, ಓಕುಳಿಯಾಟ, ಗೊರವರ ಕುಣಿತ, ದುಮ್ಮಾಲಿಮೇಳ, ಕವಲೆತ್ತಿನವರು, ಹಾವಾಡಿಗರು, ಹುಲಿವೇಷ, ಬಹುರೂಪಿಗಳು, ಹನುಮನ ವೇಷ, ಮಂಗನಾಡಿಸುವವರು, ಭೂತ ಪೋತೆ, ಹಲಗೆ ಮೇಳ, ಕೀಲುಕುದುರೆ ಕುಣಿತ ಬುಡಬುಡಿಕಿಮೇಳ, ದುರಗ-ಮುರುಗಿಯವರು, ಈ

ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲದೆ, ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ, ಪಾರಿಜಾತ ಇವು ಕೂಡ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ರಂಜಿಸುತ್ತಾ ಮುದಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ನ್ಯಾಯ ನೀತಿ, ಧರ್ಮ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕತೆ ಇವುಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಲೆಗಳು ನಡೆದು ಬಂದಿವೆ. ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಧರನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಗೀಗೀ ಲಾವಣಿಯಂತಹ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದದ್ದು.

ದಲಿತೇತರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು

ದಲಿತೇತರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳೆಂದರೆ, ವಾಯತ ಮೇಳ, ಅಲಾಯಿ ಕುಣಿತ, ಲಂಬಾಣಿ ತೀಜನೃತ, ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ, ಪುರವಂತಿಕೆ, ಚೌಡಮ್ಮನ ಕುಣಿತ, ನಂದಿಕೋಲು ಕುಣಿತ ಈ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ದಲಿತೇತರರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದರ್ಶನಕಲೆಗಳಿಗೂ ದೊರಕುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಪುರವಂತಿಕೆ ನಂದಿಕೋಲು ಮತ್ತು ಚೌಡಮ್ಮನ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಹಳ್ಳಿಗರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮನ್ನಣೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು. ಅದೇ ರೀತಿ ಚೌಡಿಕೆಮೇಳ, ಭೂತ ಮತ್ತು ಹಲಗೆ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಸಿಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾವಿದ ಯಾವ ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಬಂದವನು ಎನ್ನುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವಂತಹದ್ದು. ಚೌಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಹಲಗೆ ಮೇಳಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ ಮತ್ತು ರಿವಾಯತ್ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾವಿದ ಯಾವ ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಬಂದವನು ಎನ್ನುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವಂತಹದ್ದು. ಚೌಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಹಲಗೆ ಮೇಳಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ ಮತ್ತು ರಿವಾಯತ್ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯ ಮನ್ನಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದನ ಪ್ರತಿಭಗಳಿಂತಲೂ ಕಲೆ ಯಾವ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಪುರವಂತಿಕೆ, ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ, ಚೌಡಮ್ಮನ ಕುಣಿತ, ರಿವಾಯತ್ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೌರವ ಮನ್ನಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಚೌಡಿಕೆಮೇಳ. ಭೂತ, ಪೋತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಹಲಗೆಮೇಳ, ಕೊಂಬು ಕಹಳೆಗಳ ಮೇಳಗಳಿಂದ ದಲಿತವರ್ಗ ಸಂಪೂರ್ಣ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಈ ಕೆಲ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಆ ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತಿವೆ. ದಲಿತ ವರ್ಗದವರು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಚೌಡಿಕೆಮೇಳ, ಪೋತೆ, ಭೂತ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೇಳಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲೆ, ಸಂಗೀತ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾತೃಸ್ಥಾನ ದಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಹು ಹಿಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಇದ್ದರೂ, ತೊಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಜನಪದ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಶಿಷ್ಟ ಸಮೂಹವೇ ಇಂದು ಅದನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ. ಆದರೂ ಇಂದು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬತ್ತ ಸೆಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ತ್ವ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ, ಸುದ್ದಿವಾಹಕಗಳಾಗಿ, ಈ ದಲಿತ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು, ಇಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಿರುಗಾಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ತತ್ತರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರ ಕೊಡುಗೆ, ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದುದು ಇಂದಿನವರ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದು ಮುಗ್ಧ ಅಭಿಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾದುದೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲ ಎಂದು ಡಾ. ಮಲಶೆಟ್ಟಿಯವರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ವಾಸ್ತವವಾದುದು.

ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಅಳಿದು ಹೋಗುವಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಜಾತಿಯ ಮಡಿವಂತಿಕೆ ಗುಣ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ, ಯಾಂತ್ರೀಕರಣ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಮೂಲೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲೆಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜವೇ ಮೂಲವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ನಾವು, ನಿಂತನೆಲೆಯಾದ ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತ ಕಲಾಕಾರರನ್ನು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಿಂದ ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮಾನವ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಕಾರಣ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಹೊಸತನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗರಿಗೆದರಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರಕಲಿಕೆ, ಅಕ್ಷರಕ್ರಾಂತಿ, ಕುಟುಂಬಯೋಜನೆ,

ರಸ್ತೆಅಪಘಾತ, ಚುನಾವಣಾಪ್ರಚಾರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾನಿವಾರಣಾ ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆ ಈ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಎಂದಿನ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಡಿಸುತ್ತಲಿವೆ.

ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸತನ ಬಂದುದರಿಂದ ಹಳೆಯದನ್ನು ತೊರೆದು ನಾಗರಿಕತೆಯತ್ತ ದಾಪುಗಾಲು ಹಾಕುವುದು ಸಹಜವಾದರೂ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಒಂದೇ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಸಮೂಹದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಎಲ್ಲರ ಸೊತ್ತು. ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸುವತ್ತ ಬೆಳೆಸುವತ್ತ ಗಮನಹರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಆಕರಗಳು

೧. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ: ೧೯೮೮ : ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಅಳಿವು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ
"ವಂದನೆ" ಡಾ.ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿ ಅಭಿನಂದನಾ ಗ್ರಂಥ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.

೨. ದುರ್ಗಾದಾಸ್ ಕೆ.ಆರ್. :೧೯೯೨ :ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕೃತಿ ಒಡಲಾಳ, ಕವಿಮಾರ್ಗ ಸಂಶೋಧನಾ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ,ಗುಲಬರ್ಗಾ.

೩. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ ನಂ. : ೧೨೮೨ : ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೈಸೂರು.

೪. ಖಂಡೋಬಾ ಪಿ.ಕೆ. : ೧೯೯೧ : ಕರ್ನಾಟಕ ಲಂಬಾಣಿಗಳು-ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ದಿ, ತೇಜಸಿಂಗಿ ರಾಠೋಡ, ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಗುಲಬರ್ಗಾ,

೫ ಖಂಡೋಬಾ ಪಿ.ಕೆ. ೧೯೯೧ : ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು. 'ಸಾಧನ' ಪತ್ರಿಕೆ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ಪದ್ಮಾಶೇಖರ : ೧೯೮೨ ; 'ಜಾನಪದ ಮನರಂಜಕರು' ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ (ಸಂ) ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ. ಶ.ಕಂ. ಸಂ. ಇಲಾಖೆ ಬೆಂಗಳೂರು.

೭. ಪೋತೆ ಎಚ್. ಟಿ : ೧೯೯೩ : ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು. ಪ್ರಕಟಿತ ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧ. ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ, (ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧದ ನೆರವು ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ)

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅಂತರ್ಗತ ಅರ್ಥಗಳು

ಡಾ. ಗುರುರಾವ್ ಬಾಪಟ್

ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಬದುಕುಳಿದಿರುವ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಳದ ಜಾತ್ರಾ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅಪಾರವಾದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಈಗಿರುವ ಟೆಂಟ್‌ಮೇಳ, ಬಯಲಾಟದ ಮೇಳ ಹಾಗೂ ಹವ್ಯಾಸಿ ತಂಡಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನೇ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧನಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಜನಸಮೂಹದ ಆಸರೆಯಿಂದಲೇ ಈ ತಂಡಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಈ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣಗಳೇನು? ಅದು ಬದುಕಿಬಂದಿರುವ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಬಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯ. ಆ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಮಾನಸಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ? ಬದುಕಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅರ್ಥಗಳು, ಸಂದೇಶಗಳು ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಹಳ ದಿನ ಬದುಕುಳಿಯಲಾರವು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಅವು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಈ ಅರ್ಥಗಳು, ಸಂದೇಶಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು.

ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು

ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಆ ಕಲಾಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಕಲಾವಿದರು, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು, ಪೋಷಕರು ಇವರಿಗೆ ಅದು ಏನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ – ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದರ ಅರ್ಥ ಏನು ಎಂದು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಕಲೆಯ ಆನಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಉತ್ತರಗಳು ತಕ್ಷಣ ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶಗಳಲ್ಲದೆ ಅಥವಾ ಆ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ತಾಕುವ, ಆದರೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಇದು ಪ್ರಬಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ತಲ್ಲಣಗಳು

ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸಲಾರವು. ಅದರಲ್ಲೂ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಂತೂ ಅವು ತೀರಾ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಡೀ ಕಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಅಥವಾ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳ ಒಂದು ಕೋಶ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೧]. ಆದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬರಿ ಪಠ್ಯಾಂತರ್ಗತವಾಗಿ – ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆಯೆ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬಂತೆ – ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಚೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜೇಮ್ಸ್ ಪಿಕಾಕ್ ಅವರ ಜಾವಾದ ನಾಟಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಕ್ಲಿಫೋರ್ಡ್ ಗೀರ್ಟ್ಸ್ ಅವರ ಬಾಲಿಯ ಕೋಳಿ ಕಾಳಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ವಿಕ್ಟರ್ ಟರ್ನರ್ ಅವರ ಆಫ್ರಿಕಾದ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಜ್ಞಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕತೆಗೆ ಹೊರತಾದ ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ತನೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಈ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನವ್ಯವಾದದಿಂದ ಹೊರತಾದ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇರುವುದು ಎಂದಲ್ಲ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನಿಜವಾದ ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ, ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು;[೨] ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನುಮಾನಾತೀತವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು. ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಾಧನಗಳು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಕ್ಲಿಫೋರ್ಡ್ ಗೀರ್ಟ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ''ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ಸಮಾಜಗಳೂ ಕೂಡಾ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕು.''[೩] ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಸಂಕೇತಗಳು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆದು, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆ, ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಧಾರ, ಅದು ಬದುಕಿಬಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ

ಇತರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಂತೆ ಯಕ್ಷಗಾನವೂ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಈ ಕಲೆ ಬದುಕಿಬಂದಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮಘಟ್ಟದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಕರಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಮಲೆನಾಡು ಪ್ರದೇಶದ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು. ಈ ಪ್ರದೇಶ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದೂ, ತನಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಹಾಗೆಯೇ ಯಕ್ಷಗಾನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಆದ, ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಈ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಹರಕೆ ಆಟಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಟಿಕೆಟುಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಆಟ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಟೆಂಟ್ ಮೇಳಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅಂತರ್ಗತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಈ ಎರಡೂ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬರಿ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರಿ ಮೇಳಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಒಟ್ಟು ಸಂವಾದ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ, ಆರ್ಥಿಕರಂಗದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲೆ ಎಂದು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂದೇಶಗಳ ವಾಹಕವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೊಸ ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೂಡ ಹೊಮ್ಮಿಸಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ.

ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎರಡೂ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿರುಕುಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ (ತುಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಅಪವಾದವಾಗಬಹುದು). ಒಂದು ರೂಪ ಇನ್ನೊಂದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೆ ಆಗಿದ್ದು, ಬಯಲಾಟದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದೇಶಗಳು ತೆಳುವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ

ವ್ಯವಸಾಯೀ ಆಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲರೂಪ ಬಯಲಾಟದ ಮಾದರಿಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲ ಅರ್ಥಗಳು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಂದಿನ ಹರಕೆ ಆಟಗಳ ಮೇಲೆ ಟೆಂಟ್‌ಮೇಳಗಳ ಪ್ರಭಾವ ದಟ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. (ಇಂದು ಟೆಂಟ್ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.) ಇವೆರಡೂ ರೂಪಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರಭಾವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕೂಡಾ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪವಾದ ಬಯಲಾಟದ ಅಂತರ್ಗತ ಅರ್ಥಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೊಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ.)

ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭ

ಹರಕೆ ಆಟಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ಹಲವರು ಸೇರಿ ಆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಟದ ಖರ್ಚನ್ನು ಕೆಲವರೇ ಭರಿಸಿದರೂ ಆ ಆಟಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಟ ಆಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಆಡಿಸುವವನು ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಎಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಅದು ಬದುಕಿ ಬಂದಿದೆ. ಆಟ ಆಡಿಸುವುದು ಖರ್ಚಿನ ಬಾಬತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಿತಿವಂತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು.[೪] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾರ್ಥಾ ಆಶ್ಟನ್ ಹಾಗೂ ಬ್ರೂಸ್ ಕ್ರಿಸ್ಸಿ ಅವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ನೋಡಿ "ಬಹಳ ಮಂದಿ ಹಣವಂತ ಜಮೀನ್ದಾರ ಅಥವಾ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೇ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪೋಷಕರು, ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಇವರು ಆಟ ಆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಹರಕೆ ಆಟಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲರೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಿತ್ತು."[೫]

ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡಿಸುವುದು ಕೆಲವರೇ ಆದರೂ, ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿ ಈ ಆಟಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಅರ್ಥ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಹಳ್ಳಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕು ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದು, ಜಮೀನಿನ ಒಡೆತನ ಕೆಲವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ, ಗೌಡಾಳಿಕೆ (feudal) ಮಾದರಿಯದಾಗಿದ್ದು, ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಘನತೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು. ಬಡಗಿ, ಕಮ್ಮಾರ ಮುಂತಾದ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಹಳ್ಳಿಯ ಇತರೆ ಜನಗಳಾದ ಗೇಣಿ ರೈತರು, ಕೂಲಿಕಾರ್ಮಿಕರು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಬದುಕುವವರಾಗಿದ್ದರು. (ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಭೂಮಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸದ ಉದ್ಯೋಗವಾಗಿತ್ತು.)

ಆಟ ಆಡಿಸುವವರ ಸ್ಥಾನಮಾನ

ಹರಕೆ ಆಟವನ್ನು ಆಡಿಸುವ ಪೋಷಕರಿಗೆ, ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಗೌರವವನ್ನೂ, ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಇದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕಕ್ರಿಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಸ್ತರಿಗೆ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದ ಗೌರವ ಅವರದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಸಿಗುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ದಿನದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಆಟ ಆಡಿಸುವವನದ್ದು. ಆಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಕೆಲವು ಗಂಟೆ ಮೊದಲು ಆಟ ಆಡಿಸುವವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ (ತಾಳ, ಮದ್ದಲೆ ಹಾಕುವುದು) ರೂಢಿ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಟ ಆಡಿಸಿದವರು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.[೬]

ಅಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಮರ್ಯಾದೆ ಕೂಡಾ ರಂಗಕ್ರಿಯೆಯ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಎಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಕೂಡಾ ಪೋಷಕನದ್ದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಂಗಪ್ರದರ್ಶನವೇ ಆಟ ಆಡಿಸುವಾತನ ಗೌರವ, ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹದೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ರಾಮನಗರದ ರಾಮಲೀಲಾದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಬನಾರಸದ ರಾಜನೇ ಇದರ ಪೋಷಕ. ಆತನ ರಾಜ್ಯ, ಅಧಿಕಾರ ಯಾವುದೂ ಇಂದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಈಗಲೂ ರಾಜನಿಗೆ, ಆ ಗೌರವವನ್ನು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪೋಷಕನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಪೋಷಕವರ್ಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕ/ ಹಣವಂತ ವರ್ಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರ ಸ್ಥಾನ, ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಈ

ಆಟಗಳು, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಪರವಾನಗಿ' ಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದವು. ದೇವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಯಕ್ಷಗಾನ, ಪೋಷಕನ ಅಂದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರ/ಸಾಹುಕಾರನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ದೈವಿಕವಾದ ಪರವಾನಗಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು. ಉಳಿದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಪೋಷಕನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು, ಅಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಭೂಮಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ಭೂರಹಿತ ವರ್ಗ ಎಂಬುದು ಬರಿ ವರ್ಗದ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜಾತಿಯ ವಿಂಗಡಣೆಯೂ ಹೌದು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಇವೆರಡೂ ಎಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸದ ಹೊರತು ಸಮಾಜದ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಆಟ ಆಡಿಸುವವರು ಭೂಮಾಲೀಕರೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬಂಟ, ಜೈನ ಮುಂತಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅವರ ಜಾತಿ, ವರ್ಗದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ, ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ರಚನೆಯ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಯಕ್ಷಗಾನದ ರಂಗಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುವ ಪುರಾಣ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಕೂಡಾ ಅಸಮಾನತೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜವೇ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜ ತೀವ್ರ ಅಸಮಾನತೆಯುಳ್ಳ ಶ್ರೇಣಿಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನ, ಕಾಯಕ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ಅದು ಸಮಾಜದ ಭದ್ರತೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಯಕ್ಷಗಾನ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭಾವವೂ ಸೇರಿ ಕ್ಲಿಫೋರ್ಡ್ ಗೀರ್ಟ್ಸ್ ಹೇಳುವ, ''ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪಾವಿತ್ರೀಕರಣ''ದ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಅಧಿಕೃತ ಹಾಗೂ ಅನಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು:

ಪೋಷಕರ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುವುದೊಂದೇ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನದಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಏಕಮುಖವಾದ ಅರ್ಥ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಲವಾರು ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬಾರಿ ಈ ಸಂದೇಶಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂವೇದಿಯಾಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದೇಶ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ರಶ್ಯನ್ ವಿಮರ್ಶಕ ಮೈಖೆಲ್ ಬಕ್ತಿನ್ ''ಬಹುಮುಖಿ ಧ್ವನಿಗಳು'' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೇ ಪಠ್ಯ, ಅಧಿಕೃತ ಹಾಗೂ ಅನಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತಿರ ಬಹುದು. ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಠ್ಯದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದು. ಅಥವಾ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಈ ಕಲೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವಯುತವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿರುವವರ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಧಿಕೃತ ಸಂದೇಶದ ಜೊತೆಗೆ ಅನಧಿಕೃತ ಸಂದೇಶಗಳೂ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾವಿದರ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾವಿದರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ, ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಮಧ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರು. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗಣನೀಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕಲಾವಿದರನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಇತರರಿಗೇ ಆಗಲಿ, ಯಕ್ಷಗಾನ ವೇಷಧಾರಿಗಳಿಗೆ ಈಚಿನವರೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆತ ದೇವ ದೇವತೆಗಳ, ಪುರಾಣಗಳ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳು, ಮೇಲ್ವರ್ಗವೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಪೂಜಿಸುವ, ಗೌರವಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವೇಷಧಾರಿ ಎಲ್ಲರ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಆತನಿಗೆ ಇತರ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನಾಗುವ, ಎತ್ತರದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಟ, ಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ, ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥದೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ರಾಮನಗರದ ರಾಮಲೀಲಾದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ರಾವಣ ವಧೆಯ ನಂತರ ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ವಾಪಸಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಶಿಮಹಾರಾಜನೇ ಇವರನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಮನೆತನದವರು ಈ ಪಾತ್ರಗಳ ಕಾಲು ತೊಳೆದು, ಅವರಿಗೆ ಸುಗ್ರಾಸ ಭೋಜನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಿಚರ್ಡ್ ಶೆಖ್‌ನರ್ ಈ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ, ''ಈ ಸ್ವರೂಪಗಳು (ರಾಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ ನಟರು), ರಾಜನಿಂದಲೇ ಮರ್ಯಾದೆ ಪಡೆಯುವ ಈ

ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಳಂಬಿಸಿ, ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ ಸವಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿತ್ತು.[೭] ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಕಲಾವಿದನಿಗೆ, ಇನ್ನಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಗೌರವವನ್ನೂ, ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಗೌರವ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಿಗುವಂಥದಾದರೂ, ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆತ ಇತರ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಅಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು, ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳು ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು; ಋಷಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾದಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳು, ವಸಿಷ್ಠ, ದೂರ್ವಾಸ, ಜಮದಗ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು, ಪುರುಷ ವೇಷ, ಎರಡನೇ ವೇಷ ಮುಂತಾದ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಧಾರಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳ ವೇಷ ಹಾಕುವವನು ಹಾಸ್ಯಗಾರ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಟ್ಟೆಬಾಕತನ, ಆಸೆಬುರುಕತನ, ಕಾಮುಕತೆ ಇವುಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿ, ಅವು ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ''ಭೀಷ್ಮ ವಿಜಯ'', ''ಭಸ್ಮಾಸುರ ಮೋಹಿನಿ'' ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಭಾಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಟ್ಟುಹಾಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ ಬರುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಹೀಗೆ, ಯಕ್ಷಗಾನದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಋಷಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಹಾಸ್ಯಗಾರ ಮಾಡುವ, ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುವ ಸಾಧಾರಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೋಲುವವರೇ ಹೊರತು ಋಷಿಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ಹೊಂದಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ತಮಾಷೆಯ ಮೂಲಕ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ತುಯ್ತಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ವಿಧಾನವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ವಿರುದ್ಧ ಸಂದೇಶಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಲವಾರು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಈ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕೃತ ಹಾಗೂ ಅನಧಿಕೃತ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಒಂದು ಸ್ತರದ ಅರ್ಥಗಳಾದರೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಅಂತರ್ಗತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ

ಭಾರತದ ಹಲವಾರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲೆಗಳಂತೆ ಯಕ್ಷಗಾನವೂ ಕಳೆದ ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ತಿಳುವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು, ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನವೇ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಪರಂಪರಾಗತ ಜೀವನಶೈಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ವಿಧಾನ ಯಕ್ಷಗಾನವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲದಂಥ ಕಲಾವಿದರು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರಾಗತ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಂತೆ, ಅವರಿಗೂ ಕೂಡ ಯಕ್ಷಗಾನವೇ ಅವರ ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಬರಿ ಪುರಾಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರಾಗತ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮಜಲುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣಗಳ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು, ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದೆ. ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನ, ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ, ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳ ಸಂಬಂಧ, ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿ, ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಪೌರಾಣಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತುಳು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಡುತ್ತಿದ್ದರು. ತುಳು ಪ್ರದೇಶದ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಜನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನದಂತಹ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮ ತುಳು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರದ್ದಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಹೇಗೆ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ತುಳುಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡದ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಬರಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯದು ಮಾತ್ರ ಆಗಿರದೆ ಆ ಭಾಷೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪದ್ದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು.

ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಆಡುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುವುದು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ, ಮರಾಠಿ, ಬಂಗಾಳಿ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನದ ಅದರಲ್ಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದ ತಿಜೋರಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲಿನ, ಹಾಗೂ ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಹತೋಟಿ, ಅವರ ಶಕ್ತಿ, ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಶಕ್ತ್ಯಾಧಿಕಾರ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜನರ ಆಡುಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಪಂಥ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯಿತು. (ಹಾಗಾಗಿಯೇ, ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಹಲವು ಕವಲುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿಯೂ ರೂಪಗೊಂಡವು.)

ಇನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹೇಗೆ ರೂಪಗೊಂಡವು ಎಂದು ನೋಡೋಣ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರ'ವೂ ಒಂದು. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿಯೂ, ಈ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸಾರದ ಕಾರ್ಯ ತುಳು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ನಡೆಯಿತು? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಾನಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ತುಳುನಾಡು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ರಾಜರುಗಳ ಅಧಿಪತ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ, ಅಧಿಕಾರದ, ಗೌರವದ ಭಾಷೆಯಾಯಿತು. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಫುಲವಾಗಿದ್ದರೂ, ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ತುಳುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆ ಭಾಷಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕೂಡಾ ಈ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಮುಖವಾಯಿತು. ಈ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಹಾಗೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು.

ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪುರಾಣದ ಹೊರತಾದ ಯಾವ ಕತೆಯೂ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಕಥಾವಸ್ತು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪರಿಮಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೇ ಉಳಿದಿದ್ದವು. (ಈ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮೂಡಲಪಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.) ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ದೇವತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವಯುತ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುವುದನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಭೂತಾರಾಧನೆ, ನಾಗಾರಾಧನೆ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಗಳು ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ, ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಧರ್ಮ, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೈವಗಳಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಕತೆಗಳಾಗಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಈಚಿನವರೆಗೂ ಬಂದದ್ದಿಲ್ಲ. ಕತೆಗಳ ಈ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪದ್ಧತಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಪದ್ಧತಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[೮]

ಇದರ ಅರ್ಥ ಈ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸತತವಾದ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದಲ್ಲ. (ಅಂತಹ ಘರ್ಷಣೆ ಏನಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿ ಹೋಗಿದೆ.) ಈ ಎರಡೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಶಾಂತಿಯುತ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಇಂದು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಎರಡೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೈವಗಳು, ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಲನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಅಂಶ ಎಂದರೆ, ಕಲಾವಿದರು, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು, ಪೋಷಕರು ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿಂಬಾಲಕರಾದರೂ, ಅದು ಎಂದೂ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಭಾಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಹೇಗೆ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಪುರುಷತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಯಕ್ಷಗಾನ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನೂ ಪುರುಷರೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳ ವೇಷಭೂಷಣ ಸಹಿತ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ತುಂಬಾ ಸರಳ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಪುರುಷ ಗುಣಗಳ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ, ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ನೃತ್ಯಶೈಲಿ ಕೂಡಾ ವೀರ್ಯವತ್ತಾಗಿದ್ದು, ಇದರಲ್ಲಿ ಗಡಸುತನ-'ಗಂಡಸುತನ' ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಳಗ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು, ಯುದ್ಧದ ಅಥವಾ ಘರ್ಷಣೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮ, ಸಾಂಕೇತಿಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುರುಷತ್ವದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರುಷತ್ವದ ದೃಗ್ಗೋಚರ ಸಂಜ್ಞೆಯಾಗಿ ವೀರಗಾಸೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ರೂಪ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇದು ಶಿಶ್ನದ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಸಂಜ್ಞೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.[೯]

ಯಕ್ಷಗಾನ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷತ್ವದ ಧ್ವನಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಲೆನಾಡು ಹಾಗೂ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನಪದ್ಧತಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೌಟುಂಬಿಕರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷತ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ, ಈ ಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏಕೆ ಬಂತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂವಾದವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವ ಭರತನಾಟ್ಯ ಮುಂತಾದ ನೃತ್ಯರೂಪಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭರತನಾಟ್ಯ, ಕಥಕ್ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ, ಒನಪು, ವೈಯ್ಯಾರ, ಲಾಸ್ಯ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ (ಪುರುಷರೇ ಅಭಿನಯಿಸುವ ಇತರೆ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳಂತೆ), ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಸದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇರಳದ ಕಥಕ್ಕಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಿತ ಇಂತಹದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಥಕ್ಕಳಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೂ, ಆ ಕಾಲದ ನಾಯರ್ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮಂಜುಶ್ರೀ ಹಾಗೂ ಪರ್ಬತಿ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: "(ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದಾಗಿ) ನಾಯರ್ ಜನಾಂಗ ಯೋಧರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡಾಗ, ಕಥಕ್ಕಳಿ ಅವರ ಪುರುಷತ್ವದ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಗಂಡು ಸಂತಾನದ ಮೂಲಕ ವಂಶ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಇಲ್ಲದಾಗ ಪುರುಷತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದು."[೧೦]

ಮುಕ್ತಾಯ

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಈ ಲೇಖನ. ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬಾರಿ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಕಲಾವಿದರು ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದು ಗೀರ್ಟ್ಸ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯಬೇಕು."

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಬರಿ ಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಕೃತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪ ಪಡೆದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಭಾಷಾ ಅಥವಾ ಭಾಷ್ಯೇತರ - ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಒಂದೊಂದು ಪಠ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರದರ್ಶನವೂ ಒಂದು ಪಠ್ಯವೇ.

೨. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಯಾವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಆ ಪಠ್ಯದ ಒಂದು ಓದು ಅಷ್ಟೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಆ ಸಂಶೋಧಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಆತ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಕ್ಲಿಫೋರ್ಡ್ ಗೀರ್ಟ್ಸ್, ದಿ ಇಂಟರ್‌ಪ್ರಿಟೇಷನ್ ಆಫ್ ಕಲ್ಚರ್ (ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, ೧೯೭೧), ಪು.೪೪೮.

೪. ಹರಕೆ ಆಟಗಳ ಸಂದರ್ಭ, ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಈಗ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಮುಂದಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲವನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

೫. ಮಾರ್ಥಾ ಆಶ್ಟನ್ ಹಾಗೂ ಬ್ರೂಸ್‌ಕ್ರಿಸ್ಟಿ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಎ ಡಾನ್ಸ್ ಡ್ರಾಮಾ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ (ದಿಲ್ಲಿ ೧೯೭೭), ಪು.೩

೬. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು, ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಇಂದಿನ ಹರಕೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂದು ಹರಕೆ ಆಟ ಆಡಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನ, ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉದ್ಯೋಗ, ದಂಧೆಯನ್ನರಸಿ, ಹೊರಗಡೆ ಹೋದಂಥವರು, ಮುಂಬೈ, ಪುಣೆ ಮುಂತಾದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಟೆಲ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹಣಕಾಸು ಮಾಡಿದಂಥವರು. ಇವರು ಹರಕೆ ಆಟ ಆಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ತಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ, ತಮಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ಒಂದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಆಡಿಸುವವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಖರ್ಚುಮಾಡಿ, ಹೆಚ್ಚು ಆಡಂಬರ, ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ನಡೆಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಅಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹರಕೆ ಆಟ ಆಡಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

೭. ರಿಚರ್ಡ್ ಶೆಖ್‌ನರ್, ಪರ್ಫಾಮೆಟಿವ್ ಸರ್ಕಮ್‌ಸ್ಟಾನ್ಸಿಸ್ ಫ್ರಮ್ ಅವಾಂತ್‌ಗಾರ್ಡ್ ಟು ರಾಮಲೀಲಾ, (ಕಲ್ಕತ್ತ, ೧೯೮೩), ಪು.೨೬೧-೬೨ (ಅನುವಾದ ನನ್ನದು.)

೮. ಮಿಲ್ಟನ್ ಸಿಂಗರ್ ಹಾಗೂ ರಾಬರ್ಟ್ ರೆಡ್ ಫಿಲ್ಡ್ ಅವರು 'ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್' ಹಾಗೂ 'ಲಿಟರ್ ಟ್ರೆಡಿಶನ್' ಎಂದು ಈ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಧಾರಕ ಪದಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ನಾನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

೯. ಈ ಹೋಲಿಕೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವಂತಿದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಈ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ತಂದಾಗ ಅವರು ಆಶ್ಚರ್ಯಚಕಿತರಾಗದದ್ದನ್ನು ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ.

೧೦. ಮಂಜುಶ್ರೀ ಚಾಕಿ ಸರ್ಕಾರ್ ಹಾಗೂ ಪರ್ಬತಿ ಸರ್ಕಾರ್, ಇಂಡಿಯ: ಕಲ್ಚರಲ್ ಪ್ಯಾಟರ್ನ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಪ್ರೊಸೆಸಸ್ (ಕೊಲರೆಡೋ, ೧೯೮೨)ನಲ್ಲಿ ಪು. ೧೫೮.

ಹಿನ್ನೆಲೆ:

Sangeet Natak, N. Delhi, 1996, ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ

ಬೆಂಗಳೂರು ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕರಗ

ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ

ಕರಗ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು

ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕಂಚಿ ಬಳಿಯ ಯರಮಂಜಿ ಪುತ್ತೂರಿನಿಂದ ರೈತ ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ನಂದಿದುರ್ಗದ ಕಡೆ ನೆಲೆಸಿತು. ಇವರು ತಮಿಳು–ತೆಲುಗು ಎರಡೂ ಭಾಷೆ ಬಲ್ಲವರಾಗಿ ಭೈರವನ ಆರಾಧಕರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ರೈತ ಪಂಗಡದ ನಾಯಕ ರಣಭೈರೇಗೌಡ, ಸ್ತ್ರೀಸಂಬಂಧದ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೈರೇಗೌಡನು ತಮಿಳುನಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಪಾಳೆಯಗಾರರ ಮೂಲಕತೆ ಹೀಗಿದೆ: ಏಳುಜನ ಪರಾಕ್ರಮಿ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಉತ್ತರದ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದರೆಂದೋ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪಾಳೆಯಗಾರ ಆ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬಯಸಿದನೆಂದೋ ವಲಸೆಹೊರಟ ಕಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನ ಮೂಲವಂಶಜರು ತಮಿಳುನಾಡಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯೋ ತಿಳಿಯದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪೂರ್ವಗಡಿಯೊಳಗೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಣಭೈರೇಗೌಡ ಅವನ ತಮ್ಮಂದಿರಾದ ಮಲ್ಲ ಭೈರೇಗೌಡ, ಸಣ್ಣ ಭೈರೇಗೌಡ, ವೀರೇಗೌಡರೊಂದಿಗೆ ದೇವನಹಳ್ಳಿ ತಾಲೂಕಿನ ಅವತಿಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ. ರಣಭೈರೇಗೌಡ ಅವತಿ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಉಳಿದ ತಮ್ಮಂದಿರು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಇಂಥ ಸಣ್ಣ ವಸಾಹತುಗಳು ದೇವನಹಳ್ಳಿ, ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ, ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರ, ಕೋಲಾರ, ಯಲಹಂಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಆನೇಕಲ್ಲು, ಮಾಗಡಿ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡವು.

ರಣಭೈರೇಗೌಡನ ಮಗ ಜಯಗೌಡನು ಯಲಹಂಕದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ ೧೪೧೮ರಿಂದ ೧೪೩೩ರ ವರೆಗೆ ಹದಿನೈದು ವರ್ಷ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆ ನಡೆಸಿದ. ಇವನ ಮೊಮ್ಮಗನೇ ಬೆಂಗಳೂರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ, ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಾಳೆಯಗಾರ ಒಂದನೇ ಕೆಂಪೇಗೌಡ. ಹೀಗೆ ಗೌಡಕುಲಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದವೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇಂದಿಗೂ ಕರಗ ಹೊರುವ ಮತ್ತು ಆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆ ನಡೆಸುವ ಕ್ರಮ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಕರಗ ಎಂಬ ಪದ ಮತ್ತು ಶಿರದ ಮೇಲೆ ಕಳಶ ಹೊತ್ತು ಕುಣಿಯುವ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಗುಜರಾತ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದೆ. ಆದರೆ

ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಆರಾಧಿಸಿ ಕುಣಿಯುವುದು ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ, ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರ, ಮಾಲೂರು, ಆನೆಕಲ್ಲು, ದೇವನಹಳ್ಳಿ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗ ಹೊರುವ ವಹ್ನಿಕುಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ತಿಗುಳರು ತಮಗೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕಂಚಿ, ತಿರುಪತ್ತೂರು, ಜೋಲಾರಪೇಟೆ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ನೊಳಂಬ ಪಲ್ಲವರಿಂದಲೇ ತಮಿಳುನಾಡಿನವರ ಆಗಮನವಾಗಿ ಅದು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಹೈದರಾಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕಡೆ ಯುದ್ಧಹೂಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ತೋಟಗಾರ ಕುಲದವರ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ಜನರನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದನಂತೆ. ಅವರೇ ಈಗ ಕರಗ ಉತ್ಸವ ಆಚರಿಸುವ ವಹ್ನಿಕುಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು. ಆದರೆ ಹೈದರಾಲಿ ಟಿಪ್ಪುವಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕರಗ ಆಚರಣೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು.

ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರದ ೧೪೨೮ರ ತಾಮ್ರಶಾಸನದಲ್ಲಿ :

ನಮಗೆ ಕುಲದೈವ ಭೈರವ ಜನಕ ತಾನು ಮನೆದೇವರು
ಕರಗದಮ್ಮನ ಪತಿ ತಾನಾದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮಗೆ ದೇವತಾಂತರವಿಲ್ಲ....

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಕರಗ ಹೊರುವ ಪೂಜಾರಿಗಳಿಗೆ ಆ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧಕರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದಾನದತ್ತಿಗಳ ವಿವರದ ಶಾಸನಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ದಾನದತ್ತಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕರಗ ಮಾನ್ಯದ ಹೊಲ ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ.[೨]

ಕರಗ ಆಚರಿಸುವ ವಹ್ನಿಕುಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ತಿಗುಳರು:

ಕರಗ ಹೊರುವವರು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಸವಾರಾಧಕರು ತಮ್ಮನ್ನು ಅಗ್ನಿವಂಶ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಆ ಮೂಲಕಥೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು ಯಾಗ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದಿಂದ ಭೃಗು, ಅಂಗೀರಸ ಕವಿ, ಎಂಬ ಮೂವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದರು. ಭೃಗುವನ್ನು ವರುಣನೂ, ಅಂಗೀರಸನನ್ನು ಅಗ್ನಿಯೂ, ಕವಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನೂ ತಂತಮ್ಮ ಸಂತಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು.

ಅಗ್ನಿಸಂತಾನವಾದ ಅಂಗೀರಸನ ಸಂತತಿಯವರೇ ಅಗ್ನಿಕುಲವಹ್ನಿಜರು. ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಕಿಡಿ ಕಿಡಿಯಾಗಿ ಸಿಡಿದೆದ್ದು ಬಂದವರು ಎಂದು ಪುರಾಣದ ಕಥೆಯಿದೆ. ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಕುಲದವರು ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ವೀರಕುಮಾರರಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದರು ಎಂದು ಮಾಲೂರು ಧರ್ಮರಾಯಸ್ವಾಮಿ ಗುಡಿಯ ಗಣಾಚಾರಿ ಹಾಲರಾಜಪ್ಪನವರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ಪುರಾಣ ಕಥೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಆ ಕುಲಸ್ಥರು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮನೆತನ, ಕುಲ, ಜಾತಿ, ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟು, ರಾಜವಂಶಗಳೆಲ್ಲ ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟಿನ ಮೂಲಪುರುಷನೊಬ್ಬ ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ್ಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಪಟ್ಟದಾನೆಯನ್ನು ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಮದಕರಿನಾಯಕ ಎಂಬ ಬಿರುದು ಪಡೆದನಂತೆ.

ಆದರೆ ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ದುರ್ಗದ ಪಾಳೆಯಗಾರರ ಈ ಬಿರುದು ಹೇಳುವಾಗ ಮೆದಕೇರಣ್ಣ ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವರು.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪಾಳೆಯಗಾರರು ರಾಜವಂಶದ ಮೂಲಪುರುಷರು ಶಕ್ತಿಯುತ ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ದೈವಾಂಶಸಂಭೂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಇವರ ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಯ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮೊಲದಂಥ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾಣಿ ಬೇಟೆ ನಾಯಿ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜನ ಕುದುರೆಯನ್ನೇ ಹೆದರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ತಿಗುಳ ಕುಲದವರು ತಮ್ಮ ಮೂಲಹುಟ್ಟಿಗೆ ಅಗ್ನಿ ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿಸಂಭವ ದ್ರೌಪದಿ ಸಂಬಂಧದ ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕೇವಲ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕರಗ ಎಂಬುದು ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆ:

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಆಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಲ್ಲಿ ಕುಂಭ, ಕಳಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಹ್ನಿಕುಲಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಕರಗ ಹೊರುವುದು ದ್ರೌಪದಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಗುಡಿ ಇರುವುದು ಧರ್ಮರಾಯನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಗುಡಿಯ ಒಳಗಡೆ ಮೂಲಪೀಠ ಮಾತ್ರ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರಗ ಉತ್ಸವದ ಪೂರ್ವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಸಮಾನಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಗೆ ವಿವಾಹ ನೆರವೇರುವುದು ಅರ್ಜುನನೊಡನೆ. ಹೀಗೆಯೆ ಕರಗದ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅದರ ಪೂಜಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ

ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದ್ರೌಪದಿ ಧರ್ಮರಾಯನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರಗದ ಉತ್ಸವ ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕರಗ ಉತ್ಸವದ ದಿನ ಕಳಶ ಹೊತ್ತವನ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ವೀರಕುಮಾರರು ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ನಡೆಯುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ. ಇವರು ಹೀಗೆ ವೀರಕುಮಾರರಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಈ ದೀಕ್ಷಾಮಂತ್ರ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಗಣಾಚಾರಿ ವೀರಕುಮಾರನಿಂದ ಐದು ನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತರಿಸಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಕುಂಕುಮ ಬಳಿದು ವೀರಕುಮಾರನ ನಾಲಿಗೆ, ಭುಜ, ಶಿರ ಮತ್ತು ಕಾಲಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಯ್ಯುವನು. ಆಗ ಹೇಳುವ ತಮಿಳು ಮಂತ್ರ

ಆದಿಯಾನ ಒರು ಪೊರುಪು । ಸೋದಿಯಾನ ಒರು ಪೊರುಪು
ಮಂದಿಕ್ಕಿ ಮರಿಯಾನೆ । ದಿಕ್ಕಳುಂಕಾದಿ ಶಕ್ತಿ
ಕಾಂಚಮಳವೇಂದರ ಬಲಭದ್ರ ಕಾಳಿಯಮ್ಮ
ಪಗಲಿಲೆ ಪಾರ್ತಾಳೆ ಸುಂದರಿ । ರಾವಿಲೆ ಪಾರ್ತಾಳೆ ರಾಕ್ಷಸಂಕಾರಿ
ಕಳ್‌ವದಡು ಕೀಳ್‌ಲೋಕಂ । ಮೇಲ್‌ವದಡು ಮೇಲ್‌ಲೋಕಂ
ಕ್ವಾರೆಪಲ್ಲುಗಳುಂ ಕ್ವಾರೇವಾಡೆಗಳುಂ । ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ
ರಣಾತಲ್ ಬೂತುಗಳುಂ

ಎಂದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕರಗ ಹೊರುವವನಿಗೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಮಾದರಿ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟು ನಾಲಿಗೆ ಸುಟ್ಟು ಪಂಚಗವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡಿ ಕತ್ತಿಗೆ ಚಿನ್ನದ ತಗಡಿನ ದಾರ ಕಟ್ಟುವರು. ಕರಗ ಹೊರುವ ಪೂಜಾರಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಿವಾಹಿತನಾಗಿದ್ದರೆ ಆತನಿಗೆ ಕಳ್ಳಿಗಿಡ ಇಲ್ಲವೇ ಹುತ್ತದೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ನೆರವೇರಿಸಿ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವರು. ಜಾನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಕ, ಕಳ್ಳಿಯಗಿಡ, ಹುತ್ತ ಇವು ಸ್ತ್ರೀರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರಗ ಹೊರುವವ ವಿವಾಹಿತನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕರಗ ಉತ್ಸವ ದ್ರೌಪದಿ-ಧರ್ಮರಾಯನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳ ಕಡೆ ಕರಗ ಹೊರುವುದು ದ್ರೌಪದಿ, ಧರ್ಮರಾಯರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಡೆಂಕಣಿಕೋಟೆಯ ಬಳಿ ಇರುವ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗ ಗವಿ ಕರಗ ಎಂದು ಆಚರಿಸುವುದು. ಆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದೇವತೆ ಕಲ್ಲುಬಂಡೆ ತುಂಬಿದ ಕಾಡಿನ ಗವಿಯೊಂದರೊಳಗೆ ಇದ್ದು, ಆ ದೇವತೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಕರಗದ ಕಂಚಿನ ಗಿಂಡಿ ಹೂಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಷವೆಲ್ಲಾ ಈ ಕರಗ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗೆ ಪೂಜೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕರಗ ನಡೆಯುವ ದಿನ ಪೂಜಾರಿ ಒಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಗವಿ ಮುಚ್ಚಿದ ಬಂಡೆಯನ್ನು ಸರಿಸಿ ಹೊಕ್ಕು ಹೂತಿರುವ ಕಳಶವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹೊರಕ್ಕೆ ತರುವನು. ಅದರೊಳಗೆ ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಹಾಕಿದ್ದ ಚಿನ್ನದ ಚೂರು, ಹವಳ, ನೀರು, ಹೂವು ಇಷ್ಟೂ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಇರದೇ ಹೋದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೇಡು ತಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವರು. ಗವಿಯಿಂದ ಕಿತ್ತು ತಂದ ಕಂಚಿನ ಗಿಂಡಿಗೆ ಕರಗದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿ ಉತ್ಸವ ಆಚರಿಸಿ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಗವಿಯೊಳಗೆ ಹೂತುಬಿಡುವರು. ಈ ಗವಿ ಕರಗದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ಆನೇಕಲ್ಲು ತಾಲ್ಲೂಕು ಸಮ್ಮಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಊರ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಕರಗ ನಡೆಯುವುದು. ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ, ಕರಗ ನಡೆಯುವುದು ದ್ರೌಪದಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮರಾಯನಿಗಾಗಿ ಎಂದು ತಿಳಿದೇ ಇಲ್ಲ. ಕರಗ ಸಂಬಂಧದ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಕರಗ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡುವವರು ಬೆಂಗಳೂರು, ಮಾಲೂರು, ದೇವನಹಳ್ಳಿ, ಆನೇಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.

ಕರಗ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳು

ಗಂಗಾದೇವತೆ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಕರಗ ಎತ್ತುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕರಗ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದ್ರೌಪದಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕರಗ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಒಂದೊಂದು ವಿಧಿಗೂ ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಮಹಾಭಾರತದವೋ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳದವೋ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೊಂದು ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಅಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ ರೂಪದ ಢಾಕಿನಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ತಾನು ಪರಾಕ್ರಮಿ ಎಂದುಕೊಂಡ ಭೀಮನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ನಡೆದ ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಆತನನ್ನು ಕರೆದು ರಣರಂಗದ ಕಡೆಗೆ ತೋರಿಸಿದ. ಆಗ ದ್ರೌಪದಿ ಢಾಕಿನಿಯ ರೂಪ ತಾಳಿ ಸತ್ತು ಬಿದ್ದ-ಸೈನಿಕರ ಶವಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಭೀಮ ಆಕೆಯ ರೌದ್ರರೂಪ ನೋಡಿ ಹೆದರಿದನಂತೆ. ಇದು ಆನೇಕಲ್ಲು ಪೂಜಾರಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಯಾದರೆ ಮಾಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಗಣಾಚಾರಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ ಬೇರೆ. ಐವರು ಗಂಡಂದಿರು ಮಹಾಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವಾಗ ದ್ರೌಪದಿಯು ಮಹಾಕಾಳಿಯ ರೂಪ ತಾಳಿ ತಿಮಿರಾಸುರನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಕೊಂದಳಂತೆ. ಇವೆರಡೂ ಕಥೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೇಳುವಂಥವಾಗಿವೆ. ದೇವನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಕಥೆ, ಐವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ದ್ರೌಪದಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಪುರುಷರೊಡನೆ

ಒಂದೊಂದು ವರ್ಷ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಸೇರುವಾಗ ಹೊಳೆಯ ದಡದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯಾಗಿ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಗಂಗೆ ತುಂಬಿದ ಕರಗ ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹಾಗೆ ಬರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವಳು ಕನ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಇದರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕರಗದಾಚರಣೆಯಿರುವುದು ಎಂದು ಪೂಜಾರಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕಥೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿಗೆ ಕಾಲ ಕ್ರಮೇಣ ಅಂಟಿಕೊಂಡವಷ್ಟೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳು ಕೇವಲ ಈ ಕರಗದಾಚರಣೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಕಲ್ಲು ಕಲ್ಲಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ, ಹಿಂದೆ ಜರುಗಿಹೋದ, ಇವತ್ತಿಗೂ ಜರುಗುವ ಘಟನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮಹಾಭಾರತ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಗಳು ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದೇ ಆದ ದಂತಕಥೆಗಳು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ನಂಬಿಬಿಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳನಾಮ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆ, ಕವಿಕಾವ್ಯ ಕೃತಿಗಳು, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ರಾಜವಂಶದ ಮೂಲಗಳು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ದಂತಕಥೆಗಳ ಸರಮಾಲೆಯೇ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದಂತಕಥೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಬ್ಬಿರುತ್ತದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದೊಂದು ವೀರಗಲ್ಲು, ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು, ಸಿಡಿತಲೆಕಲ್ಲನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರದೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.[೩] ಅಲ್ಲದೆ ಈ ದಂತಕಥೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ರಚಿಸಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಕ್ತಿದೇವತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ದಂತಕಥೆಗಳ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಬಹುದು.

ಬೆಂಗಳೂರು ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕರಗ ಆಚರಣೆ

ಕರಗ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಆನೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ. ಒಂಬತ್ತು ದಿನ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ದಿನದ್ದು ಜಲಧಿಗೆ ಹೋಗುವುದು, ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಕೂರಿಸಿ ಹೂವಿನ ಮತ್ತು ಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪು ಉಂಡೆಗಟ್ಟಿ ಪೂಜಿಸುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗೂ ಬೇವಿನ ಮರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಗ್ರಾಮದ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯ ಮೇಲಿನ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇವಿನ ಮರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಮಾರನೆಯ ದಿನದ ಆಚರಣೆ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿಯ ಎರಡು ಪಂಚಲೋಹ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಅರ್ಜುನ ದ್ರೌಪದಿಯರಿಗೆ ನಡೆಸುವ ವಿವಾಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವಾಹ ನೆರವೇರಿಸುವವ ತಿಗುಳು ಪೂಜಾರಿಯಲ್ಲ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತ. ಇವರ ಮುಂದಿನ ದಿನ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವೀರಕುಮಾರರು ಪಾಂಡವರು ವನವಾಸ ಹೋದ ನಾಟಕ ಮಾಡುವರು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಒಣಕರಗ ಆದ ಮೇಲೆ ಕೋಟೆಕಾಳಗ ಅಭಿನಯಿಸುವರು. ಈ ಕೋಟೆಕಾಳಗವೆಂದರೆ ವೀರಾವಂತನ ಶಿರಶ್ಚೇದನ ಮಾಡುವುದು. ಆನೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ವೀರಾವಂತ ಅರ್ಜುನ– ಉಲೂಪಿಯರ ಮಗ. ಅತ್ಯಂತ ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾಗಿದ್ದ ಈತನನ್ನು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ಆರಂಭವಾಗುವ ಹಿಂದಿನ ರಾತ್ರಿಯೇ ತಂದೆ ಅರ್ಜುನನಿಂದಲೇ ಕೃಷ್ಣ ಕೊಲ್ಲಿಸಿದನಂತೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೋಟೆ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತ ಎರಡಾಳೆತ್ತರದ ಮಣ್ಣಿನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವರು.[೪] ಆನೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕರಗ ಹೊತ್ತ ಪೂಜಾರಿ ಅರ್ಜುನಪ್ಪ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವುದುಂಟು.

ಆನೇಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೇವಲ ಐದಾರು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮ್ಮಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಕರಗಶಕ್ತಿಗಳೂ, ಮಹಾಭಾರತದ ದ್ರೌಪದಿ-ಧರ್ಮರಾಯನಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತಮಿಳುನಾಡಿನಿಂದ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬಂದು ಈ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಒಂದು ಮನೆತನವೇ ಇಂದಿಗೂ ಕರಗ ಹೊರುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಕರಗದ ಮಾರಮ್ಮ ಗ್ರಾಮದ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೂಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಊರ ಮುಖಂಡರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕಿತ್ತು, ಆ ಗಿಂಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅದರೊಳಗೆ ಹಿಂದಿನ ವರ್ಷ ಹಾಕಿಟ್ಟ ನೀರು, ಹೂವು, ಹವಳ ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪೂಜಾರಿ ಅದೇ ಊರ ಹಿರಿಯರೊಡನೆ ಅದನ್ನು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ಎಷ್ಟೋ ದೂರದ ನದಿಯಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಜಲಧಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಗಂಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳೂ ಹಬ್ಬ, ಉತ್ಸವದ ಮೊದಲು ಜಲಧಿಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಹೊಳೆಯಿಂದ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಗಿಂಡಿಗೆ ಬೇವಿನಸೊಪ್ಪು, ಹೂವು ಸುತ್ತಿ ಕುರಿ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರೊಡನೆ ಊರೆಲ್ಲ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೊರಡುವರು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗಳ ಆಚರಣೆಯಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕರಗ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವುದು, ಸಿಡಿ ಆಡುವುದಿದೆ. ಊರೊಳಗೆ ಹೆಣ ಬಿದ್ದರೆ ಕರಗದ ಪೂಜಾರಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಶವ ಊರು ಬಿಡುವವರೆಗೂ ಉಪವಾಸವಿರಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪೂಜಾರಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಯಾರಾದರೂ ತೀರಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಹೊಸ ನೀರಿನಿಂದ ಮಡಿಯಾಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಳೆಯ ಮಡಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಸಾಡಬೇಕೆಂದು ಕರಗದ ಪೂಜಾರಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರಗದ ಪೂಜಾರಿ ಕೆಂಪಣ್ಣನವರು ಒನಕೆ ಕರಗ ಹೊರುವುದನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಈಚೀಚೆಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಕ

ಕಲೆಯಾಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕರಗ ಪಾತ್ರೆ ಹೊತ್ತು ಕುಣಿಯುವುದು ಕುಡುತು ನೃತ್ಯ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಬೆಳೆ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡಿ ತೋರಿಸುವ ಕಲೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಬೆಂಗಳೂರು ಬಳಿಯ ಮಾಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷದಿಂದ ಕರಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಗಣಾಚಾರಿಯಾದ ಹಾಲರಾಜಪ್ಪ ಹೇಳುವರು. ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಧರ್ಮರಾಯ, ಕೃಷ್ಣ, ಗಣೇಶ ಕರಿಕಲ್ಲಿನ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಪೀಠವೂ ಇದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಅರ್ಜುನ ದ್ರೌಪದಿಯರ ಪಂಚಲೋಹದ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಗಣಾಚಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊರುವ ಕರಗ ತಾಮ್ರದ ಕೊಡ. ಕರಗದ ದಿನ ತಮಿಳುನಾಡಿನಿಂದ ಬಂದ ಹೆಂಗಸರು ಕೆಲವರು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಲಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಶೇಷ. ಹಳೆಯ ಪೂಜಾರಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ವಯಸ್ಸಾದ ಮೇಲೆ ಹೊಸಬನೊಬ್ಬ ಮುಂದಿನ ವರ್ಷದಿಂದ ಕರಗ ಹೊರುತ್ತಾನೆಂದರೆ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಮಣ ಮರಳಿನ ಚೀಲವಿಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಘಂಟೆ ಕುಣಿಸಿ, ಓಡಾಡಿಸಿ, ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಸುವ ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾಲೂರಿನ ಗುಡಿಯ ಪೂಜಾರಿ ತಿಳಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕರಗ ಶಕ್ತಿಕೊಂಡ ಹಾಯುತ್ತದೆ. ಮಾಲೂರಿನ ಪೂಜಾರಿ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷ ಕಥೆ ಎಂದರೆ ಪೋತುರಾಜುವನ್ನು ಧರ್ಮರಾಯನ ಹೆಂಡತಲೆ ಮುತ್ಯಾಲಮ್ಮನ ತಮ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಾಮಗಳ ಕಡೆ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗೆ ರಕ್ತಬಲಿ ಒದಗಿಸುವ ಸಹಾಯಕ ತಮ್ಮನಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ, ಈ ಪೋತುರಾಜು. ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನಾದ ಪೋತುರಾಜು ಭಾವ ಮೈದುನನೇ ಆಗಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಕರಗಶಕ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದು.

ದೇವನಹಳ್ಳಿಯ ನಿವಾಸಿ ಪೂಜಾರಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ನೂರೆಂಬತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ದೇವನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕರಗ ಉತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷ ಕರಗ ಹೊತ್ತದ್ದಾಗಿಯೂ ತಮಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಪೂಜಾರಿ ರಾಮಯ್ಯ ನಲವತ್ತೈದು ವರ್ಷ ಕರಗ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾಗಿಯೂ, ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಪೂಜಾರಿ ಚೆನ್ನಣ್ಣ ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷ ಕರಗ ಹೊತ್ತದ್ದಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮ್ಮಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಕರಗ ಕಂಚಿನಗಿಂಡಿಯಾದರೆ ಆನೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕರಗದ ಕೊಡ ಪಂಚಲೋಹದ್ದು. ದೇವನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರುವ ಕರಗ ಪಾತ್ರೆ ಚಿನ್ನದ್ದು ಎಂದು ಪೂಜಾರಿ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಹೇಳುವರು. ಇಲ್ಲಿ ತಿಗುಳರ ಕರಗದೇವತೆಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಅಂದರೆ ಕರಗ ಊರಿನ ಗುಡಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹೋದಂತೆ ಮಸೀದಿಗೂ ಹೋಗುವುದು. ವಾಪಸಾಗಿ ಕೊಂಡ ಹಾಯುವುದು. ಕುರಿಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಕುಂಬಳಕಾಯಿ ಒಡೆಯುವರು.

ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರದಲ್ಲಿ ಕರಗ ನಡೆಯುವುದು ಗಂಗಾದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಉತ್ಸವವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವವರು ಗಂಗೇ ಮತಸ್ಥರಾದರೂ, ಕರಗ ಹೊರುವವರು ಮಾತ್ರ ತಿಗುಳರೇ. ಅಂದರೆ ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರದಲ್ಲಿ ವಾಸವಿಲ್ಲದ ಪೂಜಾರಿ ಗಣಾಚಾರಿ ವೀರಕುಮಾರರೆಲ್ಲ ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಹೋಳೂರಿನಿಂದ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬರುವರು. ಯಥಾವಿಧಿಯಾಗಿ ಕರಗದ ಉತ್ಸವ ಬೇರೆಲ್ಲಾ ಕಡೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುವುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯುವುದು. ಕರಗ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬೀದಿಯನ್ನೂ ಕೂಡಿದಂತೆ ಊರೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತಿ ವಾಪಸು ಬರುವಾಗ ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದು ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು. ಕರಗಶಕ್ತಿ ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದ ಮೇಲೆ ಕುಂಬಳಕಾಯಿ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಕೆಂಡದೊಳಕ್ಕೆ ಹೂವು ಚೆಲ್ಲುವರು. ಅದು ಸುಡದಿದ್ದರೆ ಊರಿಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಅಗ್ನಿಕುಂಡಕ್ಕೆ ಹೂವಿಟ್ಟು ವರ್ಷದ ಫಲಾಫಲ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರದಲ್ಲಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಒಣಕರಗ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಗಣಾಚಾರಿ, ಪೂಜಾರಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ತೆಲುಗು ಮಹಾಭಾರತ ಓದುವರು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪೋತರಾಜು ವೀರಕುಮಾರನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆಯಾಗಿ ಬಲಿಗಾಗಿ ಕುಣಿಯುವ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪೋತುರಾಜು ವೀರಕುಮಾರನ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಕುಣಿದರೂ ಬಲಿಗಾಗಿ ಕುಣಿಯುವ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪೋತುರಾಜು ವೀರಕುಮಾರನ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಕುಣಿದರೂ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದನ್ನೇ ಗಂಗೇ ಮತಸ್ಥರು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಪೋತುರಾಜು ಕಳೆದೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ವೀರಕುಮಾರನ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದನ್ನೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಟ್ಟನಂತೆ.

ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರದಲ್ಲಿಯೇ ಹರಿಜನ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕರಗ ನಡೆಯುವುದು. ಈ ಕರಗವೂ ದ್ರೌಪದಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಈ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಕರಗ ಹೊರುವಾಕೆ ಹೆಂಗಸು. ಈಕೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಡೆಂಕಣಿಕೋಟೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಐದಾರು ಜನ ಸಂಬಂಧಿಕರೊಡನೆ ಒಂದು ಮಾರಮ್ಮನ ಗುಡಿಯಲ್ಲೇ ತಂಗಿದ್ದು ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಕರಗ ಹೊತ್ತು ಕುಣಿಯುವಳು. ಆ ದಿನ ವೀರಕುಮಾರರು ಯಾವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯದ ಆ ಬೀದಿಯ ಹರಿಜನ ಹುಡುಗರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹರಿಜನ ದೇವತೆಯ ಕರಗವೂ ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ ಬೀದಿಯೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತುವುದು. ಮುಸ್ಲಿಮರೇ ಆದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಜನರೂ ಈ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅಲ್ಲಿಯ ಮಿತ್ರರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರಗ

ಮೆರವಣಿಗೆ ಆದ ನಂತರ ಹೆಂಗಸು ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದು ಗುಡಿ ಸೇರುವಳು.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕರಗ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಉತ್ಸವವು ಕೋಲಾರ, ವೋಳೂರು, ಯಲಹಂಕ, ಕೆಂಗೇರಿ, ವಿಜಯಪುರ, ಶಿಡ್ಲಘಟ್ಟ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯುವುದು. ಕೆಲವು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕರಗದ ಮೆರವಣಿಗೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ರೀತಿ ಎಲ್ಲಾ ಒಂದೇ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಈ ಕರಗಉತ್ಸವ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿ ರಣಭೈರೇಗೌಡರ ವಂಶದವರು ಪಾಳೆಯಪಟ್ಟು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಳಿದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಇಂದಿಗೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ X ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ ಶಾಸನಸಂಖ್ಯೆ ೪೦

೨. ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ X ಮುಳಬಾಗಲು ಶಾಸನಸಂಖ್ಯೆ ೧೯೯

೩. ಈ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ದಂತಕಥೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಂಕಣ ಪತ್ರಿಕೆ ಮೇ ೮೩ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ "ಶೇಷಶಾಯಿ ಶಿಲ್ಪದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಜಾನಪದ ಕಥೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ.

೪. ಧರ್ಮರಾಯ ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿಯ ಏಕಾಂತವನ್ನು ನೋಡಿದ ಅರ್ಜುನ ಯಾತ್ರೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಯಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದವನು ಸುಭದ್ರೆ, ಚಿತ್ರಾಂಗದೆ, ಉಲೂಪಿಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ. ಹಾಗೆ ಉಲೂಪಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು ವೀರಾವಂತ. ಈ ವೀರಾವಂತ ಕೌರವ-ಪಾಂಡವರ ನಡುವೆ ಅದ್ವಿತೀಯ ವೀರನಾಗಿ ಬೆಳೆದ. ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ಆರಂಭವಾಗಲು ಈ ವೀರಾವಂತ ಪಾಂಡವರ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ. ಹಾಗೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ತನ್ನ ಬಾಣ ಭರ್ಜಿ ಕತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದು ಒಂದು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಕೂತು ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅವನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ಹರಿತ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ಕೃಷ್ಣ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಈತನನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡ. ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ನಾಳೆ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕು. ಎರಡು ಸೈನ್ಯದ ನಾಯಕರು ಕಳದ ನಡುವೆ ರಣಗಂಭ ಹೂತು ಪೂಜೆ ನೆರವೇರಿಸಿದರು. ಅದು ಯುದ್ಧವಾಗುವವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣ ವೀರಾವಂತನನ್ನು ಕರೆದು ನಡುರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತು ತಲೆಗೆ ಕೆಂಪು ಬಟ್ಟೆ ಮುಸುಕು ಹಾಕಿ ಬಂದು ಆ ರಣಗಂಭ ಕಿತ್ತುಬಿಡಲು ಹೇಳಿದ. ವೀರಾವಂತ ರಾತ್ರಿ ಹಾಗೆ ಮುಖಮುಚ್ಚಿ ರಣಗಂಭ ಕೀಳಲು ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ ಕರೆತಂದು ಕಂಭ ಕೀಳುತ್ತಿರುವ ನಿಶಾಚರನನ್ನು ನೋಡು ಎಂದ. ಅರ್ಜುನ ಬಾಣಬಿಟ್ಟು ಪರಾಕ್ರಮಿ ಮಗನನ್ನೇ ಕೊಂದ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಈ ಕಥೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೋಟೆಕಾಳಗ ಆಚರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಆನೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕಥೆ ಹೇಳಿದವರು ಆನೇಕಲ್ಲಿನ ವೆಂಕಟಪ್ಪ.

ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಅಂದು-ಇಂದು

ಡಾ. ಚಂದ್ರುಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು. ಇವು ಜನಪದರ ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದವು. ಭಾವನೆಗಳು ಭಾಷೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಬಾರದಿದ್ದಾಗ ಆದಿಮಾನವನಿಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯ, ಕುಣಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಅವೇ ಇಂದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಆಂಗಿಕ ಅಭಿನಯದ ಜೊತೆಗೆ ಲಯವೂ ಬೆರೆತು, ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಲೆಗಳು ಮೂರ್ತರೂಪಗೊಂಡಿವೆ.

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದವು. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಚರಣೆಯ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕಳಚಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಲೆಗಳಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಂದು ಕಾಣ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಿಗಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ನೂರಾರು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ, ವೀರಗಾಸೆ, ಗೀಗೀ, ಕಂಸಾಳೆ, ಕೋಲಾಟ, ಭಾಗವಂತಿಕೆ, ಅಲಾಯಿ, ವೀರ ಮಕ್ಕಳ ಕುಣಿತ, ಗೊರವರ ಕುಣಿತ, ಎರವರ ಕುಣಿತ, ದಟ್ಟಿ ಕುಣಿತ, ಪೂಜಾ ಕುಣಿತ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಉಳಿದಿರುವುದರ ರಹಸ್ಯ

ವಸಾಹತುಕರಣ, ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣ ದಾಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ತರಗೆಲೆಯಾದವು. ಆದರೆ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಇಂತಹ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಜಗ್ಗದೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಿ ನಿಂತಿರುವುದರ, ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಇರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಇಂದು ಜನಪದ ಜಾತ್ರೆಯೇ ಇರಲಿ, ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನವೇ ಇರಲಿ, ಗಣಪತಿ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ, ರಾಜಕೀಯ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಾಥಾದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳದ್ದೇ ಮೆರುಗು. ಸಿ.ಎಫ್. ಪಾಟರ್ ಎಂಬ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಸ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "Folklore is lively fossil Which refuses to die" ಅಂದರೆ "ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು

ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ' ಎಂದು.

ಈ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಆಚರಣಾಮೂಲವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲ ಕಲೆಗಳು ಜಾತಿ ಮೂಲದ, ಸಮುದಾಯ ಮೂಲದ, ಜನಾಂಗ ಮೂಲದ ಕಲೆಗಳಾಗಿ ಇದ್ದವು. ಒಂದು ಜಾತಿ ಮೂಲದ ಕಲೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬಾರದು ಎಂತಲೋ, ಪ್ರದರ್ಶಿಸಕೂಡದು ಎಂತಲೋ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದನ್ನು ಮೇಲುವರ್ಗದ ವರ್ಣದವರು ನಿಷೇಧ ಹೇರಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಶೂದ್ರ ಮೂಲದ ನಾಟಕ ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭರತ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಅವನ ಸಮುದಾಯದವರೇ ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಆಗಿ ಕಾಣುವ ಭರತನಾಟ್ಯ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ದೇವದಾಸಿಯರ ಕಲೆ ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿಯೇ ಬಹಳ ಕಾಲ ಉಳಿದಿದ್ದು ಇತಿಹಾಸ. ಇಂದು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಜಾತಿ-ಮತ- ಪಂಥಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಲೌಕಿಕ ರೂಪದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದ ಜನರಿಂದಲೂ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತಾ, ವೀಕ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾ ಒಂದು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಆರೋಗ್ಯ ಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆ

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರು ಮಾತ್ರ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಅಥವಾ ನೋಡುವ ಕಲೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಉದಾ: ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಂಸಾಳೆಯನ್ನು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಯುವಕರೂ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಡೊಳ್ಳನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರೂ ಕಲಿತು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪ್ರದೇಶಾತೀತವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ

ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳೂ ಸಮೂಹದಿಂದ ಸಮೂಹಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವೇ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದ ಕುಣಿತಗಳು ರಂಗದ ಕುಣಿತಗಳು ಸಮೂಹದೊಡನೆ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿ, ಕಿರಿಯರೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ

ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ದೈಹಿಕ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವನ್ನು ಗಂಡುಕಲೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರಬೇಕು. ಕೆಲವು ಕುಣಿತಗಳಂತೂ ಉಚ್ವಾಸ, ನಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಸರಾಗ ಮಾಡಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲ ಕುಣಿತಗಳು ದೇಹದ ರಕ್ತಪರಿಚಲನೆ, ಮೂಲವ್ಯಾಧಿಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಗೆ ತರಬಲ್ಲವು. ಎಷ್ಟೋ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಆರೋಗ್ಯವಂತರಾಗಿರುವುದರ ಗುಟ್ಟು ಅವರ ಕಲೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಗಂಡುಕಲೆ ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಭಾಗವಹಿಸಬಾರದೆ? ಭಾಗವಹಿಸಬಾರದು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಹಾಡು-ಕುಣಿತ ಗಮನಿಸಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಒಟ್ಟಾಗಿ ನರ್ತಿಸುವುದು ಇತ್ತು. ಬಹುಶಃ ಆರ್ಯರ ಆಗಮನಾನಂತರ ಬಹುಪಾಲು ಕುಣಿತಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ದೂರ ಇಡಲಾಯಿತು. ಅಥವಾ ಪುರುಷರ ಜೊತೆ ನೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳದಂತೆ ನಿಷೇಧ ಹೇರಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿತು. ಹೆಚ್ಚು ದೈಹಿಕ ಪರಿಶ್ರಮ ಬೇಡುವ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಕಲಿತು ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಡೊಳ್ಳುಮೇಳ, ವೀರಗಾಸೆ ಮೇಳ, ಪಟಾಕುಣಿತ, ಪೂಜಾಕುಣಿತ, ಬೀಸುಕಂಸಾಳೆ ಮೇಳಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಹೊಯ್-ಕಯ್ ಆಗೀಗ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದು ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಮೂಹಕಲೆ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆ

ಇದನ್ನು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ, ಹರಿವ ನೀರು. ಹೊಸ ನೀರು ಹರಿಯುವಾಗ ತೊರೆ, ಹಳ್ಳಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಹರವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ನೃತ್ಯಗಳ ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಹಾಗೂ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿವೆ.

ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಗಾಡಿ ಜಾಡು ಕೊರಕಲಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ರೈತ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಮಟ್ಟಸ ಜಾಗವನ್ನೇ ರಸ್ತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗಾಡಿ ಓಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳೂ ಹೊಸ

ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಸಹೃದಯವನ್ನು ತಲುಪುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಲಯ ತುಂಬಾ ವೇಗವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಗೀತದ ಲಯವೂ ವೇಗವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಲೆಗಳ ವೇಷಭೂಷಣ ಕೂಡ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಲೆಗಳ ಜೊತೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿ ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಿನಿಮಾ, ದೂರದರ್ಶನ, ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಧಾಳಿ ವಿಪರೀತವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ- ಕಲೆಗಳು ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವೇಗಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಎಚ್ಚರ ಕಲಾ ತಂಡದವರಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಕಲಾ ತಂಡಗಳು ಧರಿಸುವ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಗೂ, ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಮುಡುಕುತೊರೆ ಗೊರವರು "ಶಿವನು ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿ" ಅವನ ರಕ್ತವನ್ನು ಮೈಬಟ್ಟೆಯಾಗಿಯೂ ಅವನ ಹಲ್ಲುಗಳನ್ನೂ ಕವಡೆಸರವಾಗಿಯೂ, ಅವನ ಚರ್ಮದಿಂದ ಡಮರುಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಗೊರವರು ಕೆಂಪು ನಿಲುವಂಗಿ, ಕವಡೆ ಸರ, ಡಮರುಗ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವ ಈ ವೇಷವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಾಗ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ವೇಷಭೂಷಣದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರಬಹುದು. ಜನಪದ ನೃತ್ಯಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಸರಳ ಹಾಗೂ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಹೆಜ್ಜೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಲೆ ಉಳಿವ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವ ಮುನ್ನ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಲಾಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ತರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ, ವೇಷಭೂಷಣದಲ್ಲಿ, ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಗುಣ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ:

೧. ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಯಕ್ಷಗಾನ, ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಗದ್ದೆ ತೆವಡೆ (ತೆವರಿ) ಹಾಕುವ ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಅನುಕರಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊಲ ಕೊಯ್ಯುವ ಆಂಗಿಕ ಸಂಜ್ಞೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

೨. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿ ಬಿಡಿಸುವ ಆಂಗಿಕ ಅಭಿನಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೋಳ ಬಿಡಿಸುವುದಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಕರಾವಳಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಕೆಸರುಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲು ಕಿತ್ತು ಇಟ್ಟಂತೆ ಅನುಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಬದಲಾವಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಂಗಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಕಡಿತಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಕಲಾಪ್ರಕಾರ ತನ್ನ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಶುಷ್ಕವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಳಿಸುವವರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೇ? ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಯಾವ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು? ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಕೂಲಂಕುಷ ಅಧ್ಯಯನ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕೆಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾದಿಗಳು ಕಠೋರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ವಿರೋಧಿಸಿ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಅವನತಿಗೂ ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಕರಾವಳಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡು ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಕಾರವಾಯಿತು. ಮೂಡಲಪಾಯ, ದೊಡ್ಡಾಟ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲ ಭಾಗವತರ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅವನತಿಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಿತು.

ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಡೊಳ್ಳುಕುಣಿತ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾ ಜಾತಿ ಮೂಲದ ಕಲೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೋಷ್ ಇರುವ ಕಲೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮುರಿದು ಹೊರಬಂದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಕೊಂಚ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಅಪ್ಪಟ ಲೌಕಿಕ ಕಲಾಪ್ರಕಾರ. ಇಂದು ಇದು ಒಳಗೊಂಡ ವೇಷವೈಭವದಿಂದ, ಹೊಸಬಗೆಯ ಗತ್ತುಗಳಿಂದ, ವಿಭಿನ್ನ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಯಿಂದ ಇದು ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಲೆಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹತ್ವ ಈ ಕಲೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪರಿಷ್ಕಾರದಲ್ಲೂ ಕೆಲ ದೋಷಗಳಿವೆ. ಉದಾ: ಕೆಲವರು ಡೊಳ್ಳಿಗೆ ಮರದ ಹಳುವಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಲೋಹದ ಹಳು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಿಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಫೈಬರ್ ಚರ್ಮ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಮೂಲ ಡೊಳ್ಳಿನ ಶಬ್ದಮಾಧುರ್ಯವಾಗಲೀ, ಲಯದ ಲಾಲಿತ್ಯವಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಲೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ತಲೆಮಾರೇ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನವರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಪರಿಷ್ಕಾರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪದಂತೆ ಆಗಬೇಕು.

ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಯುವಜನತೆ

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ವೃತ್ತಿಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವು.

೧. ಕಲೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು.

೨. ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರ ನಡೆಸುವವರನ್ನು ಸಮಾಜ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವುದು.

೩. ಯಾವುದೋ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ್ದೆಂದು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸುವುದು.

೪. ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಿಂದ ದೂರ ಇದ್ದೇನೆಂಬ ಕಲಾವಿದನ ಕೀಳರಿಮೆ.

೫. ಸರಿಯಾದ ಸಂಭಾವನೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಊಟ, ವಸತಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು.

೬. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲಾವಿದರಿಗೂ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ನಡುವೆ ತಾರತಮ್ಯ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದು.

೭. ನಮ್ಮ ತಲೆಗೇ ಈ ಕಲೆ ಸಾಕು. ಮಕ್ಕಳು ಓದಿ ಬೇರೆ ಉದ್ಯೋಗ ಹಿಡಿಯಲಿ ಎಂಬ ಕಲಾವಿದರ ಬಯಕೆ.

೮. ಐಟಿ, ಬಿಟಿ ಅಥವಾ ಸರ್ಕಾರಿ, ಖಾಸಗಿ ನೌಕರಿಗಳೇ ಶ್ರೇಷ್ಟ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ.

ಈ ನಡುವೆ ಇಂದು ಯುವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಈ ಕಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿದಂತಿದೆ. ಇಂದು ತಾಲೂಕು. ಜಿಲ್ಲಾ, ರಾಜ್ಯ ಯುವಜನ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೆರುಗೇ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ, ಅತ್ಯಂತ ಚೊಕ್ಕವಾಗಿ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲ ಕಲಾ ತಂಡಗಳಂತೂ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಏಳೆಂಟು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಾಗ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಷ್ಕಾರವನ್ನೂ ಸಹಾ ಅವರೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲ ತಂಡಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಲಾಪ್ರಕಾರದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುವಂತಿದ್ದರೆ, ಕೆಲವು ತಂಡಗಳು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಹುಪಾಲು ತಂಡಗಳು ಬಹುಮಾನವನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಏಕೈಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಲುಕುಗಳನ್ನು ಚಮತ್ಕಾರಗಳನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತದ ಕೊಡುಗೆ

ಡಾ. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ ಬಯಲಾಟ ಹಲವಾರು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪಾರಿಜಾತ ಆಟಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುದು ಅಪರಾಳ ತಮ್ಮಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಿರಗುಪ್ಪಿ ಸದಾಶಿವಪ್ಪರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತವೆಂಬ ಕಾವ್ಯ. ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಕರವೊದಗಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಮೂರು : ೧. ಹರಿವಂಶ ಪುರಾಣ ೨. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ೩. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣ. ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದುಬಂದ ಕಥೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪುರಾಣಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿದ್ದು ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಅತಿಮಾನುಷ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದುಂಟು. ಅದೇ ಕಥೆ ಕಾವ್ಯ ರೂಪ ತೊಟ್ಟಾಗ ಕವಿಯು ಬಾಳಿದ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪುರಾಣನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಮತನಿಷ್ಠೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಅಂಶಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ವಿಸ್ಮಯವುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ೧೮೬೦ರಿಂದ ೧೯೨೦ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಬಾರಿ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಆನಂದಕಂದರಂಥ ಹಿರಿಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗ ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ಅನೇಕ ವೈಷ್ಣವರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಾಯಣ ಗ್ರಂಥವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿದ್ದವೋ ಇದರ ಕಾವ್ಯಕಲೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮನಸೆಳೆಯುವಂತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ತುಂಬ ಹರವಾದ ಪ್ರಚಾರ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ದೊರೆಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥದೊಂದು ಪ್ರತಿ ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಟಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಜಾನಪದ ಅಂಶಗಳು ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣನ ಮನ ಸೆಳೆದು ಇದನ್ನು ಆಟಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡ. ಈ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣನ ಸಂಗಡ ಕೈಜೋಡಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಹುಕ್ಕೇರಿ ಸಿದ್ರಾಮಪ್ಪ ಮತ್ತು ಯಾದವಾಡ ಮಲಕಪ್ಪ ಪ್ರಮುಖರು.

ಈ ಕಥೆ ಒಮ್ಮೆ ಜಾನಪದ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಬಯಲಾಟವಾದ ಮೇಲೆ ಪುರಾಣ ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಮತನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ನಾರದ ದೇವಲೋಕದಿಂದ ತಂದ ಪಾರಿಜಾತವನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಕೈಗಿತ್ತ. ಅವನು ರುಕ್ಮಿಣಿಗೆ ಮುಡಿಸಿದ. ಈ ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕಾಗಿ ರುಕ್ಮಿಣಿ-ಸತ್ಯಭಾಮೆಯರು ಸಾಧಿಸುವ ಹಟ, ತೊಡುವ ಈರ್ಷೆ ಈ ಕಥೆಯ ವಸ್ತು ಪುರಾಣಮೂಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಆಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಸಾಧಾರಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಬೇರೊಂದು ವಿನ್ಯಾಸ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದರೆ ಈ ಕಥಾನಕದ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಘಟ್ಟದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಕಳಚಿಕೊಂಡವು. ಲೋಕೋತ್ತರ ಪುರುಷನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ದೇವತಾ ಸ್ತ್ರೀಯರಾದ ರುಕ್ಮಿಣಿ, ಸತ್ಯಭಾಮೆಯರೆಲ್ಲ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರಾದರು. ಅಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ದೇವಭಾವ, ಭಕ್ತಿಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಕಳಚಿ ಇಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿ ಆತ್ಮೀಯವೆನಿಸಿದವು. ಪುರಾಣ ಕಥೆಯು ಬಯಲಾಟವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದರೆ ಕಥಾ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿದ್ದ ಮತೀಯಭಾವ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣರೆಲ್ಲ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಆದರಿಸುವ ಕಲಾ ಪರಂಪರೆಯಾಯಿತು.

ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪಾರಿಜಾತ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರ ಮಧ್ಯ ನಲಗುವ ಗಂಡನಾಗುತ್ತಾನೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ. ಒಂದು ಪಾರಿಜಾತ ಹೂವಿಗಾಗಿ ಕಚ್ಚಾಡುವ ಸವತಿ-ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತಾರೆ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಸತ್ಯಭಾಮೆಯರು. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸರಳತೆಯನ್ನು ಪಾರಿಜಾತ ರಂಗಭೂಮಿಯ ನಟ-ನಟಿಯರೆಲ್ಲ ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಈ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೇರಿದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ವರ್ಣ, ವರ್ಗದ ಭೇದಭಾವಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವುದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಹರಿಜನರು, ಕುರುಬರು, ಲಿಂಗಾಯತರು, ಜೈನರು, ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಮುಂತಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮತಧರ್ಮದವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಲೋಕಾಪುರದ ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ದೇಶಪಾಂಡೆ, ಜಮುಖಂಡಿಯ ಅಪ್ಪಾಲಾಲ, ಟಕ್ಕಳಕಿ ವಿಠ್ಠಲ, ಬರಗಿ ರಾಚಯ್ಯ, ಲೋಕಾಪುರದ ಎಲ್ಲವ್ವ ಎಲ್ಲರೂ ಯಾವ ಭೇದಭಾವವಿಲ್ಲದೆ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಈ ರಂಗಭೂಮಿ ಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ಈ ಕಲಾವಿದರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದವು. ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ತಣಿಸಿದವು.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ ನಮ್ಮ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದರೆ ಮುಕ್ತತೆ. ಆಟದ ನಿರ್ಮಿತಿಯಿಂದಲೇ ಇದು ಮೊದಲಾಯಿತು. ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣ, ಅಪರಾಳ ತಮ್ಮಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಿರಗುಪ್ಪಿ ಸದಾಶಿವಪ್ಪರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ಅಪರಾಳ ಕಾವ್ಯ ದೇವತಾಸ್ತುತಿ ಆದ ಮೇಲೆ ನಾರದನ ಆಗಮನದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣ ನಾರದನ ಆಗಮನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಐದು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಗಣಪತಿ ಪೂಜಾಪ್ರಸಂಗ, ಗೊಲ್ಲತಿ ದೃಶ್ಯ, ಗೊಲ್ಲತಿ-ಗೋಪಾಲರ ದೃಶ್ಯ, ಕೃಷ್ಣ-ರುಕ್ಮಿಣಿಯರ ಸರಸ, ಸತ್ಯಭಾಮಾ ಪ್ರವೇಶ-ಇವೇ ಆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಐದು ದೃಶ್ಯಗಳು. ಈ ಐದು ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ತಮ್ಮಣ್ಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಗೊಲ್ಲತಿ, ಗೊಲ್ಲತಿ-ಗೋಪಾಲರ ದೃಶ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪುರಂದರದಾಸರ ಪದಗಳು ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕೃಷ್ಣ- ರುಕ್ಮಿಣಿಯರ ಸರಸ ಸನ್ನಿವೇಶ ಜಾವಳಿಯೊಂದರ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಅಥವಾ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಅಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಆಟವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಟ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದು ತಮ್ಮಣ್ಣ ತೋರಿದ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬಂದು ಇಂದಿಗೂ ಪಾರಿಜಾತ ಕಲಾವಿದರು ತಮಗೆ ಚೆಂದ ಅನಿಸಿದ ಮಾತು- ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂಚಿನಿಂದಲೂ ಪಾರಿಜಾತ ರಂಗಭೂಮಿ ತೋರಿದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇದು. ಮಾತು ಹೀಗೇ ಇರಬೇಕು, ಹಾಡು ಇದೇ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ರೀತಿಯ ದಿಗ್ಬಂಧನ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂದಿಗೂ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಕಂಪನಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಭಿನ್ನ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನೇ ಪಡೆಯಬಹುದು.

ಪಾರಿಜಾತದ ಹಾಡುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ ಆಕರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕುಲಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣ ಆಟದ ನಿರ್ಮಾತೃವಾಗಿ ತನ್ನ ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಜಾವಳಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ ಮುದ್ರಿಕೆಯ ಜಾವಳಿ ಹಾಡೊಂದು ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಹರಿದಾಸರ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸುಭಾಷಿತಗಳೂ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪಾರಿಜಾತದಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಗ್ರಾಮೀಣರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸುಭಾಷಿತದ ವಾಚನ ಮೊದಲು ಜಾನಪದರನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸಿ ತರುವಾಯ ಅದರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಇವರು ಮನಸೋಲುತ್ತಾರೆ.

ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರೂ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಮಂಜಸವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ತಂದು ತೋರೆ ಅರವಿಂದನ' ಎಂಬ ಹಾಡು ಶೂರ್ಪಾಲಿಯ ಅಚ್ಯುತಾಚಾರ್ಯರದು. 'ಯಾರು ನೋಡಿರಯ್ಯಾ ಯಾರು ಕಾಣಿರಯ್ಯಾ' ಎಂಬ ಹಾಡು ನಣದಿ ರಾಮಣ್ಣನದು. ಹೀಗೇ ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನ ಕಲಾವಿದರು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದರೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಪಾರಿಜಾತದ ಹಾಡುಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಂಪನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇವು ಕಂಪನಿಯಿಂದ ಕಂಪನಿಗೆ ಅಸ್ಥಿರತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರವೇಶದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ 'ದಾರು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೇ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇಂದು ಎಲ್ಲ ಕಂಪನಿಯವರು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದು 'ಆದಿಮೂಲ, ಆದಿದೇವ ಆದಿಬ್ರಹ್ಮನಾ' ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನು ಕೆಲವು ಕಂಪೆನಿಯವರು ಹಾಡಿದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಂಪನಿಯವರು 'ಆದಿ ಪುರುಷ ನಾರಾಯಣ' ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುವುದಿದೆ.

ಪಾರಿಜಾತ ಇಂದಿಗೂ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಸಂಗೀತವೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಉಳಿದ ಬಯಲಾಟಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗಶೈಲಿ ಪಾರಿಜಾತದ್ದು. ಅನೇಕ ಕಂಪನಿಗಳು ಪಾರಿಜಾತ ಸಂಗೀತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತ ಶುಚಿ-ರುಚಿಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ನೀಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಮೊದ ಮೊದಲು ಪಾರಿಜಾತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಗೊಂಡದ್ದು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪಾರಿಜಾತ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಲಾವಿದೆ ಕೌಜಲಗಿ ನಿಂಗವ್ವ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಕರ್ನಾಟಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ, ತರುವಾಯ ಬಂದ ನಣದಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಸಿರಗುಪ್ಪಿ ನಾಡಗೌಡ, ಮಹಾಲಿಂಗಪುರದ ರಾಜೇಸಾಬ ರಂಥವರಿಂದ ಪಾರಿಜಾತ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿ ಪದ್ಧತಿ ರೂಢಿಗೊಂಡಿತು.

ಪಾರಿಜಾತ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕೀಯ, ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿ ಮುಂತಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಜನಮನದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಭಾವ ಗಮನಾರ್ಹವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿತಮಿತವಾದ ರಾಗಾಲಾಪದೊಂದಿಗೆ ಹಾಡೊಂದರ ಪಲ್ಲವಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ನುಡಿಗಳಲ್ಲೇ ಪದವನ್ನು ಮುಗಿಸುವುದು ತುಂಬ ಹಿತಕಾರಿಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಡನ್ನು ಚಲತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವುದು, ಕೋಚ್ ಎತ್ತಿ ಹೋತಾಯ ಎಂದು ಮುಗಿಸುವುದು ಪಾರಿಜಾತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು, ಮುಂದೆ ಪಾತ್ರಧಾರಿ ಹಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹಿಮ್ಮೇಳ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುವುದು, ಅದೇ ವೇಳೆ ಪೇಟ ತಬಲಾದವರು ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್ತನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಂಜಿಸುತ್ತವೆ.

ಪಾರಿಜಾತ ಸಂಗೀತದ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಂಪನಿಗಳು ಎಲ್ಲ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಂಪನಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಾಡು ರಾಗಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರು ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ನಣದಿ ರಾಮಣ್ಣ ಒಂದೇ ಹಾಡನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಇಂದಿಗೂ ಟಕ್ಕಳಕಿ ವಿಠಲರಾವ್ ಅವರು ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರವೇಶದ ಆದಿಪುರುಷ ನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನು ಏಳೆಂಟು ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನರಿಗೆ ನೋಡಿದಷ್ಟು ಸಲವೂ ಭಿನ್ನ ರುಚಿಯನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಾರಿಜಾತ ಹೊಂದಿದೆ.

ಪಾರಿಜಾತ ಸಂಗೀತ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮರಾಠಿ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ. ಮರಾಠಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪಿತಾಮಹನೆನಿಸಿರುವ ಅಣ್ಣಾ ಕಿರ್ಲೋಸ್ಕರರು ತಮ್ಮ ಶಾರದಾ ಸುಭದ್ರಾ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಪಾರಿಜಾತದ ದಾಟಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಅನುಕೂಲ-ಅನಾನುಕೂಲ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಬೇಡಿಕೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕತ್ವ(Elasticity) ಗುಣ ಹೊಂದಿವೆ. ಇವರು ಬೇಕೆನಿಸಿದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದು, ಕೊರವಂಜಿಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನೇ ಆಟದ ಬಹುಭಾಗವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಬೇಕೆನಿಸಿದರೆ ಪಗಡಿಯಾಟದ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಆಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೈಬಿಡಬಹುದು.

ಈ ಬಗೆಯ ಮುಕ್ತತೆ ಪಾರಿಜಾತ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನದಂಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಂಪನಿಯವರು ಒಂದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ೧೪೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕಂಪನಿಯೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಅಭಿರುಚಿಗಾಗಿ ರಂಗದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ವೈವಿಧ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಗಳಿಗೆ ಗಮನಕೊಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೇ ಇದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕಾರಿ ಯಾಯಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತಿನ ಎಷ್ಟು ಅನ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ? ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ.

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ರಂಗಭೂಮಿ ಗಳಿಸಿದ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ದೊಡ್ಡದು. ಈ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಂಪನಿಗಳ ನಿಷ್ಠೆ, ಕಲಾವಿದರ ಶ್ರಮ ಎರಡೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕೌಜಲಗಿ ನಿಂಗವ್ವ, ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಾಗಿ ೪೦ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕಂಪನಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದು ನಮ್ಮ ರಂಗಭೂಮಿ ಹೆಮ್ಮೆಪಡ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಆಡಿದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಕೌಜಲಗಿ ನಿಂಗವ್ವ ಗಿನ್ನಿಸ್ ದಾಖಲೆಗೇರುತ್ತಿದ್ದಳು. ಜಮಖಂಡಿ ಅಪ್ಪಾಲಾಲ ಟಕ್ಕಳಕಿ ವಿಠ್ಠಲರಂಥ ಹಿರಿಯರು ಅಷ್ಟೇ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಕಂಪನಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನಾರ್ಹ.

ಆಕರ

'ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ' (೨೦೦೩), ಪ್ರ.ಸಂ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಹಿರೇಮಠ. ಪ್ರಕಾಶಕರು: ಚಾಲುಕ್ಯ ಉತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ಬಾಗಲಕೋಟ

ಜನಪದ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪಕಲೆ

ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ

ಜನಪದ ಕಲೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಲೆ. ಮಾನವರ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಕಲೆಯೂ ಉಗಮವಾಯಿತು. ಲಿಪಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮೊದಲು ಚಿತ್ರಗಳೇ ಲಿಪಿಯು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಮಾನವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ವಿವಿಧ ಕಲೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದವು. ಸಂತೋಷ ಸಡಗರಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಮನಸ್ಸಿನ ಉಲ್ಲಾಸವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಗೀತವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ತಾನು ಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಮೂಲಕ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ. ಹೀಗೆ ಕಲೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದುಬಂದು, ಇದು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದರು ಬೇಟೆಯ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ, ವ್ಯವಸಾಯದ ಉಪಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿಯ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅವರ ಬದುಕಿಲ್ಲ. ಕಲೆ ಅವರಿಗೆ ಹೃದಯ ವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನು ಸಹಕಾರ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಮತಗಳ ಗೊಂದಲಗಳ ಆಚೆಗೆ ನಿಂತು ಜನಪದ ಕಲೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಬೆಳಕಾಗಿ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ.

ಅ. ಜನಪದ ಚಿತ್ರಕಲೆ

೧. ಭಿತ್ತಿ ಚಿತ್ರಗಳು (ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದ)
೨. ರಂಗವಲ್ಲಿ
೩. ಮಡಕೆ, ಕಂಡಿಕೆ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರಗಳು
೪. ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಗಳ ಕಲೆ
೫. ಮುಖವಾಡಗಳು, ಹರಿಗೆ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು
೬. ಯಕ್ಷಗಾನ, ಬಯಲಾಟಗಳು ಮುಖವರ್ಣಿಕೆಗಳು
೭. ಬಟ್ಟೆ, ಗಾಜು, ಕಾಗದ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರಗಳು

ಆ. ಜನಪದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ

೧. ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಗಳು ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳು, ಆಯುಧಗಳು ಉಪಕರಣಗಳು, ಮನೆಬಳಕೆ ವಸ್ತುಗಳು ಆಭರಣಗಳು

೨. ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು.

ಇ. ಭಿತ್ತಿಚಿತ್ರಗಳು

ಆದಿಮಾನವ ತನ್ನ ಬೇಟೆಯಿಂದ ಮರಳಿ ಗವಿಯ ಬಾಗಿದ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ತಾರ ಬಿಡಿಸಿದ. ಆತ ತನ್ನ ಸಾಹಸ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ.

ಈಗಲೂ ಹಲವು ಕಡೆ ಮನೆಗಳ ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಂಪು ಮಣ್ಣಿನ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ವೃತ್ತಾಕಾರ, ವಿವಿಧ ಬಳ್ಳಿಗಳ, ಮೃಗಪಕ್ಷಿಗಳ ಆಕಾರದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೂ ರಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ಕಡೆ ದನಗಳ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಸುಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಕೆಂಪುಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಪಂಚಪಾಂಡವರ ಆಕೃತಿಯನ್ನೂ, ಎಡಬಲದಲ್ಲಿ ಡಮರುಗ ವಾದ್ಯ, ಚಂದ್ರ ಸೂರ್ಯರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಮನೆ, ದನದ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನೂ ಬಳಿದು ಶುಭ್ರವಾದ ಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಗಳು ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ನುರಿತ ಕಲಾವಿದರೇ ಇವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲುಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ, ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ ಯಾರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಂಗವಲ್ಲಿ

ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬರುವ ಜನಪದ ಕಲೆ ರಂಗೋಲಿ. ರಂಗೋಲಿ ಕಲೆ ಆಯಾ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. 'ರಂಗು' ಎಂದರೆ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು 'ವಲ್ಲಿ' (Valli) ಗಿಡದ ಬಳ್ಳಿ. ಇದರಿಂದ ರಂಗೋಲಿ ಆಗಿದೆ. ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ವಿವಿಧ ನಮೂನೆಗಳ ಚಿತ್ತಾರ ಎಂತಲೂ ಇದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಂಗೋಲಿ ವೇದ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದ ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾಮ ಸೂತ್ರದ ೬೪ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರಂಗೋಲಿ ಒಂದು ಕಲೆ. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲದವರೂ 'ರಂಗೋಲಿ' ಕಲೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಂಗವಲ್ಲಿಯ ಕಲೆ ನಮ್ಮ ಗರತಿಯರ ಕಲಾಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಬೆಳಗಿನ ವೇಳೆ ಸಗಣಿಯ ನೀರು ಹಾಕಿ, ರಂಗವಲ್ಲಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಈ ಕಲೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ರಂಗೋಲಿ ಬಿಡಿಸಲು ಅಕ್ಕಿ ಹಿಟ್ಟಿನ ಪುಡಿ, ಬಿಳಿ ಸುಣ್ಣಕಲ್ಲು, ಸಿದ್ಧೆ ಮಣ್ಣು ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಸೀಮೆಸುಣ್ಣ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಲಸಿ ರಂಗೋಲಿ ಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದುಗಳು ಪೂಜಿಸುವ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಅಗ್ನಿ, ಮಾರುತ, ಮಳೆ, ಮೃಗಗಳು ತೋರುವ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪೂಜಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಂತೆ ರಂಗೋಲಿ ಇವುಗಳ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದೆ. ಬೆಳಗಿನ ವೇಳೆ ಮನೆಗಳ ಬಾಗಿಲ ಮುಂದೆ ಸಾರಿಸಿ ರಂಗೋಲಿ ಇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಕುವ ರಂಗೋಲಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗೆ, ಒಂದು ಕೈಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೈ ಚಳಕಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದುದರಿಂದ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೇಲುಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ರಥಸಪ್ತಮಿ ದಿನದ ಬೆಳಗಿನ ವೇಳೆ ಅಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತಲೂ ಹೆಂಗಸರು ಹಾಕುವ ರಂಗೋಲಿ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಈ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ರೇಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ರಂಗೋಲಿ ಕಲೆ ಕ್ರಮೇಣ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ರಂಗೋಲಿ ಸಡಗರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರೆವು. ಹಿಂದೆ ಮನೆಯ ಪೂಜಾಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ, ಮನೆಯ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಂಗೋಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದವು, ದೇವಾಲಯ ಮಠಗಳಲ್ಲೂ ರಂಗೋಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದವು. ಈಗ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಯುಗಾದಿ, ದೀಪಾವಳಿ, ನವರಾತ್ರಿ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ರಂಗೋಲಿ ಹಾಕುವ ಸಡಗರ ಹೇಳತೀರದು. ರಂಗೋಲಿ ಕಲೆ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಬಂದ ಜಾನಪದ ಕಲೆ. ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕು.

ತೊಗಲು ಬೊಂಬೆಗಳು

ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ, ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ ಮತ್ತು ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಹಾಗೂ ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಮದ ಗೊಂಬೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾದಲ್ಲಿ ಮರದ ಗೊಂಬೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆ ಆಟ ತೆಳುವಾದ ಪಾರದರ್ಶಕ ಗೊಂಬೆಗಳಿಂದ ಆಡಿಸಲಾಗುವ ಆಟ. ಗೊಂಬೆರಾಮರು ಅಥವಾ ಕಿಳ್ಳೇಕ್ಯಾತರು ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಮಾಡುವ ಜನಾಂಗ.

ಇವರ ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಂಸಾರ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ದೀಪದ ಬೆಳಕು ಈ ಗೊಂಬೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಹದಮಾಡಿದ ಚರ್ಮವನ್ನು ತೆಳ್ಳಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಗೊಬೆ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಕತ್ತರಿಸಕೊಂಡು ಬಣ್ಣ ತುಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ.

ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು, ಕಪ್ಪು, ಹಸಿರು ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಚರ್ಮದ ಎರಡು ಕಡೆ ಬಣ್ಣ ಸವರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷದ ಗೊಂಬೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಭರಣ, ವೇಷಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿ ರಂಧ್ರಗಳನ್ನು ಕೊರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೊರಳಿನಲ್ಲಿರುವ ಮುತ್ತಿನ ಮಣಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹಿಂಬದಿಯ ಬೆಳಕು ಈ ರಂಧ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ತೂರಿಬರುವುದೇ ಈ ರೀತಿ ನಿಜ ಮುತ್ತುಗಳಂತೆ ಕಾಣಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ.

ಮೊದಮೊದಲು ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ ಗೊಂಬೆಗಳೇ ಇದ್ದವು. ಕ್ರಮೇಣ ಕೆಂಪು, ಹಸಿರು, ನೀಲಿ ಬಣ್ಣಗಳು ಬಳಕೆಯಾದವು. ಬಣ್ಣಗಳಿಗಾಗಿ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗೀಗ ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಬಣ್ಣಗಳ ಬಳಕೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮುಖವಾಡಗಳು

ಮುಖವಾಡದ ನೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೋಮನ ಕುಣಿತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಈ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಮುಖವಾಡಗಳಿಗೆ ಲೇಪಿಸುವ ವರ್ಣಗಳು ಅಪೂರ್ವವಾದವು. ಕೆಂಚರಾಯ ಮತ್ತು ಕರಿರಾಯ ಎಂಬ ಈ ಸೋಮಗಳು ಇದ್ದು ಇವು ದೇವತೆಯ ಬಂಟರು. ಹರೆ, ಮಾರಿ, ತಮಟೆ, ಡೋಲು ಮೊದಲಾದ ಗತ್ತಿಗೆ ಈ ಸೋಮಗಳು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಾ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಏಕೈಕ ಮುಖವಾಡಗಳ ನೃತ್ಯ ಸೋಮನ ಕುಣಿತ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಾರತ ಮೊದಲಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ, ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳ ಉತ್ಸವ, ಭೂತಾರಾಧನೆ, ಹುಲಿ, ಕರಡಿ, ಸಿಂಹ ಮೊದಲಾದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಮುಖವಾಡಗಳನ್ನು ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮುಖವಾಡಗಳ ಬಳಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದವರೆಗೂ ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವರ್ಣಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆ

ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲಿ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕಲೆ. ಆಯಾ ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಪೋಷಾಕು, ಆಯುಧಗಳು, ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ ಇದ್ದು ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿ ರಂಜಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಬಣ್ಣ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಶಿಲ್ಪಿಗಳ ಕಲ್ಪನಾಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು.

ರಾಜರ ಪಾತ್ರಗಳ, ದೇವದೇವತೆಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು, ರಾಕ್ಷಸರ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆಯಾ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮುಖಬಣ್ಣವೂ ಗಮನಿಸುವಂತಹುದು. ರಾಜ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾತ್ವಿಕ ರಜೋಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣ ನಸುಗೆಂಪು ಮುಖವರ್ಣ ಮಂತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂಶ ಕಡಿಮೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಮುಖವರ್ಣ ಕೆಂಪಿನಲ್ಲಿ ತುಸು ಶ್ವೇತವರ್ಣದಿಂದ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾತ್ವಿಕ ಅಂಶ ಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯ ಮುಖ ಬಣ್ಣ ಸಾದುಕಪ್ಪು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳಿಗೆ ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣಗಳು ಕಿರಾಣಿ ಅಂಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ದಾಳ, ಕಪ್ಪು, ಕೆಂಪು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಬಣ್ಣಗಳು, ಆಯಾ ವೇಷಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುಖಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಲೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತುಟಿಗೆ ಕೆಂಪು, ಕಪ್ಪು, ಹುಬ್ಬು ಗಂಡುವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮೀಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಗಲ್ಲದ ಕೆಳಗೆ ಕಪ್ಪುಗೆರೆ ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣೆಗೆ ತಿಲಕ ಅಥವಾ ನಾಮವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಕಿರಾತ, ಗಂಧರ್ವ, ಪರುಶುರಾಮ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಈ ವೇಷಗಳಿಗೆ ಗಡ್ಡ ಮೀಸೆಗಳು ಬೆಳ್ಳಗಿರುತ್ತವೆ. ರಾಕ್ಷಸರ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಗ್ರತೆಯನ್ನು ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ತರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಕ್ಷಸರ ಮುಖ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ರೆಪ್ಪೆಯ ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ಬರೆದು ಅದನ್ನು ಮರೆಸಿ ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಕೃತಕ ಕಣ್ಣನ್ನು ಬರೆಯುವುದೂ ವಾಡಿಕೆ. ಕಪ್ಪು, ಕೆಂಪು, ಹಸಿರು ಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರೆದು ಹಿಟ್ಟುಮಾಡಿ ಆ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಕುಂಚಿಯಿಂದ ಲೇಪಿಸಿ ಚಿಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಮುಳ್ಳಿನಂಥ ಚಿಟ್ಟೆಗಳು ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮೂಗಿನ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಹತ್ತಿಯ ಉಂಡೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೃತಕ ರೂಪ ತರುತ್ತಾರೆ. ತುಟಿಯ ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಎರಡು ಕೋರೆ ಹಲ್ಲು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ ಇನೂ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಾಣಲು ಕಿವಿಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ಗಲ್ಲದ ಅಂಚಿನ ಸುತ್ತಲೂ ಬರುವಂತೆ ಗರಗಸದ ಹಲ್ಲುಗಳಂತೆ ಕತ್ತರಿಸಿದ ಬಿಳಿ ಮುಳ್ಳುಗಳ ಆಕಾರದ ಕಾಗದವನ್ನು ಅಂಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಟ್ಟೆ, ಗಾಜು, ಕಾಗದ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರಗಳು

ಜಾನಪದ ಚಿತ್ರಕಲೆ, ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಫಲಕಗಳ ಮೇಲೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಓಲೆಗರಿ ಹಾಗೂ ದುಕೂಲ(ಬಟ್ಟೆ)ದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಓಲೆಗರಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲವೆ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲವೆ ಗಾಜಿನ ಮೇಲೆ ಜಲವರ್ಣ ಅಥವಾ ತೈಲವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಮಹಾರಾಜರ

ರೂಪಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ದೇವದೇವತೆಯರ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಪೌರಾಣಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಸಂಯೋಜನ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿತ್ತು. ಕೃತಿಗಳು ಪೂಜಾಚಿತ್ರಗಳಾದುದರಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಚಿತ್ರಕಾರರ ಹೆಸರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಾಜಿನ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಚಿತ್ರಕಲಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಸುಲಭ ಮಾರ್ಗ ಇದಲ್ಲ, ಗಾಜಿನ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರ ರಚಿಸಲು ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣ ತೈಲವರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಮೊದಲು ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಆ ಬಳಿಕ ಆಯಾ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ತುಂಬಬೇಕು. ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಬಣ್ಣ ಮೊದಲು, ಬಿಂಬದಿ ಬಣ್ಣ ನಂತರ ಹೀಗೆ ತಿರುಗು ಮುರುಗು ವರ್ಣತಂತ್ರ ಇಲ್ಲಿನದು, ಆಭರಣಗಳಿಗೆ ತರುವ ಸ್ವರ್ಣರೇಖೆಯನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರಕಲೆ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಈ ಒಂದು ಚಿತ್ರ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಕೈಹಾಕಿ ಯಶಸ್ವಿ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ

ವಾಸ್ತುರೂಪದ ಕಲೆ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಒಂದು ಅಂಗ. ಇದು ಜನಪದ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಹಾಗೂ ಸಾಧಾರಣ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ನೋಡಿದಾಗ ಜನರು ವಾಸವಾಗಿರುವ ಊರು, ಮನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹವಾಮಾನಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವು ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನೆಲೆಸಿರುವ ಬೆಟ್ಟ-ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಗುಂಪಿನ ವಾಸಸ್ಥಳಗಳನ್ನು 'ಪೋಡು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೊಂದು ಪೋಡಿನಲ್ಲೂ ಹತ್ತಾರು ಸಂಸಾರಗಳು ವಾಸಮಾಡುವ ಗುಡಿಸಲುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಗರಗಳಿಂದ ದೂರ ವಾಸಿಸುವ ಈ ಜನಾಂಗಗಳ ಗುಡಿಸಲುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲೂ ಸರಳ ಹಾಗೂ ಸುಂದರ ಕಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವರು ವಾಸಮಾಡುವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಗಿಡ, ಮರ, ಬಳ್ಳಿ ಎಲೆಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಗುಡಿಸಲುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಬೆಂಡಿನಮರ, ಹಾವಿಗೆ ಬೇರು, ಬಾಣೆಹುಲ್ಲು, ಬಿದಿರು, ಬೆಂಡಿನ ಮರದ ತೊಗಟೆ, ತೇಗದ ಎಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗುಡಿಸಲು ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವ ಕೋಣೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಲಗುವ ಕೋಣೆ, ಇಷ್ಟಿದ್ದರೆ ಸಾಕು ಅವರ ವಾಸಕ್ಕೆ. ಬೆಂಕಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಚಕಸಕ್ಕಿ ಕಲ್ಲನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಬೆಳೆಯುವ ರಾಗಿ ಮೊದಲಾದ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕಾಡಾನೆ ಮೊದಲಾದವು ಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಸೋಜಿಗಪಡುವಂತಹದು. ಮರದ ಕೊಂಬೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾವಲು ಕಾಯಲು ಅಡೆಗುಡ್ಲು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಸಲಿದ ಮಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿ ಕೆಂಡವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ಕಾವಲು ಕಾಯುವ ರೀತಿ ನೋಡುವಂಥದ್ದು. ಕುಡಿಯಲು ಬಿದಿರಂಡೆ, ಅಟ್ಟಣೆ ಸೇರಲು ಒಂಟಿ ಬಿದಿರಿನ ಏಣಿ ಅವುಗಳದೇ ಕಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆ ಕಾಣದೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು, ಕುಂಬಳಬಳ್ಳಿ ಬೇಯಿಸಿದ ಸೊಪ್ಪು ಅವರ ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರು ಬೆಳೆದ ರಾಗಿ ಮೊದಲಾದ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮಳೆಗಾಳಿಯಿಂದ ಕಾಪಾಡಲು ಕೊಟಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪುಟ್ಟ ಬಾಗಿಲು ಇದ್ದು ಮಳೆ ನೀರಿನಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆಯಲು ನೆಲದಿಂದ ಕೊಂಚ ಮೇಲೆ ಕೊಟಾರದ ತಳಭಾಗದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಚೌಕಾಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕೊಟಾರ ಕೆಳಭಾಗ ಹಾಗೂ ಮೇಲು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಸೋಲಿಗರ ಈ ವಾಸದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಳಿದ ಕಡೆ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಜೇನು ಕುರುಬರಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಕುರುಬರಲ್ಲಿ ಕೊಂಚಕೊಂಚ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ

ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿರ ಹಾಗೂ ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಇವುಗಳ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಮೊದಲಾದ ವಾಹನಗಳನ್ನು, ನಂದಿಧ್ವಜ, ನಿಶಾನಿ, ಸೂರ್ಯಪಾನಿ, ಚಂದ್ರಪಾನಿ ಮೊದಲಾದ ಬಿರುದುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವಾದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲಾ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಸಿಡಿ, ಸೋಮ, ಹರಿಗೆ, ಕುರ್ಚೆ, ಗುಗ್ಗಳ, ಅಗ್ನಿಗೊಂಡ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದ ಸತ್ವವನ್ನು ಮೆರೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕಲೆಯನ್ನು ನಮ್ಮವರು ದೇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲ್ಲಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಬಳಸುವ ಮನೆಬಳಕೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕಲ್ಲುಕುಟ್ಟಿಗೆ ಬಡಗಿಗಳ, ಕುಂಬಾರರ, ಕಮ್ಮಾರರ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರ, ಚಮ್ಮಾರರ ಕಲಾ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಮಡಕೆಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ಮಡಕೆಗಳ ಸಾಲೇ ಬಾನದ ಸಾಲು. ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಗುಡಾಣಗಳನ್ನು ಪೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ಬಾನದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಆರೇಳು ಗುಂಡಾಣಗಳು. ಇಂಥ ಸಾಲುಗಳು ಅಡುಗೆಯ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ

ತಲೆಮಾರಿನ ತನಕ ಉಳಿದುಬಂದವು ಇವು.

ಮಡಕೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾನಾ ವಿಧ. ಅಡುಗೆ ಮಾಡಲು ಬಳಸುವುದೇ ಬೇರೆ. ನೀರು ತುಂಬಿಡಲು, ಹಾಲು ಕಾಯಿಸಲು, ಮೊಸರು ಕಡೆಯಲು, ಬೆಣ್ಣೆಯಿರಿಸಲು, ತುಪ್ಪ ಕಾಯಿಸಲು ಮಡಕೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯವೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಮನೆಬಳಕೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾವಿಗೆ ಮಣೆ, ಒರಳುಗಳಲ್ಲೂ ನಾನಾ ಆಕಾರಗಳ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒತ್ತುವ ಶ್ಯಾವಿಗೆ ಮಣೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ತಿರುಪಿನ ಶ್ಯಾವಿಗೆ ಮಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತುವ ಹಿಡಿ ಆನೆಯ ಸೊಂಡಿಲಿನ ಆಕಾರದಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಚಕ್ಕುಲಿ ಮಾಡುವ ಚಕ್ಕುಲಿ ಮಣೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಆಭರಣಗಳು

ಆಭರಣಗಳಲ್ಲೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ದೇವರಿಗೆ ಧರಿಸುವ ಆಭರಣಗಳು, ಹೆಂಗಸರು ಧರಿಸುವ ಆಭರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೋಹದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಸಾಲಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಚಕ್ರಸರ, ಗಿಳಿ ಹಚ್ಚಿದ ಮುಳ್ಳು ಕಂಕಣ, ನತ್ತು, ಚೂಡೇ ಚೋಡು, ಹರಡೆ ಜೋಡು, ಕೊಪ್ಪಜೋಡು, ಬಂದೀಸರಿಗೆ, ಗೆಜ್ಜೆಟಿಕೆ, ಕರ್ಣಪೂವು, ನೆಲ್ಲಿಕಾಯಿಸರ, ನಾಗಭೂಷಣ, ಪುತ್ಲಿಸರ, ಸವರನ್ ಸರ, ನಾಗಸಂಪಿಗೆ ಸರ, ಜೋಲಾಮೆ ಸರ, ಮುತ್ತಿನ ಕಂಠಿ, ಕಠಾಣಿಸರ, ಶೃಂಗೇರಮಣಿಸರ, ಗಿಜಿಬಿಜಿ ಸರ, ಛತ್ರಿ, ಚಾಮರ, ಪ್ರಭಾವಳಿ, ದಾಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಧರಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು. ಇವು ಬೆಳ್ಳಿ, ಬಂಗಾರ ಹಾಗೂ ಹಿತ್ತಾಳೆ ಲೋಹದಿಂದ ಅಕ್ಕಸಾಲಿ ರಚಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷ

ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನ ಬಳಸುವ ವಾದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಊದು, ಬಡಿಯುವ, ತಂತಿ ಮೀಟಿ ನುಡಿಸುವ ವಾದ್ಯಗಳು ಇವೆ.

ಮುಖವೀಣೆ, ಕೊಳಲು, ಪಿಳ್ಳಂಗೋವಿ, ಕಹಳೆ, ಜಿನ್ನ ಗಾಳೆ ಮೊದಲಾದವು ಊದುವ ವಾದ್ಯಗಳು. ತಮಟೆ, ಹರೆ, ದುಡಿ, ಗುಮ್ಮಟೆ, ದಮ್ಮಡಿ, ಕರಡೆ, ಚಂಡೆ, ಮದ್ದಲೆ, ಡವಣೆ, ಡುಕ, ಡೋಲು, ಖಂಡರ, ನಗಾರಿ, ಚಮ್ಮಾಳ, ಚಂದ್ರವಾದ್ಯ, ಚಕ್ರವಾದ್ಯ, ತಾಸೆ, ಇವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಂಚಿನ ಬಳೆ, ಗೆಜ್ಜೆ, ತಾಳ, ಗಂಟೆ, ಕೋಲು, ಜಾಗಟೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಬಡಿಯಲು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿತ್ತಾಳೆ ವಾದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಂಕಿ, ಕೊಂಬು ಮೊದಲಾದವು ಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮರದ ಕೆತ್ತನೆಯ ವಾದ್ಯಗಳೂ ಇದೆ.

ದೀಪ ವೈವಿಧ್ಯ

ದೀಪಗಳಲ್ಲೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿನ ದೀಪಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ದೀಪಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚೊತ್ತಿಸುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ರೈತ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿದು ತಂದ ಧಾನ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಅಣಿಯಾಗುವ ಹಬ್ಬವೇ ದೀಪಾವಳಿ. ಹಣತೆಯನ್ನು ಗೃಹಿಣಿ ದೀಪಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ದೀಪವಲ್ಲದ ಗುಡಿ ಇಲ್ಲ, ಗುಡಿ ಇಲ್ಲದ ದೀಪವಿಲ್ಲ.

ಇಲಾಲು, ದೀವಟಿಕೆ ಎಣ್ಣೆ ಗುಜ್ಜಾಣೆಗಳಲ್ಲೂ ನಾನಾ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಪದ ಕುಂಡ, ಚಕ್ರಾರತಿ, ಧೂಪಾರತಿ, ಶಂಕಾರತಿ, ನೀಲಾಂಜನ ಕೂರ್ಮಾರತಿ ಹೀಗೆ ಇಂದಿಗೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಯುಧ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಾಮಗ್ರಿ

ಇನ್ನು ಆಯುಧಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕತ್ತಿ, ಪರಶು, ಗುರಾಣಿ, ಬಿಲ್ಲಿ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಕಠಾರಿ, ಹಲಾಯುಧ, ಈಟಿ, ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣ, ಗಂಡುಕೊಡಲಿ, ಗುಪ್ತಿ, ಕಟ್ಟಿನ ಬಡಗಿ, ಡಾಲು, ತಲ್ವಾರ್, ಮುಷ್ಠಿಕತ್ತಿ (ಜಂಬೆ) ಒಡಿಕತ್ತಿ, ಪೀಚಕತ್ತಿ(ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ) ಬತ್ತಿಕೋವಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ನೋಡಲು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬಲಿಮಚ್ಚು ಹಾಗೂ ಬಂಡಿ ಕುಡಗೋಲು ಎಂಬುದು ಕೋಣ ಕುರಿ ಕಡಿಯಲು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಭೂತಿ ಇರಿಸುವ ಕರಂಡಗಳಲ್ಲೂ ಕಲಾಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಾಲ್ಕು ಗಾಲಿಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುವ ಬಸವ, ರಥ ಮೊದಲಾದವು. ಶೃಂಗಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಸುಗಂಧ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇಡುವ ಅತ್ತರ್‌ದಾನ್ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ನೀರು ಅಭಾವ ಇರುವ ಕಡೆ ನಾಲ್ಕು ಬಿಂದಿಗೆಯನ್ನು ಕೋಣ ಇಲ್ಲವೆ ಎತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಸಾಗಿಸಿ ತರಲು ಕಬ್ಬಿಣದ ತಗಡಿನ 'ಲಗಳೆ'ಯೂ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆ ಸಾಧನ. ಹೆಣೆಗೆ ಚೀಲಗಳಲ್ಲೂ ಬುತ್ತಿಚೀಲ, ಹಮ್ಮಿಣೆ, ಹಸಿಬಿ, ಚಿಲ್ಲರೆ ದುಡ್ಡಿನ ಚೀಲ, ಖಾನಿ ಇರುವ ಹಣದ ಚೀಲ, ಎರಡು ಖಾನಿ ಹಸಿಬಿಚಾಲ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಲಂಬಾಣಿಗರಲ್ಲಿ ತಾಂಗಡಿ ಎಂಬ ಶೆಣಬಿನ ದಾರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಚೀಲ ವಧು ಲಗ್ನವಾಗಿ ಗಂಡನ ಚರಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟು ಕಳಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ವಸ್ತುಗಳು ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಮುಂತಾದವನ್ನು ಜನಪದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಕಲೆ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಹರಿದು ಬರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೃಷಿಕರ ಮದ್ದಿನ ಹಬ್ಬ: ದೀಪಾವಳಿ

ಶಾಂತಿ ನಾಯಕ

ವೃಕ್ಷಾರಾಧನೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ; ಅಂದಿನಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಒಂದು ಆತ್ಮೀಯ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಆರಾಧನೆಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕೆದಕಿದಾಗ ಕಂಡುಬರುವ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಗಿಡಗಳು ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಅಂಗಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಔಷಧಯುಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಅವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳ ರೋಗ ನಿವಾರಕಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಸ್ಯಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಮನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆರೋಗ್ಯದಾಯಿನಿ ಸಸ್ಯಗಳು ಸದಾ ಜನಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿರಲಿ, ಅವುಗಳ ಸಂತತಿ ನಶಿಸದಂತೆ ಜನ ಗಿಡಮರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿ, ಕಂಡಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸಲಿ ಎಂಬುದು ವೃಕ್ಷಾರಾಧನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ನಡೆದದ್ದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಭಕ್ತ ಜನ ಪೂಜಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗಿಡಗಳನ್ನು ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆ ಹರಿದು ತರಿದು ತಂದು ಪೂಜೆಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಾ ಅವುಗಳ ಉಳಿವಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವುದು ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪೂಜಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ ಆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಾಂಗಗಳ ಮದ್ದಿನ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಖೇದದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಮದ್ದಿನ ಗುಣವುಳ್ಳ ಮರಗಳ ಆರಾಧನೆಯಂತೆ ಜನಪರವಾದ, ಇನ್ನೊಂದು ಜನಪದ ಆಚರಣೆಯು ಕೆಲವು ಹಬ್ಬಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವುದಾಗಿದೆ. ಮದ್ದಿನ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಆಟಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ, ಯುಗಾದಿ, ದೀಪಾವಳಿಗಳು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ತಾಜಾ ಮದ್ದು ಸೇವನೆಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಹಬ್ಬಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವು ಅಗ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಮದ್ದುಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ವೃಕ್ಷಾರಾಧನೆಯೂ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಮದ್ದುಗಳ ಹಬ್ಬವೂ ಅಹುದು. ರೋಗಗಳೆಂಬ ದೆವ್ವ, ಪಿಶಾಚಿಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡಿದ ಮರ-ಗಿಡ-ಬಳ್ಳಿ-ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸುವುದೇ ಈ ಹಬ್ಬದ ಪ್ರಧಾನ ಆಚರಣೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರು, ತೊಗಟೆ, ಎಲೆ, ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತಯಾರಾದ ಕಷಾಯ, ರಸಗಳೇ ತೀರ್ಥಪ್ರಸಾದಗಳು, ಬೂರೆ ಅಜ್ಜಿ ಬಲೀಂದ್ರರೇ ಈ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವರು.

ಬೂರೆ ಅಜ್ಜಿ

ಬೂರೆ ಅಥವಾ ಬೋರೆ ಅಜ್ಜಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ದೇವತೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಜಿ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಸರಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಡುಗಲಜ್ಜಿ, ಹೊಸ್ತಿಲಜ್ಜಿ, ಹೇನಜ್ಜಿ, ಹೊಳೆಯಜ್ಜಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ಬೂರೆ ಅಜ್ಜಿಯು ಬೀಳು, ಬೇರು, ಬಳ್ಳಿ ತೊಗಟೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಳು. ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಬಹುಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿಹಬ್ಬವು ಬೂರೆ ಹಬ್ಬ ಬೋರಜ್ಜಿ ಹಬ್ಬ ಹಾಗೂ ಬೂದೆಹಬ್ಬವೆಂದು ಜನಜನಿತವಾಗಿದೆ. ಬೋರಜ್ಜಿ ಹಬ್ಬ, ಬೂರೆ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವುದು, ಬೂರೆ ನೀರು ಮೀಯುವರು, ಬೋರಜ್ಜಿ ಕರಗಿ, ಬೋರಜ್ಜಿ ಹಲಿ, ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿ ಚಡಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಬೋರಜ್ಜಿಯ ಹೆಸರೇ ಮುಂಚೆ, ಬಳಿಕ ಬಲೀಂದ್ರನ ನೆನಪು.

ಬೂರೆ ನೀರು

ಇದು ಮದ್ದಿನ ಗುಣದ ಬೇರು ಚಕ್ಕೆಗಳು ತೊಯ್ದು ತಯಾರಾಗುವ ತಂಪು ಕಷಾಯವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದರು ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿಯನ್ನು 'ನೀರು ಮೀಯುವ', 'ಬೂರೆ ನೀರು ಮೀಯುವ' ಹಬ್ಬವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಶರೀರದ ಕೊಳೆ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಬ್ಬ. ನೀರು ಮೀಯುವ ಮುನ್ನಾ ದಿನ ಅಂದರೆ ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿಯ ಮುನ್ನಾ ದಿನ ಮದ್ದಿನ ಗುಣದ ಬೇರು ಬಳ್ಳಿಗಳ ಚಕ್ಕೆಗಳ ನೀರನ್ನು ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ತಯಾರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಜರಗುತ್ತದೆ.

ಈ ದಿನ ಆಲ, ಅಶ್ವತ್ಥ, ಬಸರಿ, ಹಲಸು ಮುಂತಾದ ಮದ್ದಿನ ಗುಣದ ಮರಗಳ ತೊಗಟೆ, ಅಡಿಕೆ ಮರದ ಬೇರು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಂದು ಹಲಿಬರೆದು ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಹೊಸ ಕರಗಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಅದನ್ನು ಬಾವಿ ದಂಡೆಗೆ ಒಯ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯ ಶುದ್ಧ ನೀರನ್ನು ತುಂಬಿ ತುಳಸಿ ಬಳಿ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮದ್ದಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಡಲಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಕರಗಿಯ ಬಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಮೊಗೆಕಾಯಿಯಿಟ್ಟು ಮೊಗೆ ಕಾಯಿಗೆ ಕಾಡಿಗೆಯಿಂದ ಮುಖದ ರೂಪ ಬರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸಿಂಗಾರಗೊಂಡ ಬೋರಜ್ಜಿಯ ಕರಗಿಗೆ ಮದ್ದಿನ ಸಸ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಾದ ಕಾಡು ಹೀರೇಕಾಯಿ, ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿ, ತಗಟೆ ಸೊಡಗೆ, ಗೊಂಡೆಹೂಗಳ ಮಾಲೆ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಬೋರಜ್ಜಿಯನ್ನು ನಡುಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬೋರಜ್ಜೆ ಗೋಡೆಯ ಬಳಿ ಒಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೋರಜ್ಜಿ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ದಿನವೇ ಹಲಿ ಬರೆದು ತಯಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಲಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಟ್ಟ ನಡುವೆ 'ಇಳ್ಳಿಮರ' (ಅಶ್ವತ್ಥವೃಕ್ಷ) ಹಾಗೂ ಸುತ್ತ ಕಂಬಿ, ಗಿಂಡಿ, ಮಲೆನಾಡ ಜಟ್ಟಿ, ಕಳಸ, ಚಿತ್ರಗಲ್ಲು ಬಿಡು, ಚಿತ್ರಗಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನ ಸುಂದರ ನಕ್ಷೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಅರಶಿನದೆಣ್ಣೆ

ಬೋರಜ್ಜಿಯ ನೀರನ್ನು ಮೀಯುವ ಮೊದಲು ಅರಶಿನದೆಣ್ಣೆಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹಸಿ ಅರಶಿನದ ಐದಾರು ಕೊಂಬುಗಳನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಅರೆಯುವ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ನುಣ್ಣಗೆ ಅರೆದರೆ ಅರಶಿನದ ಲೇಪ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತುಸು ಕೊಬ್ಬರಿಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಅರಶಿನದೆಣ್ಣೆ ಸಿದ್ಧ.

ಬೋರಜ್ಜಿ ಮದ್ದು

ಇದು ದೀಪಾವಳಿಯ ನೀರು ಮೀಯುವ ದಿನ ಅಂಕೋಲೆಯ ನಾಡವರು ಮದ್ದಿನ ಬೇರು, ನಾರುಗಳ, ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ಬೋರಜ್ಜಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯುವ ಮದ್ದು.

ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ತಯಾರಿಕಾ ವಿಧಾನ

ಗೊಬ್ಬರ ಕುಳಿ ಬೀಜ ಅರ್ಧ ಚಮಚೆ, ಕೊವೆ ಬೀಜ ಅರ್ಧ ಚಮಚೆ, ಕಾಳಜೀರಿಗೆ ೧ ಚಮಚೆ, ಜೀರಿಗೆ ೧ ಚಮಚೆ, ಓಮ ೧ ಚಮಚೆ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಳ್ಳಿಯ ಎಳೆಯ ಎಲೆ ೧೦, ಅಬ್ಬಲಿಗೆಯ ಎಳೆಯ ಎಲೆ ೧೦, ಮೆಣಸಿನ ಕಾಳು ೧೦, ಕಂಚಿಮಿಂಚು ಕುಡಿಗಳು ೧೦, ಹಸಿ ಅರಿಶಿನದ ತುಂಡು ಅರ್ಧ ಇಂಚು.

ಮೇಲಿನ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಗಂಧವಾಗಿ ಅರೆದು ತುಸು ನೀರು ಬೆರೆಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ನಾಲ್ಕು ಚಮಚದಿಂದ ಅರ್ಧ ಕಪ್‌ನವರೆಗೆ ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಬೋರಜ್ಜಿ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವುದು: ಈ ಮದ್ದಿಗೆ ಬಳಸುವ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯ ಒಂದು ತಾಲೂಕಿನವರು ಗೊಬ್ಬರ ಕುಳಿ ಬೀಜ, ಕೊವೆಯ ಬೀಜ, ಜೀರಿಗೆ, ಓಮ, ಮೆಣಸಿನ ಕಾಯಿ ಹಾಗೂ ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಅಬ್ಬಲಿಗೆ, ಕಂಚಿ-ಮಿಂಚಿ ಗಿಡದ ಎಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ತಾಲೂಕಿನವರು ಜೀರತ್ತಿ ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ತಾಲೂಕಿನವರು ಬೇವಿನೆಲೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮದ್ದನ್ನು ಮನೆಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಕುಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿದೆ. ರೋಗನಿವಾರಣಾ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ರೋಗ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಕ್ರಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಜನ ಸಾರುತ್ತಾರೆ. ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಹಿ ಚೊಗರು ಸಸ್ಯರಸ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ರಕ್ತಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.

ಹಿಂಡ್ಲಿ (ಸಿಂಡ್ಲಿ) ಕಾಯಿ

ಇದು ಅತಿಯಾದ ಕಹಿ ರುಚಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ದನಕರುಗಳ ಜಂತುನಾಶಕ ಮದ್ದಾಗಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದೊಂದು ಬಹೂಪಯೋಗಿ ಮದ್ದಿನ ವಸ್ತುವಾಗಿರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನ ಇದರ ಮದ್ದಿನ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಇವರು ಇದರ ಈ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮರೆತಿರಬಹುದು.

ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯೇ ಬಲೀಂದ್ರ

ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಕಾಡಿಗೆಯಿಂದ ಮುಖದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದು ವೀಳ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನಿಟ್ಟು ಬಲೀಂದ್ರನೆಂದು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಲೀಂದ್ರನ ಕೋಟೆ

ಇದಕ್ಕೆ 'ಹೂಡೆ' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು ಗೇಣೆತ್ತರದ ಮಣ್ಣಿನ ದಿಬ್ಬವನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಹದಿನೈದು ಇಪ್ಪತ್ತು ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಗಳನ್ನು ತುಸು ಹೂಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂಡ್ಲಿ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರನ ಕೋಟೆಯ ಕಲ್ಲುಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿ ಮೆಟ್ಟುವದು

ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಅಡಿ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಶೇಡಿಯಿಂದ ಎರಡು ಗೆರೆಗಳನ್ನೆಳೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಡಿ ಉದ್ದಗಲದ ಏಳೆಂಟು (ಮನೆ ಮಂದಿಯ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ) ಕಣಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಕಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿ ಗಳನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಜನರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಣದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಒಂದು ಕಾಲನ್ನು ಈ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯ ಮೇಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯೊಡತಿ 'ಬಳುಮಾಡುವ' ವಿಧಿಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿದ್ದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾಲ ಬಳಿಯ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಒಡೆದು ಅದರ ಸಣ್ಣ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ನುಂಗಿ ಉಳಿದದ್ದನ್ನು ಮನೆಯ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹುಲ್ಲಿನ ಸಂದಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಗಳು ಮಳೆಗಾಲ ಬರುವವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಮನೆ ಹೊದಿಕೆಯಾದಾಗ ಮನೆಯ ಹಳೆಯ ಹೊದಿಕೆ (ಕರಿ)ಯೊಂದಿಗೆ ನೆಲಕ್ಕಿಳಿದು ಬೀಜ ಪ್ರಸಾರ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ದೀಪಾವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯ ದೀಪ

ಮದ್ದಿನ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಮುಂಜಾನೆ ಎದ್ದಕೂಡಲೇ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯ ಹಣತೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಸಿದ ದೀಪವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದರೆ ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಾಡ್ಯದ ದಿನ ಗೋವುಗಳಿಗೆ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯ ದೀಪವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಡ್ಲಿಕಾಯಿ ರಹಿತ ದೀಪಾವಳಿ ನಡೆಯಲಾರದು.

ಹಾಲಿ ಮರವೇ ಬಲೀಂದ್ರ

ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಬಲೀಂದ್ರ ಮದ್ದುಗಳ ದೇವರೆಂದೆನಷ್ಟೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನ ಹಾಲಿಮರದ ಪೂಜೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಪಾಲಿ, ಮದ್ದಾಲೆ, ಸಪ್ತವರ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹಾಲಿಮರ ಕರಾವಳಿಯ ಜನರ ಪ್ರೀತಿಯ ಮರ. ಆಟಿ ತಿಂಗಳ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಜನ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನೆನೆಯುವ ಮರವಿದು. ಈ ದಿನ ಇದರಲ್ಲಿ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆಯ ಬಹುಶಕ್ತಿಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಜಾನಪದರ ನಂಬುಗೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಭೂತ, ಡೆವಿಲ್ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದರು. ಅಶ್ವತ್ಥಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವವನು ದೇವರು. ಹಾಲುಮರ ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಡೆವಿಲ್ ಹೇಗಾಯಿತು? ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಿಂಕೋನಾ ಜಾತಿಯ ಮರಗಳಂತೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕರಾವಳಿಯ ಜನರನ್ನು ಮಲೇರಿಯಾ, ಅತಿಸಾರಾದಿಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡಿದ ಧನ್ವಂತರಿ ಈ ಮರ. ಶಿಶುಗಳ ಹಾಲಿನ ಬಣ್ಣದ ಅತಿಸಾರ ರೋಗಕ್ಕೆ ಇದರ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೇದು ತಯಾರಿಸಿದ ತುಸುರಸ ರಾಮಬಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮನೆಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಇದರ ತೊಗಟೆಯ ಕಷಾಯ ರಸ ಸೇವಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ; ಇಂತಹ ಸಂಜೀವಿನಿಯನ್ನು ನೆನೆದು ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು ಕರಾವಳಿಗರು ಇನ್ನೊಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದು ದೀಪಾವಳಿ ಯಲ್ಲಿ ಈ ಮರವನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಪೂಜಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ರೋಗಗಳನ್ನು ಶತ್ರುವೆಂದು, ಪಿಶಾಚವೆಂದು ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಅಥರ್ವವೇದದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ರೋಗಗಳನ್ನು ಅಸುರ, ರಾಕ್ಷಸ ಎಂದು ಕರೆದಿವೆ. ಈ ರೋಗಗಳೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು, ಅಸುರರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಮದ್ದಿನ ಮರಗಳಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಅವರು ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಆ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮರವನ್ನು ಅಂಬಾ, ಅಮ್ಮ, ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಬೂದೆಹಬ್ಬ: ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿಯನ್ನು ''ಬೂದೆ ನೀರು ಮೀಯುವುದು'', ''ಬೂದೆಹಬ್ಬ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಬೂರೆ ಬೂದೆಯಾಗಿದೆಯೆ?) ಕೆಲವರು ಹಬ್ಬದ ಮಾರನೆಯ ದಿನವನ್ನು 'ಹಬ್ಬದ ಬೂದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೂದೆ ನೀರು ಮೀಯುವ ಮುನ್ನಾದಿನ ಬೂದೆ ನೀರಿನ ಪಾತ್ರೆಗೆ ಮುಳ್ಳುಸೌತೆಯ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಭತ್ತದ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಹುರಿ ಹಾಕಿ ತಿರುಪಿ ಬಳ್ಳಿ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾವಿನ ತುಮ್ಮೆ (ಟೊಂಗೆ) ಸಿಕ್ಕಿಸುವುದೂ ಉಂಟು.

ಬೂದೆ ನೀರು ಮೀಯುವ ದಿನ ಮೈಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಮಿಂದು ಸಿಹಿ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ದಿನ ಸಂಜೆ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕೊನಾಳ್ಗಿಯ (ತೆಂಗಿನ ಹೂವಿನ ರಕ್ಷಕ ಕವಚ) ತುದಿಗೆ ಬಿಳಿ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಅದನ್ನು ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ 'ದೊಂದಿ' ತಯಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಾರು ಕೋಲಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಸುತ್ತಿ ದೊಂದಿ ತಯಾರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಉಡುಪಿ-ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಪೂಜಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ನರಿಕಬ್ಬಿನ ಹೂ, ಮಿಠಾಯಿ ಹೂ, ನಾಗರಬಲೆ ಹೂ, ಪಾಲ್ಸಿನ ಹೂ, ಚೆಂಡು ಹೂ, ಕಿಸ್ಕಾರ ಹೂ, ಕೂಳೆ ಬೀಳಿನ ಹೂ, ಗಂಗಮ್ಮನ ಹೂ ಕಾಯಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೂವು ಕಾಯಿಗಳು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಹಾಗೂ ಮದ್ದಿನ ಗುಣವುಳ್ಳ ವನಸ್ಪತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಗಂಡಸರು, ಮಕ್ಕಳು ಪೂಜೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಮುನ್ನ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ಬಲೀಂದ್ರನ ನೈವೇದ್ಯಕ್ಕಾಗಿ 'ಗೊಡ್ಡು ಹಿಟ್ಟು' ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಂದ ಗೊಡ್ಡು ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಚಿಕ್ಕ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಬತ್ತದ ಅವಲಕ್ಕಿ, ಗೊಡ್ಡುಹಿಟ್ಟಿನ ಬುಟ್ಟಿ, ದೊಂದಿ ಮತ್ತು ಹೂವುಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಬುಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಗಂಡಸರು ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಗದ್ದೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪೂಜೆ ಸಂಜೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಗದ್ದೆಯವರು ತಮ್ಮ ಜೊತೆ 'ಮಡಲ ಚೂಡಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಒಯ್ದಿರುತ್ತಾರೆ. ಗದ್ದೆಯ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆ ಆವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ನೂರಾರು ಚೂಡಿಗಳು ಆಕಾಶದ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಂತೆ ಶೋಭಿಸುತ್ತವೆ.

ಗದ್ದೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೆಣೆ ಸುತ್ತಿದ ಕೊನಾಳ್ಗಿಯನ್ನು ನೆಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತಿಸಿದ ಚೂಡಿಯಿಂದ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಡಿ ಬಾಳೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೂವು, ಹಿಟ್ಟು, ಅವಲಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಡ್ಡು ಹಿಟ್ಟನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಬೀರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ ಮುಗಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಪೂಜಾರಿ

ಹೊಲಿ ಕಟ್ರ ಬಲಿ ಕಟ್ರ
ತಮ್ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಬನ್ನಿ
ಕುಸ ಕುಸ್ ಕುಸ್

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಇತರರು ಕೂಃ ಎಂದು ಮೂರು ಸಾರೆ 'ಕೂ' ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಅವನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಮಾರನೆಯ ದಿನ 'ಗೊಬ್ಬರ ಕುದ್ರಿ'ಯ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕರಾವಳಿ ಕೃಷಿಕರ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವು ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವ ಮದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು ಅನ್ನವನ್ನು ನೀಡುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಚರಣೆಯ ಹಬ್ಬ.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಕರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ

ಡಾ. ಮೋಹನ ಕುಂಟಾರ್

ಪ್ರಸಂಗ ಎಂದರೆ ಕಥಾನಕ, ಘಟನೆ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗ ಎಂದರೆ ಕಥಾನಕ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರ ಘಟನೆಯ ತಲೆಬರಹದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಘಟನೆಯ ಪ್ರಸಂಗದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕಲ್ಯಾಣ, ಕಾಳಗ, ವಧೆ, ಮೋಕ್ಷ, ಸ್ವಯಂವರ ಎಂಬ-ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ರತಿ ಕಲ್ಯಾಣ, ರತ್ನಾವತಿ ಕಲ್ಯಾಣ, ಕರ್ಣಾರ್ಜುನ ಕಾಳಗ, ವಾಲಿ-ಸುಗ್ರೀವ ಕಾಳಗ, ಕಂಸವಧೆ, ರಾವಣ ವಧೆ, ನರಕಾಸುರ ಮೋಕ್ಷ, ವಾಲಿ ಮೋಕ್ಷ, ಸೀತಾ ಸ್ವಯಂವರ, ದಮಯಂತಿ ಪುನರ್ ಸ್ವಯಂವರ ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಹೆಸರುಗಳೇ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಘಟನೆ ಮತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿರುತ್ತದೆ. ವಿರುದ್ಧ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವ ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲಕವೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮದ ಕಡೆಗೆ ಮುನ್ನಡೆಯುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಿಯೋ, ಕಾಳಗವಾಗಿಯೋ, ವಧೆಯಾಗಿಯೋ, ಮೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ, ಸ್ವಯಂವರವಾಗಿಯೋ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಘಟನೆಗಳೇ ದೃಶ್ಯರೂಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಗಳಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ರಂಗಕ್ರಿಯೆಯ ಅಭಿನಯಾಂಗಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿ ಒದಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಥಾನಕದ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆರಂಭದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಹುತೇಕ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನೆ ಆಧರಿಸಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಾಂತರ್ಗತವಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತ ಉಪಕತೆಗಳು ಇರುತಿದ್ದುವು. ಪ್ರಸಂಗ ಕವಿಗಳು ಎಲ್ಲರೂ ಪುರಾಣದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಓದಿದವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅವರು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕತೆಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತ

ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಪ್ರಸಂಗ ಕವಿಗಳು ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ, ತೊರವೆ ರಾಮಾಯಣ,

ಚಾಟು ವಿಠ್ಠಲನಾಥನ ಭಾಗವತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಎಂಬುದು ರಂಗಪಠ್ಯ(ರಂಗಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಅಭಿನಯಾಂಗಗಳ ಸಮಗ್ರರೂಪ) ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಸಂಗವು ರಂಗಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಪ್ರಸಂಗವು ಸೃಜನ ಪಠ್ಯವಾಗದೆ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಚೋದನೆ ನೀಡುವ ಕಥಾನಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಕಥಾನಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿಗಳಾಗದೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಪುರಾಣಕೇಂದ್ರಿತ ಕತೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೦೦ರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಯನ ವರೆಗೆ ಪ್ರೌಢ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆ ಬಳಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಮುದ್ದಣನೇನೋ ಪದ್ಯಂ ವಧ್ಯಂ, ಗದ್ಯಂ ಹೃದ್ಯಂ ಎಂದು ಗದ್ಯಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರೌಢಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದ. ಪಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುವಾದ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಬರವಣಿಗೆಯತ್ತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ತುಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಬರಹಗಾರರು ಬರಹಗಳ ಹೊಸ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶೋಧದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯಂತಹ ಬಿಡಿ ರಚನೆಗಳ ಕಾವ್ಯ, ಗದ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಯಂತಹ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಸ್ತು, ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿನೂತನ ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಲೆಳಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ, ಪ್ರಕಾರ, ವಸ್ತು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದವು. ಆದರೆ ಇದ್ಯಾವುದರ ಪರಿವೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಕವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಯಾವ ವಾದ ವಿವಾದಗಳಿಗೋ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಗೋ ಸ್ಪಂದಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಾವು ಲ್ಯವಾಗಿರಿಸಿದ ಪುರಾಣದ ಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಪುರಾಣದ ಅವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರುಗಳ, ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪ್ರೀತಿ, ಪ್ರಣಯ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರೇಮ, ದೇಶಪ್ರೇಮವೇ ಮೊದಲಾದ ಆಶಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಾಸ್ತವತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ವೈಭವದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದುವು. ಅಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಭಾಷೆಯೂ ನಡುಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಯ ರೂಪವೇ. ಸಾಂಗತ್ಯ, ಕಂದ ಮೊದಲಾದ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ನಡುಗನ್ನಡದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿತು. ಆದರೆ ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತರ ಉದ್ದೇಶ ನಡುಗನ್ನಡದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದೇ ಅದು ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಲ್ಯವಾಗಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದು ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದೃಶ್ಯಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವೇ ಹೊರತು ಅವೆಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಎಂಬ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದು ರಂಗಭೂಮಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಕಾವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮ. ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಿಂತ ಪುರಾಣದ ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗ ಕವಿ ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಳಜಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ರೂಪುಗೊಂಡುದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಅವಾಸ್ತವಲೋಕದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ. ಅದು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ. ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗ ನಿರ್ಮಿತಿಯೆಡೆಗೆ ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಯ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಹೃದಯ ತಟ್ಟುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆ, ಲಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಂಗ

ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಕವಿಗಳ ಕಾಳಜಿ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾ ಮಾಧ್ಯಮ ತನ್ನ ಅಭಿನಯಾಂಗಗಳನ್ನು ವಿಕಸಿಸಲು ಪೂರಕವಾದ ಆಶಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಲಕ್ಷ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಪೂರಕವಾದವು. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸಂಗ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಲೇಖಕರಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪೋಷಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಂಪನಿ ನಾಟಕಗಳು, ತತ್ವಪದಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜನರ ನಡುವೆ ಜೀವಂತವಾಗುಳಿದಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯನೂತನವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿವೆ. ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿವೆ. ಮುದ್ದಣನಂತಹ ಕವಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಕವಿಪಟ್ಟ ಲಭಿಸಿರುವುದು ಶ್ರೀ ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧ ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಕೃತಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಎಂದರೆ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಸಂಗ. ಅದೂ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರಸಂಗ. ಅಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರು ಬರೆದುದು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಗಾಗಿ. ಅವರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತಗಳ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪೂರಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊರತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಂಗ ಕರ್ತರ ರಚನೆಗಳು ಏನಿದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾವಿದರ ಮೂಲಕ. ಹಾಗೆ ತಲುಪುವಾಗ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತ ಗೌಣವಾಗಿ ಕಲಾವಿದರ ಅಭಿನಯ, ಕುಣಿತ, ಮಾತುಗಾರಿಕೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಲಾವಿದರ ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ರಂಗಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕವಿಗಳು ಪುರಾಣಾಂತರ್ಗತ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಶೃಂಗಾರರಸ, ವೀರರಸ, ಕರುಣರಸಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದ ನೀಡುವ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಆಯ್ದು ಪ್ರಸಂಗ ರಚಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಸಂಗದ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ಕಥಾನಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಶೂರ್ಪನಖಾ ಪ್ರಕರಣ, ತಾಟಕಿ ಸಂಹಾರ, ಕುಶ–ಲವರು, ಸುಭದ್ರಾರ್ಜುನ, ರಾವಣ ದಿಗ್ವಿಜಯ, ಭೀಷ್ಮ ವಿಜಯ, ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಹೀಗೆ ಪುರಾಣದ ಸಂಘರ್ಷದ ಘಟನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿಸಿದರು. ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆಯ ಪುರಾಣದಿಂದಲೇ ಹುಡುಕಿ ಪ್ರಸಂಗ ರಚಿಸಿದರು. ಮಾಯಾ ಶೂರ್ಪನಖಿ, ಮಾಯಾ ಅಜಮುಖಿ, ಕುಂಭಕರ್ಣ ವಧೆ, ದುಶ್ಶಾಸನ ವಧೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದರಂತೆ ರಚನೆಗೊಂಡವು. ಹೊಸ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಪುರಾಣದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನ ಕಾಳಗ, ರಾಮಾಂಜನೇಯ ಯುದ್ಧ ವಿದ್ಯುನ್ಮತೀ ಕಲ್ಯಾಣ, ವೀರರಾಣಿ ಅಪ್ರಮೇಯಿ, ಶಶಿಪ್ರಭಾ ಪರಿಣಯ ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರು ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಬರೆದರು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಆವರಣವನ್ನು ಕೆಡದಂತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡರು.

ಪುರಾಣದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಬೇಸತ್ತ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮನಸ್ಸು ಹೊಸದನ್ನು ಕಾತರದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಇತಿಹಾಸ, ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ. ಕೋಟಿ ಚನ್ನಯ್ಯ ದಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಹೊಸ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ತುಳು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಂಡವು. ಕೋಟಿ ಚನ್ನಯ್ಯದಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದರೂ ಪ್ರದರ್ಶನದ ವೇಳೆ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದವು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಯಕ್ಷಗಾನ ತುಳು ಭಾಷೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಕರಾವಳಿ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ತುಳು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ದೊರೆತ ಅಮಿತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವು ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸಂಗ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ತುಳು ಜಾನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಸೊರ್ಕುದ ಸಿರಿಗಂಡೆ, ತುಳುನಾಡ ಸಿರಿ, ದೇವಪೂಂಜ ಪ್ರತಾಪ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಥಾನಕದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ವೇಳೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರು ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೇಳಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಅಲ್ಲಿನ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರ

ಮೂಲಕ ಯಶಸ್ವಿ ಪ್ರದರ್ಶನಾವಕಾಶವುಳ್ಳ ಪ್ರಸಂಗ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದರಿದ್ದರೆ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ, ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಧಾರಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಪ್ರಸಂಗ ರಚನೆ, ಹಾಸ್ಯ ಕಲಾವಿದರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದರೆ ಹಾಸ್ಯ ಪಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ರಚನೆ. ಪಟ್ಟದ ಪದ್ಮಲೆ, ಕಾಡಮಲ್ಲಿಗೆ, ಬಾಲೆನಾಗಮ್ಮ, ಗೆಜ್ಜೆದಪೂಜೆ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮೇಳದಿಂದ ಮೇಳಕ್ಕೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡವು. ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು.

ಇದುವೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನವು ನಾಟಕೀಯದ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಿನಿಮೀಯವಾಯಿತು. ಪ್ರಸಂಗದ ದೃಶ್ಯಾವಳಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಯಿತು. ವೀರ, ಕರುಣ, ಹಾಸ್ಯ, ಶೃಂಗಾರ ರಸಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ವಾದವಿವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುಖ್ಯ ಕಥಾನಾಯಕ, ಕಥಾನಾಯಕಿ, ಖಳನಾಯಕ, ಸಜ್ಜನರು, ಕುಹಕಿಗಳು ಇಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ನಡೆದವು. ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದತ್ತ ಸೆಳೆಯುವಂತಾದುವು. ಪ್ರಸಂಗಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪುರಾಣದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೋ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಶಿವನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವಂತೆಯೋ ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಾಮಂತ ರಾಜನೊಬ್ಬನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವಂತೆಯೋ ಪ್ರಸಂಗಾರಂಭದ ಒಡ್ಡೋಲಗದ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷ ಪ್ರಪಂಚದೆಡೆಗೆ ಒಯ್ಯುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾದವು.

ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಕನ್ನಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳೂ ಕೂಡ ರಾಮಾಯಣ, ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸದೆ ಅನ್ಯ ಪುರಾಣ ಮೂಲಗಳೆಡೆಗೆ ಗಮನ ನೆಟ್ಟಿದ್ದವು. ಯಶೋಮತಿ ಏಕಾವಳಿ, ತಪತಿ ಸಂವರಣದಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಟೀಲು ಮೊದಲಾದ ಹರಕೆ ಮೇಳಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮೇಳಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಾಟಕೀಯದ ಕಡೆಗೊ, ಸೀನು ಸೀನರಿಗಳ ದೃಶ್ಯಾವಳಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದೆಡೆಗೊ ಅಷ್ಟಾಗಿ ವಾಲದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸಿನಿಮೀಯ ಮಾದರಿಯ ಕತೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವಾರು ಜನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಕ್ತಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶ ಇಂತಹ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿತ್ತು. ಆಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳು ಮೂಲಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇವಾಲಯದ ಬಗೆಗೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ಆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳು ವಂತಾಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟೀಲು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆ ಬಳಿಕ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ, ಕೊಲ್ಲೂರು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆಗಳು ಜನ್ಮ ತಳೆದವು. ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದ ಮೇಳಗಳು ಹೊಸಬಗೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವು. ತರುವಾಯದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಸ್ಥಳ ಮಹಾತ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸಾರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮೇಳ ಇದ್ದರಂತೂ ಆ ಸ್ಥಳದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆಯ ರಚನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ರಚನೆಯಾದವು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಧೂರು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ, ಬಪ್ಪನಾಡು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ, ಕುಂಟಾರು ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ, ಹಿರಿಯಡ್ಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳೇ ತಮ್ಮ ಮೇಳಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಾರ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಪ್ರಸಂಗ ಬರೆಸಿದವು ಎಂಬುದು ಸರಿಯೇ.

ಮೇಳಗಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ತೆರನ ಪ್ರಚಾರ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು. ತಿರುಪತಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ, ಸೌತಡ್ಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ದೇವಾಲಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸುಪ್ರಭಾತಗಳು ಆಯಾ ದೇವಾಲಯಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ದೇವಾಲಯಗಳ ಸ್ಥಳ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದವು. ಯಕ್ಷಗಾನವು ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದಾಗಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು

ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮುಮ್ಮೇಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವಾಲಯಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಸಾರಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅಂದರೆ ಇದು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಬಾಹ್ಯ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಯೂ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಅವು ಕೇವಲ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದುದೇ ಹೊರತು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲಾಗಲಿ ಹೊಸ ಸಂಚಲನವನ್ನೇನೂ ಮೂಡಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತಂದರೂ ಅದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗದೆ ರಂಗಸ್ಥಳದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡುಗನ್ನಡದ ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಬಳಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಮುನ್ನಡೆದಿತ್ತು. ಪ್ರಸಂಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೋ ಅನ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದ ನೇರವಾಗಿ ಓದುಗರನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಹಂಗಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುವು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರೂ.

ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶೈಥಿಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬಗೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾನಕಗಳ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ತೊರೆದ ಮಗುವಿನ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮಹಾಶೂರ ಭೌಮಾಸುರ, ನೇತ್ರದಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವ ಕಾಯಕಲ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪುರಾಣ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡವು. ಸಹಸ್ರಕವಚ ಮೋಕ್ಷ (ಸಮಗ್ರ ಕರ್ಣ), ಮಹಾಕಲಿ ಮಗಧೇಂದ್ರ (ಸಮಗ್ರ ಮಾಗಧ) ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕಡುಗಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ, ಮನುಷ್ಯನ ಅಮಿತದಾಹವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ರಾಜಾ ಯಯಾತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೇಳಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೇಳಗಳೇ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸ ತೊಡಗಿದವು. ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲಾವಿದರ ಮೂಲಕವೇ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಾಗಿ ಉಳಿದವು. ಮೇಳಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗ ರಚಿಸಿ ನಿಗದಿತ ಅವಧಿಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಇವು ಆ ಕಲಾವಿದರ ಹೊರತಾಗಿ ಇತರರ ಮೂಲಕ ಜೀವ ತುಂಬಲು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳಾಗಿ ತೋರಿದವು.

ಹೀಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಅವು ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸಾರುವೆಡೆಗೆ ಲ್ಯವಹಿಸಿದಾಗ ದೇವಾಲಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಮತ್ತೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಆಶಯಗಳ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮನಮಾಡಿದಾಗ ಕಲಾವಿದ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು.

ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಆಕರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಪ್ರಸಂಗ ಆಕರಗಳ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಜೀವಾಳಗಳಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಪರಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನ, ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತಾದಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯಗಳೆಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದುದು ಒಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಾತ್ಮೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾನಕಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಸ್ಥಳ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ

ರೂಪುಗೊಂಡುವು. ನಂತರ ಕಲಾವಿದರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ರೂಪು ಪಡೆಯತೊಡಗಿದವು. ಈ ಮೂರೂ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ತನ್ನ ಕಲಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಾವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗ ಏರ್ಪಡುವ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಸಂಗ, ದೇವಸ್ಥಾನ, ಕಲಾವಿದರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ಕಲಾ ಪೋಷಕರ, ಉದ್ಯಮಿಗಳ ಹರಕೆ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೋ, ತಮ್ಮ ಮರ್ಜಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣಕ್ಕೊ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಭೋರ್ಗರೆತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸಂಗಕರ್ತರ, ಮೇಳಗಳ, ಕಲಾವಿದರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಪರ ಕಲಾವಿದರ ಕೊರತೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಿಕಾಕೇಂದ್ರಗಳು ಇಂದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ. ರಾತ್ರಿ ಪೂರ್ತಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಿಕೆಗಳು ಶಾಲೆ, ಕಾಲೇಜುಗಳ ವೇದಿಕೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಕಾಲಮಿತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಮೇಳಗಳು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಅರಸುತ್ತ ಹೊರಟಿವೆ. ವೃತ್ತಿಪರರಾಗಿ ಕಲೆಗಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಜೀವ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಜೀವ ತುಂಬುವವರು ಎಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಪ್ರದರ್ಶನಾವಕಾಶ ಪಡೆಯುವುದೇ ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಹಿರಿಮೆ ಎಂದು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವವರು ದೇಶ, ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರದರ್ಶನಾವಕಾಶಗಳಿಗಾಗಿ ಹವ್ಯಾಸಿ ಕಲಾವಿದರ ತಯಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ಸವ, ಮೆರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಜಾಹೀರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸುವುದೇ ಯಕ್ಷಗಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಎಳೆಯ ತಲೆಮಾರು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿಯಿಂದ ಬೆಳಗಿನತನಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಕಲಾಪ್ರಕಾರ ಎಂಬ ಸೀಮಿತ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಂತಹ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಯಕ್ಷಗಾನ ತಮತಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳು. ಇವೆಲ್ಲ ಕರಾವಳಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಏರಿಳಿತಗಳ ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಯಕ್ಷಗಾನ ವೈಭವದ ದಿನಗಳು ಹಿಂದಿನಂತಲ್ಲವಾದರೂ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ತೆರನಲ್ಲಿ ವೈಭವೋಪೇತವಾಗಿ ಶೋಭಿಸಬಹುದು (ಇಲ್ಲಿ ವೈಭವ ಎಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು).

ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಜೀವವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ನೋಡಿದ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋಡುವತ್ತ ಮನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗಿಂತ ಹಳೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಶಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಈಗ ಅರಿತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕಾಳಗ, ಕಲ್ಯಾಣ, ಮೋಕ್ಷಗಳ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಹಳೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ವಯುತವಾಗಿ ಜೀವ ಪಡೆಯತೊಡಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಂಗದ ಕಥಾನಕವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಕತೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ವಭಾವ, ವರ್ತನೆಗಳೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಸುಪರಿಚಿತ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಕಲಾವಿದರು ಕೊಡಬಹುದಾದ ಅಭಿನಯ, ಕುಣಿತ, ಮಾತುಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ನಿತ್ಯನೂತನವಾಗಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ನಿರಂತರ ಸೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತಗಳ ಮಾಧುರ್ಯವನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅನಂತವಾದುದು. ಅದು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಯೋಗ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಪರಂಪರಾಗತ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಡೆ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ.

ಹೆಜ್ಜೆ
ಐದು

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ

ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಾನವ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ : ಸಮಾಜಗಳಿವೆ. ಎಷ್ಟು ಸಮಾಜಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾನವ ಗುಂಪಿನ ಬದುಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಸಮೂಹದಿಂದ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಭವದ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ತೆರನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಕನಿಷ್ಠವಾದುದು, ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಜೀವನವಿಧಾನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು.

ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಡೀ ಮನಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೊಂದು ಗುಂಪಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಂತೆ ಅನೇಕವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಕಾಲಾನುಸಾರವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ಜೀವನದಿ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಜನತೆಯ ಜೀವನಕ್ರಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಜನತೆಯ ಬದುಕು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ಮೂರ್ತವಾದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು. ವಿಶೇಷಗಳಾದ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳು, ಮನೆ ಮಠ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಆ ಜನತೆಯ ರೂಪ ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆಯಾ ಜನತೆಯ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಆಯಾ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದರ ಸಮಸ್ತವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರೆ ಅದು ಆ ಸಮೂಹದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ಆಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ

ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಜದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿ. ಆದರೆ ಆ ಅನನ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಆ ಗೊತ್ತಾದ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಯಾವುದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ದಕ್ಕಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲ ಗುಂಪುಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Identityಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ವಿಭಿನ್ನತೆ, ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಏಕರೂಪತೆ, ಸಮಾನತೆ ಈ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗುಂಪಿನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ, ಆದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ, ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಆಯಾ ಗುಂಪಿಗೆ ಅನನ್ಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ Identityಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಯುಕ್ತ.

ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಕಾಣಬಂದರೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ.

ಒಂದು ಜನತೆಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಘಟ್ಟಗಳೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯ ಭೌಗೋಳಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮಸ್ತ ಮಾನವಕುಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಂಪಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾನವ ಗುಂಪೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಭಾಷಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅನನ್ಯತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾನವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಾನವ ಭಾಷೆಗಳ ಪೈಕಿ ಒಂದೊಂದು ವಿಭಿನ್ನ : ಅನನ್ಯವಾದವು. ಸಮಾಜವೊಂದರ ಭಾಷೆ ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅವಯವ ಅಷ್ಟೇ. ಒಂದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳು ತುಸು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗೋಪಾಂಗಗಳು ಇದೇ ತೆರನ ಅರೆಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜ ಭಿನ್ನಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು.[೨]

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮೂಹವೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂದೂ ಅನ್ಯರವು ತಮ್ಮಷ್ಟು ಉನ್ನತವಾದವಲ್ಲವೆಂದೂ ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಶಾಲ ಮನಸ್ಕರು ಎಂದು ಎಷ್ಟೇ ಬಣ್ಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಊಟೋಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ಸಾರ ಭಾವನೆ ಹೊಂದಿ ತಮ್ಮದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ (Etþocentricism) ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೆರೆಯಬಹುದು. ಈ ಭಾವನೆ ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಗುಂಪಿನ ನಡುವೆಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮದೇ ಬದುಕಿನ ಇತರ ಅವಯವಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಅನುಭೂತಿ ಶಕ್ತಿಯ ವೈಫಲ್ಯ (Failure of empathy) ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ವೈಫಲ್ಯ(failure of identity)–ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಉನ್ನತ ದೋಷ' (classical error): ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಏಕಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು–ಆ ಮೂಲಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಹವಣಿಸುವುದು. ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಒಂದು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಒದಗಿಸುವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ವೈಫಲ್ಯ : ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಜೀವನವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮನಸೋಲುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.[೩]

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವರ್ತನೆಗಳೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಅವಲಂಬಿತ ಮೌಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ.[೪] ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ನೈತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವವೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ. ನಾವೆಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರದಾರರು ಎಂದುಕೊಂಡರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬೇರೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಬಳಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ದೇಶಭಕ್ತನಿಗೆ ತನ್ನ ದೇಶದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯೂ ಅದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವೂ ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಬಳಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಉಡುಪಿನ ಮಾದರಿಗಳು, ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಎಲ್ಲ ನಾಗರಿಕ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಾಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ನೈಜ ಸ್ಥಿತಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.[೫]

ಕಳೆದ ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಭೂವಲಯದ ವಿಕಾಸದಿಂದ ಆಫ್ರಿಕಾ ಹಾಗೂ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಹೊಸರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಉದಯವಾಗಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಎಲ್ಲೆಯ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಹೊಸ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳ ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ ದೊಂದಿಗೆ ಜನರ ವ್ಯಾಪಕ ವಲಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಪರಂಪರಾಗತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವನತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯೂರೋಪ್ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ಸ್ವಸಮುದಾಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಗರೀಕರಣ ಕೇವಲ ನಗರಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ಕೃಷಿಯಂತಹ ಉದ್ಯಮದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ.

ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಧೋರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಗುಂಪು ನಡವಳಿಕೆಯ ಹೂರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆ, ಗುಂಪಿನ ನಿಜವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವುದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಲ್ಲ , ಆದರೆ ಅದು ಜನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿ, ಬಳಸುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಅಲೋಚಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭೌತಾತೀತವಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸದೆ ನಿಗದಿತ ಮಾನಗಳಿಗೆ, ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಮಾನವ ನಡತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಹಾಗೂ ಜನತೆ ಯುಕ್ತ ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅನನ್ಯತೆ ದ್ವಿತೀಯ ಸ್ತರದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ : ಅದು ಒಟ್ಟು ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ಜನತೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ, ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಆಭರಣ, ಶಿಲ್ಪ, ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದವಕ್ಕೆ ಆ ಪರಂಪರೆ ಸಂಬಂಧಿ ಸಬಹುದು. ಇವು ಬಾವುಟಗಳ ಬಣ್ಣ ಹೆಸರುಗಳ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಿಸಬಾರದು ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದು ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತಾ ಗುಂಪು ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು. ಅದು ಅದರ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟು ಗೂಡಿಸುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಭವೀಕರಣ, ವಿನೋದ ಮತ್ತು ಆಟಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿವೆ.

೨೦ರ ದಶಕದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಪಾಧಿ ಇದ್ದುದು ನಿಜ. ಹಲವು ರಾಷ್ಟ್ರ, ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕಾನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ರಾಜಕೀಯ ತಜ್ಞರಾದಿಯಾಗಿ ಇತರ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಯಾರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹಿಂದಿನ ನಾರ್ಡಿಕ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಒಂದೆಡೆ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ಆಸಕ್ತರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದಡೆ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತ್ವದ ಕಾಳಜಿ ಕಾಣಿಸಲಾರಂಭವಾದುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ತೊಡಕೆಂದರೆ ಗುಂಪಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿರುವುದು. ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈಧಾನೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅನುಭವಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನನ್ಯತಾ ಪ್ರದರ್ಶನ ವ್ಯೂಹಗಳನ್ನು ನಾವು ದಾಟಿಹೋಗಲು ಆಗದಿದ್ದರೂ ಅವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಗುಂಪು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯೂಹಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾದದ್ದು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾವಾವೇಶ, ಅರಿವು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ-ಈ ಎಲ್ಲ ಮೂರೂ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತಾ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಂಚಿ ಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡುವಂಥ ಭಾವನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉಪಾಧಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮಾಪನಗಳಿಂದ ಅಳೆದದ್ದಾದರೆ ಗುಂಪಿನ ಸಮರೂಪತೆ ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಅಷ್ಟೇ. ಇದೇ ಮಾನದಲ್ಲಿ ನೈರಂತರ್ಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗುಂಪಿನ ಅಗತ್ಯ ಎಂದೂ ಮರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಹೊಸಸದಸ್ಯರನ್ನು ಕೂಡಿ ಹಾಕುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದೀಯ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದರೆ ಗುಂಪು ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಕತೆಗಳು, ಸ್ವಸಮುದಾಯಿಕತ್ವ ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಂಪು ವಿಷಯಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಗುಂಪುಗಳೊಡನೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾಯಿಸುವುದೆಂದರೆ ವಿನೋದ ಮತ್ತು ಹೇಳಿಕೆಗಳಂಥ ಅಸಂಖ್ಯ ವಾಹಕಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಸಂಹವನಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಅನನ್ಯತಾ ಸಂಶೋಧನೆ ಗುಂಪನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವ ಅನನ್ಯತಾ ಶೋಧದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪು ಅನುಭವಗಳು ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಗ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂತಿಮ ಫಲವೆಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ.

ಉಲ್ಲಾ ಬ್ರುಕ್ ಅವರು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದೀಕರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಗೆಲ್ಲಂಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಸ ಒದಗಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತಾ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನನ್ಯತೆಯ ವಿಕಾಸದ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಲನ್ ಡಂಡಸ್ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದೇ ನೆಲದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಜನರ ಗುಂಪಿನೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅನನ್ಯತಾ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರುಕ್ ಅವರದು. ಅದನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದಾದರೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ ಸ್ವಸಮುದಾಯಕತೆ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನನ್ಯತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದರೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವುದು. ಜನರ ದೊಡ್ಡ ಹಾಗೂ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪು ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಅಂಗೀಕಾರ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂಗೀಕಾರ ಅಥವಾ ಆ ಬಗೆಯ ಅಂಶಗಳೊಡನೆ ಬೆಸೆದಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವ ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಪಂಗಡಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಗೀಕಾರ ಸರಣಿಯೊಡನೆ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ, ವಯಸ್ಸು, ವೃತ್ತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸುಭದ್ರ ಸಮಾಜದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಅತಿ ಸಮೀಪದ ಪರಿಸರ ಅನನ್ಯತಾ ಅನುಭವವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರದ್ಧೆ ತೋರಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುತುಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ : ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಪರಿಸರಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸರ ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇತರ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ವೈದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಉಂಟೆ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬೇರೆ ಏನು ಗುಣಗಳು ಇರಬೇಕು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸಮುದಾಯ, ಪಟ್ಟಣ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳವೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕೂಡ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

Identitatis ಎಂಬ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪ್ರಯೋಗ idem ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಅದೇ (thesame)ಎಂದು Identity ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವೀಡಿಷ್ ಅಕಾಡೆಮಿ (೧೯೩೩) ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ:

೧. ಇಬ್ಬರು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನರು, ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು : ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಇರುವುದು : ಎರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭೇದವಾಗಿರುವುದು . ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲಾ ಬ್ರುಕ್ ಅವರು ಸಾಮ್ಯ (Similarity) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ 'ಅದೇ' ಆಗಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ನೈರಂತರ್ಯ(Continuity) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

೩. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಾನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ

ಕೊಳ್ಳುವುದು. ಒಬ್ಬನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಇದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತ ಬಗೆ (Legitimising aspect) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾಮ್ಯಸ್ತರ. ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಮೂಲಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಮಂಜಸ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. .ಯಾವ ಇಬ್ಬರೂ ಅಭೇದವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ ಅನನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಯವುದೇ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ . ಆದರೆ ಈ ಸಾಮಸ್ತರ ತನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಗುಣದಿಂದಾಗಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಕ. ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನನ್ಯತೆ ನನ್ನನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ವೈದೃಶ್ಯನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಸ್ತಿತಿ,

ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ವವೂ ಒಂದು ವಿರೋಧ ಸಂಗತಿಯ ನ್ನಾಧರಿಸಿದೆ. ಒಬ್ಬನು ಎಳೆಯನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಹಳಬನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಇರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳಾಗುಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಅರ್ಥ ಬಂದಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಒಬ್ಬನು ಯಾವ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂಬ ವಿಷಯ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಪುರುಷನಿಗೆ ವೈದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿರೋಧ ತುಂಬಾ ನೇರ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟ

ಈ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಬಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗತ. ಆದರೆ ಅದು ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವಾಗಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಗುಂಪು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪಂಗಡವೂಂದು ಪರಸ್ಪರ ತಮ್ಮ ತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮನ್ನೇ ಬೇರೆ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾವು ಬಯಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಂಶಾನುಗತ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ.

ಸಣ್ಣವಲಯದ ಜನರಿಂದ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅನುಭವಗಳು. ನಾವು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲ, ಆದರೆ ವಿದೇಶ ಪ್ರವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಾವು ಭಾರತೀಯರೆನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರಲಾಗುವ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಗುಂಪು ಅಂಗೀಕಾರ ವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ವಿಭಿನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಅಥಾವಾ ಸಣ್ಣ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಿಜಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಯೌವನಾವಸ್ಥೆಯ ತಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜು ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಅವರು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಹೆಸರು. ವಿಳಾಸ. ಪ್ರಾಂತ್ಯ ದೇಶ ಅಷ್ಟನ್ನೇ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ರೂಢಿ.

ಅನನ್ಯತೆಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನೈರಂತರ್ಯದ ಭಾವನೆಗೆ ಕೇಂದ್ರ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ. ನಾನು ನಾನೇ ಎಂದು ನನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ನನ್ನ ಅವಯವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳು ನನಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದಾಗ, ನಾನು ನಿನ್ನೆ ಇದ್ದಂತೆ, ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಇದ್ದಂತೆ, ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅದೇ ನಾನು ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ನನಗೆ ನಾನೇ ಹೊಂದಿದಾಗ ನೈರಂತರ್ಯದ ಭಾವನೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು : ನಾನು ಒಂದು ಹಳೆಯ ಬೈಸಿಕಲ್ಲನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ, ಅದು ತುಂಬಾ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅದರ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರಬಹುದು. ಹೊಸ ಟೈರ್‌ಗಳು ಹೊಸ ಚೈನು, ಹೊಸ ಹ್ಯಾಂಡಲ್ ಬಾರುಗಳು ಮುಂತಾದವು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಕೊನೆಗೆ ನಾನು ನನ್ನ ಸೈಕಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗಕ್ಕೂ ಹೊಸ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅದು ನನ್ನ ಹಳೆಯ ಬೈಸಿಕಲ್ಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ನನ್ನ ನೈರಂತರ್ಯ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಂಪೊಂದು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರು ಬದಲಾದರೂ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದಕೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತದೆ. ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರು ಬದಲಾದರೂ ಸ್ಥಿರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರೆ ಆ ಗುಂಪಿಗೆ ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೂಲಮಾನಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮೂಲಭೂತವಾದದು. ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಅದಲು ಬದಲಾದರೂ ಗುಂಪೊಂದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಗತ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ನದಿಯೊಂದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ನೀರನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಉಣಿಸುವೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸದಸ್ಯರ ಹೊಳೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಗುಂಪು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಹೊಂದಿದ ಅನುಭವ ಎಂದೋ ಗುಂಪಿನ ಗುಣಗಳೆಂದೋ

ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ಗುಣಗಳು ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರ ಸಮಗ್ರತೆ ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯ ಹಾಗೂ ನೈರಂತರ್ಯ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

ಕೊನೆಯದು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಬಗೆ

ಪ್ರತಿನಿತ್ಯವೂ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗುರುತಿನ ಚೀಟಿಯ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕಾನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವುದುಂಟು. ಇತರರೊಡನೆ ನಾವು ಹೊಂದುವ ಸಂಪರ್ಕ ಅಥವಾ ಸಂವಹನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಸನ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ, ಮೂರು ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ: ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳವುದು, ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಧಾರಣ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಪನ್ನೆಗಳು ಪರಿಚಲನೆಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂಪರ್ಕದ ಕೊರತೆ ಹಾಗೂ ಮಾತಾಡಲು ಇಚ್ಛೆಯಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವಿಕೆ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದರೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ನಾವು ನಮ್ಮದೇಯಾದ ಅಥವಾ ಇತರರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಜನರ ನಡುವಿನ ಸಂವಾದವನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಖಂಡ ಗುಂಪಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಗುಂಪೊಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ತೆರನ ಗುಣಗಳು ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು – ಅವುಗಳು ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನಾನು ಯಾರು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕೇವಲ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ವಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ, ಗ್ರಹಿಸಲು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆಂತರಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟ

ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕ ಪ್ರಕಾರತೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಜನ ಎಲ್ಲೆಡೆ ತುಂಬ ಸಭ್ಯರಾಗಿರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ. ಇದು ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಗುಣ. ಈ ಏಕ ಮಾದರಿಗಳು ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾದರೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನ ಏಕಮಾದರಿಯ ಗುಂಪಿನವರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗುಂಪು ಅನನ್ಯತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಜನ ಅತ್ಯಲ್ಪ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ,

ಬಹು ಜನಾಂಗಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಬಗೆಗಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಗುಂಪುಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ನೆಲೆಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಇದನ್ನು ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿಕತೆ (Etþicity)ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಅಂಗೀಕಾರ ತೀವ್ರ ವಲಸೆಯಿಂದ ವಾಸ್ತವೀಕರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಬಹು ಜನಾಂಗಿಕ ಸಮಾಜ ಸೃಷ್ಟಿ ಗೊಂಡು ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ತೊಡಕುಗಳಿಗೂ ಅದು ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಗರೀಕರಣ ಈ ತೀವ್ರವಲಸೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ. ಸಣ್ಣ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ದೊಡ್ಡ ನಗರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ವ್ಯಾಪಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನುಸುಳುತ್ತಿವೆ : ತಳಬುಡವಿಲ್ಲದ ಭಾವನೆಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಳಿದುಬರುತ್ತಿವೆ.

ಗುಂಪು ಅಂಗೀಕಾರದ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ವಸಮುದಾಯಗಳ ಗುಂಪುಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆ ಮುಂದೆ 'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ' ನಿರ್ವಚನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಕಳೆದ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಈ ಶಬ್ದ ೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು.

ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ 'ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಅನೇಕಾನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೇ ನಿವಾಸಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯವೇ

'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿವಾಸಿಗಳು ಪರಸ್ಪರರೊಂದಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ, 'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ' ವನ್ನೇ ಭಾಗಶಃ ಸೂಚಿಸುವ ಕಡಿಮೆ ನಾಜೂಕಿನ ಶಬ್ದ ವೆಂದರೆ 'ಸ್ಥಳೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರ' (local area). ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಶಬ್ದವದು. ಭೌತಿಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವ ಮನುಕುಲ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸ್ಥಳೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾದ ಭೌತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಿದ್ವತ್ತು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಎರಡೂ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಉಲ್ಲಾಬ್ರುಕ್ ಪ್ರಕಾರ, ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಹ: ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ಹೊರಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಮುದಾಯವಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯ, ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ , ಎರಡು ಪಂಗಡ ಜನರಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ: ೧. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ೨. ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣತರು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸರದಾರರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ನೈರಂತರ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದರು. ಅವರು ಸಾಕಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರದಿದ್ದುದರಿಂದ ಹಳೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಪುನರುತ್ಥಾನಗೊಳಿಸಲು ಒತ್ತಡ ಹೇರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜಾಗ್ರತಿಗಷ್ಟೇ ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಇನ್ನು 'ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಮುದಾಯ' ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ' ಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ಹೊರಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದುವ ಎಲ್ಲವೂ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಏನೂ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧವಿರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲಾಬ್ರುಕ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಹಲವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆರೆತ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕು ನಡೆಸದ ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯದವರು ಇದೇ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಅವರ ಅತಿ ಸಮೀಪದ ಪರಿಸರ ಏಕರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ಥಳೀಯ ನಿವಾಸಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಸಹಜವಾದದು. ಅವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಹೆಸರುಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವರ ಮಾತುಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆ ಇದ್ದರೂ ಈ ಯಾವುದೂ ಜನರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈತಾಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮೈಸೂರಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದವರು ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳ ಶ್ರೇಯಾಭಿಲಾಷೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ರಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮಕ್ಕಳ ಅಭಿಲಾಷೆಗಳು ಕೂಡು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯ ಮತ್ತು ಯೌವನವನ್ನು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲೇ ಕಳೆದವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ಥಳವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ದಿನಗಳಿಂದ ನೈರಂತರ್ಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನುಭವ ವೃದ್ದಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರ ಬದಲಾದರೂ ಮೊದಲಿನ ಪರಿಸರದ ಸ್ಮರಣೆಗಳೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರ ಮುದ್ರೆಯೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಹೇಗೆ ಜನರ ನಡುವಿನ ಪಾರಸ್ಪರ್ಯತೆ ಕ್ಷೀಣಿಸಿದೆಯೊ ಹಾಗೆಯೇ ಜನ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳ ನಡುವಿನ ಪಾರಸ್ಪರ್ಯತೆ ಕೂಡ ಕುಗ್ಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರು, ಇಂದಿಗೂ, ಮುಂಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿ ಇದ್ದ ಚಿತ್ರ, ತಾವು ಶಾಲೆಗೆ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲುದಾರಿ, ರಸ್ತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನವರ ನೆನಪು ಉಳಿದಿರುವುದೇ ಅಂಥಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಶಾಲಾ ಬಸ್ಸುಗಳು ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿಯ ತಿರುವುಗಳು, ದಿಬ್ಬಗಳು, ಗುಡಿಗುಡಾರಗಳು, ಹೊಲ ಮನೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಕೇವಲ ಬಸ್ಸಿನ ಕಿಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ೬೦-೭೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ಅಷ್ಟೇ ವಯಸ್ಸಾಗಿರುವವರಿಗೆ-ತಮ್ಮಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿದ್ದುದು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ದಾರಿ !

ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೊಡನೆ ಬೆಸೆತ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ, ನಗರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸಿಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕಾಗಿದೆ.

ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಪಾರಸ್ಪರ್ಯತೆ, ಬ್ರುಕ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವಂತೆ, ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾದುದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇತರ ನಿವಾಸಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮುದಾಯದ ದೈನಂದಿನ ಸಂಪರ್ಕದ ದೃಢೀಕರಣವನ್ನು ಅದು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದುಂಟು. ಕೃಷಿ ಕೆಲಸ ಇವತ್ತು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದಾದ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ನಿವಾಸಿಗಳು ಪರಸ್ಪರರ ಕುಟುಂಬಗಳೊಡನೆ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಏನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಭಿನ್ನ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಳು ಸದೃಢವಾದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಔಪಚಾರಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅನನ್ಯತೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಲಯದೊಳಗೆ ಆತ್ಮೀಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಏರ್ಪಡದ ನಗರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ರೋಗಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ: ವೃತ್ತಿ ನಿರತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ: ಅಪರಾಧಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜನ ಸ್ಥಳೀಯ ಉಲ್ಲಾಸಭರಿತ ವೈದ್ಯರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗದಿರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಜನತೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎರಡೂ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸಮೀಪದ ಅಮೂರ್ತ ಪರಿಸರ ಜನರ ಮಾನಸಿಕ ಆವೇಗಗಳ ಹಾಗೂ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಮೂರ್ತ ಪರಿಸರ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೊ ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಗರ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ತೆರನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಜ್ಜುಗಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯದ ಕನಸು, ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಕನಸನ್ನು ನನಸಾಗಿಸಲು ಇಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ ನಡೆದಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆ ಪ್ರದೇಶವು ಏಕಘಟಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು.

ಅನನ್ಯತೆಯ ಅನುಭವಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಚೆಗೆ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಅಂತಹ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾವನೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾ. ಗೆ ಅಂಬಿಗನಿಗೆ ಸಮುದ್ರವೇ ಎಲ್ಲೆಯಾಗಿರುವುದು.

ಸ್ಥಳಾಂತರ ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಭದ್ರತೆಯ ಅನುಭವ, ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದಂತಾಗುವ ಅನುಭವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವದೇಶ, ಸ್ವರಾಜ್ಯ,ಸ್ವಭಾಷೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳೂ ಸಂಗತ. ಯುಕ್ತ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ತೆರನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಷ್ಠೆ ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರೀಕತ್ವ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಾಕರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಯಜಮಾನ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ತನ್ನ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರನ್ನೇ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧಾರಣವೇನಲ್ಲ. ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತಾ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಗುಣ ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿಕತ್ವದ ರೀತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಂತೀಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಗುಂಪು ಐಕಮತ್ಯದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಧರಿಸಲು ಸಹಾಯಕ. ಇದು ಸಾಹಚರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದು. ಆದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲಾಂಶಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆಯ್ಕೆ ಬೆರೆತಿರುವುದು. ಇದು ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಇನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಲಿಕೆಗೆ ಇಂಬುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಪ್ರಾಂತೀಯ ನಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕೂಡ ಉಪಯೋಗಕರ. ಮಾತುಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶ, ಅದರ ಇತಿಹಾಸ, ಅದರೆ ಎಲ್ಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಕೂಡ. ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಚೇತೋಹಾರಿಯಾಗಿ ಜೀವಿಸಿರಲು ಅದು ಬೇಕು.

ಮಾತುಕತೆಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಆಟದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ವಿರಳವೇನಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ತಂಡ, ನಮ್ಮ ಹುಡುಗರು ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಅನೇಕ ತಂಡಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಆಟಗಾರರ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಬೆಂಬಲ ಗಳಿಸುತ್ತವೆ. ಜಯ ಅಥವಾ ಸೋಲು ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜಯೀತಂಡ ತನ್ನ ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯರಿಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತಂಡದ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಆಸಕ್ತಿ

ತೋರದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರಿಂದಲೂ ಗೌರವಗಳಿಸುತ್ತದೆ, ವಿಜಯೀ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಿರುತ್ತದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಕ್ರೀಡಾಪಟುವಿನ ಗುರಿಗಳೂ ಇದೇ ತೆರನ ಮೂರ್ತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯೀಕರಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಅಪ್ಪುಗೆಯೊಡನೆ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಹೆಜ್ಜೆಗುರುತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವ ಗತದೊಂದಿಗೆ ಅದು ಲೀನವಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತಾ ಭಾವನೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಆಡುಭಾಷೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಇದು ನಿಜ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಏನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಮನುಕುಲಕ್ಕೇ ಕಂಟಕಪ್ರಾಯವಾಗಬಹುದು. ಸನ್ನಿವೇಶ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅದು ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ನಂದಿ ಹೋಗಬಹುದು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದು ಇತರ ಅನನ್ಯತೆಗಳೊಡನೆ ಪೈಪೋಟಿಗಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಹಮ್ಮುಬಿಮ್ಮುಗಳ ಮೂಲಸೆಲೆಯಾಗಿದೆ.[೮]

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೀವ್ರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೇನೂ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಂತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ (Cross Cultural) ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ (Mass Cultural) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿವೆ,

೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರು ಎಲ್ಲ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳಿಸಿ ದಿಟ್ಟ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಈ.ಬಿ. ಟೈಲರ್ ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಪಂಥದ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಬೀರಿ ಅನಾಗರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನಾಗರಿಕತೆಯವರೆಗಿನ ಏಕ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸ ಯೋಜನೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ವಿಕಾಸ ಯೋಜನೆ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗಗಳ ಜನರ ಪುರಾತನ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. The Golden Bough ಎಂಬ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಫ್ರೇಜರ್ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ, ವ್ಯಾಪಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಾದವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಬಲಿ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜಾನಪದವೂ ಮೊಳೆತಿತು ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ಆಚರಣೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ವಿಧಿಗಳು ಕೃಷಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟು ಹೊಂದಿದವು.

೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮರುಚಿಂತನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದರು. ಅಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೋಲಿಕೆಗಳ ಅಪಾಯ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು ಹಾಗೂ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳತ್ತ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದರು. ಸಮಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸವಾದ ಯೋಜನೆಗೆ ಬದಲು ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಈ ಮುನ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಆತ್ಮವನ್ನು ತಂತಮ್ಮ ನೆಲದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರು. ಹೀಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು.

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈಚಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಗತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈಗಂತೂ ನಗರದ ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ, ಸಮೂಹ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಮೆಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ರೈತಾಪಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮುಂದುವರಿದಿವೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹೂಗಳು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಮುರುಟಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಆತಂಕ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಹತಾಶೆಯೂ ಕಾಣಲಾರಂಭಿಸಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ, ಹೊಸ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದಕ್ಕೆ

ಬದಲಾಗಿ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದು ಆಶಾದಾಯಕ ಸಂಗತಿ. ಸ್ವಸಮುದಾಯ ಗುಂಪು ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆಬರುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಗರ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಷ್ಟೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಗುಂಪು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೇ ಆಧಾರ. ಹರ್ಮನ್ ಬಾವ್ ಸಿಗರ್ (೧೯೬೧)ಅವರು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೊನೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಗರೀಕರಣಗೊಂಡ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಏನೆಲ್ಲಾ ಮಾರ್ಪಾಟು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡಬೇಕು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.[೯] ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನು ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮ, ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಘಗಳು, ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಲೆಗಳು, ಕುಶಲ ಕೈಕೆಲಸಗಾರರು, ನಗರ ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ಮರುಹುಟ್ಟು, ಜನಪ್ರಿಯ ರಂಗಭೂಮಿ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ: ಅವನು ಜೀವಂತ ಭೂತ (past)ದಿಂದ ಪ್ರಖರ ವರ್ತಮಾನದವರೆಗೆ ಅದರ ನೈರಂತರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ : ಮತ್ತು ಅವಶೇಷಗಳು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು, ಹಾಗೂ ಆರ್ಷೇಯ ವಾದವುಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿನ್ನೆಯ ಶುದ್ಧ ಜನಪದಕಲೆ ತನಗೆ ತಾನೆ ಪ್ರವಾಸಿ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಜನಪದ ಅದು ನಮಗೆ ತೋರುವಷ್ಟು ಹಳೆಯದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೊಸದು ಕಾಣುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹಳೆಯದಾಗಿರಬಹುದು[೧೦] ಇವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಗಳು.

ದೇಶಭಕ್ತಿ, ಅದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರ ಹಂಬಲ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತಾ ಮನೋಭಾವ ಹಾಗೂ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹತ್ತ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಭಾವನೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಪಂಚಾದ್ಯಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಜಗತ್ತಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪುಟಗಳನ್ನೇ ತಿರುವಿ ಹಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಳಜಿಗಳೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ. ಜಾನಪದ, ಇಂದು, ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ.[೧೧] ಈಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಾಚೀನಾನ್ವೇಷಣೆಯ ಹವ್ಯಾಸದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹತ್ತ್ವದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳೊಡನೆ ನಿಕಟಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರತಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸಹಾಯಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೂ ಈಗ ಮನಗಂಡಿವೆ.

ಜಾಕಬ್ ಮತ್ತು ವಿಲ್‌ಹೆಲ್ಮ್‌ಗ್ರಿಮ್ಮರು ಗತ ಜರ್ಮನಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಕಾರ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೆಸೆದಿದ್ದರು. ಜರ್ಮನ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಚೋದಿಸಲು ಅಲ್ಲಿಯ ಪಕ್ಷನೀತಿಯು ರೈತಾಪಿಶಾಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ರೈತರ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು, ಸಂಗೀತ-ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ತರಗತಿಗಳು ಜರ್ಮನರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮರುಕಳಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿದವು. ಪಕ್ಷದ ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಜರ್ಮನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಜರ್ಮನ್ ರೈತರ ವಿಶಿಷ್ಟಶೂರಗುಣ ಜಾಗೃತವಾಯಿತು. ಜರ್ಮನಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಗಡಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಅದು ಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಗುರಿಗಳನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಾರ್ವೇಜಿಯನ್ನರು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಚಳವಳಿ ನಡೆಸಲಿಲ್ಲ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ.[೧೨]

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ತತ್ತ್ವಾದರ್ಶಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರಷ್ಯನ್ ಜಾನಪದ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಪ್ರತಿಫಲನವೇ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷದ ತತ್ತ್ವಾದರ್ಶೀಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಮ್ಯುನಿಸಂನ ರೋಚಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ

ಗೊಳಿಸಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ : ಸೋವಿಯತ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತಾದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ. ರಷ್ಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶ ರೂಪಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಯುತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೋವಿತ್ ಜಾನಪದವು ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಯೂರೋಪಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಕಡೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊರಳಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು. ಯೂರೋಪಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶವೂ ತನ್ನ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ಆಯಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಮ್‌ಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರ ಕುತೂಹಲವಮೂಡಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದವರ ಪೈಕಿ ಜರ್ಮನಿಯ ಗ್ರಿಮ್‌ಸೋದರರು ಗಣ್ಯರು. ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯೂರೋಪಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಹೊಸಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿತು. ಇವರಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದ ಅನೇಕರು ಯೂರೋಪಿನಾದ್ಯಂತ ತೀವ್ರ ದಾಖಲೀಕರಣ ಕಾರ್ಯಕೈಗೊಂಡರು. ಜರ್ಮನಿಯ ಗ್ರಿಮ್‌ಸೋದರರು ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪಗಳಾದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗ್ರಿಮ್ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ರಕ್ಷಿಸುವವರೆಗೆ ಅಥೇನಿಯಂ ಪತ್ರಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಡಲಿ ಎಂದು ಡಬ್ಲ್ಯು.ಜೆ. ಥಾಂಸ್ ಒಂದೆಡೆ ಬರೆದದ್ದುಂಟು. ಆತನ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮೇಲೆ ಗ್ರಿಮ್‌ಸೋದರರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[೧೩]

ಅಪೂರ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ನೆಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನವರ ಪಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೇ ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ನಿಂತು ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ಫಿನ್ಲೆಂಡ್ ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿತ್ತು. ೧೭೦೨ರ ವೇಳೆಗೇ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ೧೭೭೮ ಮತ್ತು ೧೭೯೯ರಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಾದೆ, ಗೀತೆ ಹಾಗೂ ಒಗಟು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಕತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹೊರಬಂದವು, ಹೀಗೆ ಫಿನ್ಲೆಂಡ್ ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಗತಿ ತೋರಿತು. Finnish Literary Society (೧೮೩೧)ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಯಿತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಲು ಈ Society ೧೮೩೬ರಲ್ಲಿ ಜನತೆಗೆ ಒಂದು ಮನವಿಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿತು. ವರ್ಷ ವರ್ಷವೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ವೇತನಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತರುಣರನ್ನು ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಗೂ ಕಳುಹಿಸಿತು. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ದೇಶಪ್ರೇಮಿಗಳು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆರವಾದರು. 'ಕಲೆವಾಲ'ದಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಲೆ ಹಾಕಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ನೆರವಾಯಿತು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್. ಗೈಡೋಜ್, ಪಾಲ್ ಸೆಬಿಲಾಟ್ ಮತ್ತು ಎಮ್ಯಾನುಯಲ್ ಕಾಸ್ಕ್ವಿನ್ ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಚಾರ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟರು.

ಗ್ರಿಮ್ ಸೋದರರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದ ಕೀರ್ತಿ ನಾರ್ವೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಪೀಟರ್ ಕ್ರಿಸ್ಟನ್ ಅಸ್‌ಜಾರ್ನ್ಸನ್ ಮತ್ತು ಜಾರ್ಗನ್ ಮೋ ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅವು. ೧೮೧೪ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನಾರ್ವೆ ಡೆನ್ಮಾರ್ಕಿನಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಗ್ರಿಮ್ ಸೋದರರ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ನಾರ್ವೇಜಿಯನ್ನರು ಸಂಗ್ರಹಿಸತೊಡಗಿದರು. ನಾರ್ವೆಯ ಗ್ರಿಮ್ ಸೋದರರೆನಿಸಿದ ಕ್ರಿಸ್ಟನ್

ಆಸ್‌ಜಾರ್‍ನ್ ಸನ್ ಮತ್ತು ಜಾರ್ಗನ್ ಮೋ ನಾರ್ವೆಯ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಧನೆ ತೋರಿದರು. ಈ ಗೆಳೆಯರಿಬ್ಬರೂ ಗ್ರಿಮ್ಮರೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೊರತಂದರು. ಗ್ರಿಮ್ ಸೋದರರಿಂದ ಇವರು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರಾದರೂ ದಾಖಲೀಕರಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿದರು.[೧೪] ನಾರ್ವೆಯ ನೆಲಗಾಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ನಾರ್ವೆಯ ಆತ್ಮವೇ ಎಂಬಂತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದು ಇವರ ವಿಶೇಷ. ನಾರ್ವೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮೇಲೆ (೧೮೫೧) ಜಾನಪದ ಮೂಲ ಕುರಿತ ಆ ಮೊದಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೇರು ಸಡಿಲವಾಗತೊಡಗಿತು. ಡಾಸೆಂಟ್ ಮುಂತಾದವರು ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿದರು. ಮೋ ಅವರ ಮಗ ಮೋಲ್ಟಕ್ ಮೋ, ನಟ್‌ಲೀಸ್ಟಲ್ ಹಾಗೂ ರೇಡಾರ್ ಕ್ರಿಸ್ಟಿಯಾನ್ಸನ್ ಮುಂತಾದವರ ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಕಾರ್ಯಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹವಾದವು.

೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಯೂರೋಪಿನ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಕೆಲಸ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪೇನ್‌ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಶೋಧ ಆರಂಭವಾದುದು ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಭಾವ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಪ್ರೇರಣೆಯೊದಗಿದುದೇ ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಸ್ಪೇನ್ ಕೂಡ ಯೂರೋಪಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳಂತೆ ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಅಲ್ಲಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು. ಕೆಲವು ಹೊರಗಿನ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಹೊಂದಿವೆ.[೧೫] ಎಸ್ಪಿನೋಸ ಅವರು American Folklore Societyಯ ನೆರವಿನ ಮೇಲೆ ಸ್ಪೇನಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು.

ಐರ್ಲೆಂಡ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು Dublin and London Magazine, Dublin University Magazine,Folklore journal, Folklore Record ಮುಂತಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ penny journal, Newry Magazine ಮುಂತಾದ ಐರಿಷ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಬಂದಿವೆ. ಐರ್ಲೆಂಡಿನ Folklore of lreland Society, The lrish Folklore Institute ಮತ್ತು Irish Folklore Commission ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದವರು ಜರ್ಮನರೇ ಅದರೂ ಪ್ರಪಂಚಾದ್ಯಂತ ಆ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕರಾದವರು ಅಂಗ್ಲರು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಸ್ಕಾಟ್ಲೆಂಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾರ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಿಸಿದವು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ೧೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬಹುದು. ೧೭೭೫ ರಲ್ಲೇ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್‌ಗ್ರಾಸ್ ಆರಂಭಿಸಿದ The Antiquarian Repertoryಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಶೇಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ವಿಷಯಗಳು ಬೆಳಕು ಕಂಡವು. ಹೆನ್ರಿಬರ್ನ್ ಅವರ Antiquities of the Common people ಅಧ್ಯಯನ ೧೭೭೭ರಲ್ಲಿ ಜಾನ್ ಬ್ರ್ಯಾಂಡ್ ಅವರಿಂದ ಪರಿಷ್ಕೃತಗೊಂಡು observations on popul Antiquities ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು[೧೬] ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾವ್ಯ ಸೊಗಸಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ಕವಿ ಸರ್ ವಾಲ್ಟರ್ ಸ್ಕಾಟ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡ್‌ಗಳ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಲಾವಣಿಕಾರರನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಂಗ್ರಾಹಕನೂ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥ ಭಂಡಾರ ಬಿಟ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಸಿರು ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಕಾಟ್‌ನ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಸಾಬೀತಾಯಿತು.[೧೭]

ಸ್ಕಾಟ್‌ಲೆಂಡಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಗ್ ಮಿಲ್ಲರ್ ಗಣ್ಯರು. ಅವರ Scenes and and legends of the North of Scottland ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಗ್ರಂಥ. ಥಾಮಸ್ ಕೈಟ್ಲೆ ಅವರು ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪುರಾಣಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಜನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪುರಾಣಗಳ ಕಡೆ ಸೆಳೆದನು. ಅವನ ಕೃತಿ Fairy Mythology ೧೮೨೮ ರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಹಂಚಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ವಿದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅಂಥದೇ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸಲು ಹೊರಟ.

ಯೂರೋಪಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದೆ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು

ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದು ಹಂತ ತಲುಪಿ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟವು.

ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಮೂಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾರ್ಥಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ[೧೮] ರಷ್ಯನ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಪಿ. ರೈಬಿನ್ ಪಿ. ರೈಬಿನ್ ಕೋವ್ ಮತ್ತು ಎ ಹಿಲ್ ಫರ್ಡಿಂಗ್ ಮುಂತಾದವರು ರಷ್ಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಶೋಧನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಅಪೂರ್ವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಎಂ. ಪ್ಯಾರಿ ಅವರ ೧೯೩೪ರ ಸಂಗ್ರಹ ಯಾತ್ರೆಯಿಂದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ಡೆನ್ಮಾರ್ಕ್ ಕೂಡ ಉತ್ತಮ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಆ್ಯಕ್ಸಲ್ ಓಲ್ರಿಕ್ ಮುಂತಾದವರ ನಿರಂತರ ಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿ ಡೆನ್ಮಾರ್ಕ್ ಇಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಯೂರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಸ್ ಕೂಡ ಒಂದು. ಆರ್.ಎಂ. ಡಾಕಿನ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಗ್ರೀಸ್‌ನಲ್ಲೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೀವ್ರವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ Nokolaos politis(೧೯೦೯) E. M, Geldart (೧೮೮೪) (Luey M.J. Garnett (೧೮೯೬) ಮುಖ್ಯರು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದ ಮೇಲೂ ಯೂರೋಪಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮೂಲಭಾಷೆಯಿಂದ ಯಾವುದಾದರೂ ಬೇರೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರೆ ಆ ರೂಪಗಳು ಯೂರೋಪಿನ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯ ಆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿವೆ.[೧೯]

ಪೂರ್ವರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಪಾನ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಶೋಧದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವಾದ ಸಂಶೋಧನಾಕಾರ್ಯ ಆರಂಭವಾಗಿ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ ಇಂದು ಜಪಾನ್ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡ ಅದೃಷ್ಟಶಾಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಲಾರ್ಡ್ ರೆಡೆಸ್ಡೇಲ್ (೧೮೭೧), ಕುನಿಯೊ ಯಾನಾಗೀಟಾ, ಐವಾಯ ಸಜಾಮಿ (೧೯೧೪)ಈ ಕೆಲವರ ಯತ್ನಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಅಮೆರಿಕ ಇಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಉತ್ಸಾಹ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಕಾರ್ಯಾಸಕ್ತಿಗಳು ಇಂದು ಅಮೇರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವಂಥ ದಟ್ಟವಾದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಾಗಲಿ ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂಥ ರಭಸ ಪ್ರಚಾರವಾಗಲಿ ಅಮೆರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಪಾರ ವ್ಯಾವಸಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಖನಿಜ ಸಂಪತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಅನಂತವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮಾತ್ರ ತೀವ್ರವಾಗಿದೆ.[೨೦] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೆರಿಕೆಯಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಶ್ರದ್ಧೋತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ಉದ್ಭವವಾದ ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಾದಿಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.[೨೧] ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತುಂಟು. ಯೂರೋಪಿನ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಹೋದ ವಲಸೆಗಾರರು ತಂತಮ್ಮ ನೆಲದ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಮ್ಮೊಡನೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಸಂಗಮದಿಂದ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.[೨೨] ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಜೆ. ಛೈಲ್ಡ್ ಅವರ ಲಾವಣಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳು, ೧೮೮೮ ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ Journal of American Folklore, ೧೮೯೩ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡ Chicago Folklore Society, Southern folklore Quarterly, Newyork folklore Quarterly, Midwest folklore, North East folklore ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಕೆಗಳು ಇಂದು ಅಮರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿವೆ[೨೩]

ಆಫ್ರಿಕಾದಂಥ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ಅಲ್ಲಿಯ ಜನತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಜನತೆಗೆ ಸಕಲ

ವಿದ್ಯೆಯೂ ಜಾನಪದದಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಎಷ್ಟು ಸಮೃದ್ಧವಾದುದು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. Mona Fikry Atallah (೧೯೬೯) Eojo Arewa (೧೯೬೬) Bernard B. Dadie (೧೯೬೨) Joel Adedeji ಇವರೇ ಮುಂತಾದವರು ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ನಡೆಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಫ್ರಿಕಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ.[೨೪]

ಭಾರತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿದ್ವತ್ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು : ೧. ಮಿಶನರಿ ಘಟ್ಟ ೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ೩. ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಘಟ್ಟ. ಮಿಶನರಿ ಘಟ್ಟ ೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಪ್ರಸಕ್ತ ಶತಮಾನದ ಎರಡು ದಶಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಂಡಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಘಟ್ಟ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಂದೋಲನದ ಮೊಳಗಿನೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಘಟ್ಟ. ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಯುಗ ಈಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದ್ದು ಇಂದಿಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮನೋಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು. ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದುದು. ಮಿಶನರಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೋಧನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡವು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದೆಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಉಪಖಂಡದ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು (parallels) ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಇದು ತಕ್ಕುದಾಗಿದ್ದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ರಫ್ತುಮಾಡುವ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ತುಂಬಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೆ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದ್ದ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವತ್ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ರಫ್ತು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[೨೫] ಕೆಲವೇ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಗಂಭೀರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲೇ ಈ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುನ್ನಡೆ ಸಾಧಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಕೆಲಸ ಸ್ಥಳೀಯರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಮಾಡಲು ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು Primitive, low Culture ಮತ್ತು savage ಎಂದು ನಾಗರಿಕ ಯೂರೋಪಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಕೆಲವು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಮಿಶನರಿಗಳು ಕ್ರೈಸ್ತ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಲು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ತಮ್ಮ ಪ್ರಚಾರಮಂಡಲಿಯ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ದೇಶೀಯ ನಾಲಗೆಯ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಮನಗಂಡಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನದ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಯೊಡನೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಶತ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾರತ ದಡ್ಡನೆ ಎದ್ದು ಕೂತಿತು. ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಾರತ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಟ್ಟಿ ಚಿಪ್ಪಿನಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ–ಈ ಎರಡೂ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಇಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು (ಹಂಡೂ : ೧೯೭೧ : ೨೮೮). ಮೊಗಲರ ಅವಶೇಷಗಳ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೀಷರು ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವುದು ಸರ್ವವಿಧಿತ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಭಾರತಕ್ಕೆ ದಾಸ್ಯದ ಅವಧಿ ದೀರ್ಘವಾದುದೂ ಕಷ್ಟಕರವಾದುದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ವಂಚಿತ ಸಮುದಾಯದ ಹೃದಯದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಶೇಖರಗೊಂಡ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಆಹಾರ, ಉಡುಪು, ಆಲೋಚನೆ, ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ರುಜುವಾತು ಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕೃತವಾಗಿರುವ ಮನೋಭಾವಗಳು ಅಂತಹ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೊಗಲ ಪಠಾಣರು ಅಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು ರಾಷ್ಟೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದವು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಘಟ್ಟ ಈಚಿನದು. ಇದನ್ನು ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಘಟ್ಟ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಮಿಶನರಿ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಘಟ್ಟದಂತಲ್ಲ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಪಾಂಡಿತ್ಯಪರೀಕ್ಷೆಯ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ಬಗೆಯದು. ಹಿಂದಿನ ಎರಡು

ಘಟ್ಟಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಇದು ವಿದ್ವತ್ ಪೂರ್ಣ ಶೋಧನೆಗೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ವರ್ಗದ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಘಟನೆಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ವರ್ಗದ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಘಟನೆಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುನರ್‌ನವೀಕರಣದ ಘಟ್ಟವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ದೀರ್ಘಕಾಲದ ನಿದ್ದೆಯ ಅನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆಂತರಿಕ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿರುದ್ದದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಜನತೆ ಯುಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗಲು ಇದು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ.

ಮಾತಿನರೂಪದ, ಹಾಡಿನರೂಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಗೊಂಡ ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿ ತೋರದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಾಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಪರಂಪರಾಗತಜ್ಞಾನ ತನ್ನ ಅಂತಸ್ತ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ ಭವ್ಯ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಬಹುದು. ಜನತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಅಪ್ಪಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಲು ಈ ಜ್ಞಾನ ಸೂಕ್ತ ಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ದೃಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗುಂಪು ಚಟುವಟಿಕೆಯ ರಚನೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಯಾವ ಗುಂಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೊ ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಂಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಂತರವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂವಹನದ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ವಾಹಿನಿಯಾಗಿಯೂ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಸ್ವಮುದಾಯಕೇಂದ್ರೀಕತೆ (Etþicity) ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕೇತರ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದ ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಾಚರಣೆಗಳಿಂದ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತ ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಜಾನಪದ ಅನೇಕ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಾಚುರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಕ್ರಮೇಣ ತೌಲನಿಕ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದವು. ಥಿಯೋಡರ್ ಬೆನ್ಫೆ ಅವರ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇಲ್ಲಿಯ ಗದ್ಯಕಥನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿ ಪ್ರಚಾರ ಒದಗಿಸಿತು. ಕಲ್ಕತ್ತೆಯ The Journal of the Asiatic Society of Bengal (೧೮೩೨) ಮುಂಬಯಿಯ The Journal of Royal Asiatic Society (೧೮೪೪), ಮುಂತಾದ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು ಆರಂಭಗೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಚಾರ ನೀಡಿದವು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಮಾನವಕುಲ ವಿವರಣಶಾಸ್ತ್ರಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ೧೮೭೨ರಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಬರ್ಗೆಸ್ ಅವರು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಂಡು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ Indian Antiquary ಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಆ ಮುಂದಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ The Journal of the Anthropological Society of Bombay (೧೮೮೯)The Journal of the Bihar and Orissa Research Society (೧೯೧೫) The Quarterly Journal of the Mythoc Society Bangalore (೧೯೦೯) ಇಂಥ ಅನೇಕ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವು. ಅವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಹೇರಳ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳಲ್ಲಿಯ ಆಸಕ್ತಿ ವೈಧಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಗೊಂದಲಪೂರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಲೋಪಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕೆಲವು ಬಿಡಿಯತ್ನಗಳು ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸಿದವು. ೧೮೭೩ ರಲ್ಲಿ ಜಾರ್ಜ್ ಎ. ಗ್ರಿಯರ್‌ಸನ್, ಬೋಜ್‌ಪುರಿ, ಮೈಥಿಲಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ The Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and lrelandಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಹಾಡುಗಳು ಮೂಲಧಾಟಿ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರದಿದ್ದುದು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಲೋಪವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ದಾಖಲೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರಿದ ಮೊದಲಿಗರು ಅವರು. ಇವರಿಗೂ ಮೊದಲು ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಇ. ಗೋವರ್ ಅವರು Folk Songs of southern India ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಜನಪದಗೀತೆಗಳನ್ನು ಲಿಪ್ಯಂತರಗೊಳಿಸಿದ ಬಹು ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯ-ಶ್ರವ್ಯ ಸಾಧನಗಳ ನೆರವಿನ ಮಾತೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಉದ್ಭವಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತೋರಿದ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಜ್ಞಾನದಾಹ ಈ ವಿಸ್ತಾರ ಭೂವಲಯದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು. ತಮ್ಮ ಅಧೀನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾಷಾಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಸಮೂಹಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಣಶೀಲ ನಡತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಏಕವಿಷಯ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳ ಪ್ರಯತ್ನ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ತರ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು. ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನೇ ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತಲ್ಲದೆ ದೇಶೀಯ ಸಂಗ್ರಹಕರು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಅವರ ಹಿಂದಿನವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಅನುಭವಿಸಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆಯೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಓದುಗರನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಿದ್ದುದು. ಅವರೆಲ್ಲರ ಕೊಡುಗೆಗಳೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆರಂಭಿಕ ಯತ್ನಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾವಲಯದ ಹೊರಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದವು. ರಾಮ್ ಇಕ್ಬಾಲ್ ಸಿಂಗ್, ರಾಕೇಶ್, ಗಣೇಶ್‌ಚೌಬೆ, ಗೋವಿಂದ್ ತ್ರಿಗುಣಯತ್ ಮತ್ತು ದುರ್ಗಾಶಂಕರ್‌ಸಿಂಗ್ (ಬಿಹಾರ), ಜಾವೇರ್‌ಚಂದ್ ಮಘಾನಿ, ನರ್ಮದಾ ಶಂಕರ್‌ಮೆಹ್ತಾ ಮತ್ತು ಪುಷ್ಕರ್ ಚಂದರ್‌ವಾಕರ್ (ಗುಜರಾತ್), ಬನ್ಸಿರಾಮ್ ಶರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಮ ದಯಾಳ್ ನೀರಜ್(ಹಿಮಾಚಲ ಪ್ರದೇಶ), ರಾಮ್ನಾರಾಯಣ್ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಚಿಂತಾಮಣಿ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ (ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ) ಸೇನ್ ಗುರೂಜಿ, ಕಮಲಾಬಾಯಿ ದೇಶಪಾಂಡೆ ಮತ್ತು ಸರೋಜಿನಿ ಬಾಬರ್ (ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ) ಅವತಾರ್‌ಸಿಂಗ್ ದಾಲೇರ್ (ಪಂಜಾಬ್)ಕೆ.ವಿ. ಜಗನ್ನಾಥನ್. ಜೆ. ಎಸ್. ಸುಬ್ರಮಣಂ, ಎನ್. ವನಮಾಮಲೈ, ಆರ್. ಅಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ, ನಟೇಶಶಾಸ್ತ್ರಿ (ತಮಿಳುನಾಡು)ಇನ್ನು ಮುಂತಾದವರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ, ಆಗ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರೇ ಕಡಿಮೆ. ಡಿ.ಸಿ. ಸೇನ್ (ಪ.ಬಂಗಾಲ), ಪ್ರಫುಲ್ಲದತ್ತಗೋಸ್ವಾಮಿ (ಅಸ್ಸಾಂ), ಕೆ.ಬಿ. ದಾಸ್ (ಒರಿಸ್ಸಾ) ಆಶುತೋಷ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಶಂಕರಸೇನಗುಪ್ತ (ಪ.ಬಂಗಾಲ) ಎಸ್.ಸಿ. ದುಬೆ, ಎಂ.ಎಸ್. ರಾಂಧವ, ದೇವೇಂದ್ರ ಸತ್ಯಾರ್ಥಿ, ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ದುರ್ಗಾಭಾಗವತ್, ಕೆ. ಈಶ್ವರನ್, ಎಚ್.ಕೆ. ರಂಗನಾಥ್, ಕಾರಂತ ಮುಂತಾದವರು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಗೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಆಸಕ್ತರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೂ ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ನಿಧಿಯಿಂದ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಆ ರಾಶಿಯ ಉತ್ತಮ ಭಾಗವನ್ನಷ್ಟೇ ರಸವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧೯೪೭ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜನತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸಿತು. ಜನತೆಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯತ್ನಗಳು ಆರಂಭಗೊಂಡವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾನಿಷ್ಠವಾದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕಂಡವು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಅಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಶೇಖರಿಸಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವುದನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತುಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡವು. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೂಡಿತು. ಕೆಲವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಯಿತು.

೧೯೪೭ರ ಅನಂತರ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಸೀಮಿತ ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಿದ್ದವು. ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಭಾಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಬಿಕಾನಿರ್‌ನಲ್ಲಿ ೧೯೪೬ರಲ್ಲಿ ಸಾದುಲ್ ರಾಜಸ್ಥಾನಿ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಜನಪದ ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲಾರೂಪಗಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಶ್ರಮಿಸಿತು.

ಇತರ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯಿತು. ಬಿಹಾರ್ ರಾಷ್ಟ್ರಭಾಷಾ ಪರಿಷದ್ ಬಿಹಾರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕವಾದ

ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಟಿ.ಬಿ. ನಾಯಕ್ ಅವರ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗದ್ಯಕಥನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಚತ್ತಿಸ್‌ಗರದ ಪಾರ್ದನ ಹಾಡುಗಾರರ ಕಥನಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ದಾಖಲೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಕೆ.ಡಿ. ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಅಲಹಾಬಾದಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಜನಪದ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳ ಒಂದು ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿ ತೋರಿದರು. ಡಿ.ಎನ್. ಮಜುಂದಾರ್ ಅವರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಘ ಭಾರತೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ಲಕ್ನೋದಲ್ಲಿ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುದುರಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿತು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಸರ್ಕಾರ 'ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜ್ಯಲೋಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿ'ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಈ ಸಮಿತಿ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಗುಜರಾತ್ ಸರ್ಕಾರವೂ ಗುಜರಾತ್ ಲೋಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅಸ್ಸಾಮ್ ಒಳ್ಳೆಯ ನೆಲೆ ಒದಗಿಸಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ನಿಧಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಬಿ.ಕೆ. ಕಕಾಟಿ, ಬಿ.ಕೆ. ಬರೂವಾ, ಎಸ್.ಕೆ. ಭೂನ್ಯ. ಜೆ. ಬರೂವ, ಪಿ.ಡಿ. ಗೋಸ್ವಮಿ ಮತ್ತಿತರರು ಅಸ್ಸಾಮಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದವರು. ಒರಿಸ್ಸಾದಲ್ಲೂ ರಾಜ್ಯಸರ್ಕಾರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲು ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕೆ.ಬಿ. ದಾಸ್ ಅವರ ಹೆಸರು ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹವಾದುದು. ೧೮೭೨ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು. ಎಸ್.ಸಿ. ಮಿತ್ರ, ಆಶುತೋಷ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಶಂಕರ್ ಸೇನ್‌ಗುಪ್ತ ಮುಂತಾದವರು ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಶೋಧ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸಿದರು. ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೂರ್ 'ಲೋಕ್ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷ್ಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿತ್ತು. ಬಹುಬೇಗ ಅವರು ಬಾವುಲ್ ಹಾಡುಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ Indian Folklore ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆ ಹೊರಟಿತು. ಕೊನೆಗೆ ಅದು Folklore ಆಗಿ ಹೆಸರು ಬದಗಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿತು.

ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ತೀರ ನಿರಾಶಾದಾಯಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಲಯಾಳಂನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ೧೭೬೧ರಲ್ಲೇ ಆರಂಭವಾಯಿತಾದರೂ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದದ್ದು ಕಳೆದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ. ಕೆ.ಟಿ. ಚಾಕುಣ್ಣಿ, ಕುಂಇಣ್ಣಿ ವೇಲಾಯುಧನ್ ಪಣಿಕ್ಕಶ್ಶೇರಿ, ಪಿ.ಸಿ. ಕರ್ತಾ, ಎನ್.ಎಸ್. ಮೂಸದ್, ಕೊಟ್ಟಾರತ್ತಿಲೆ ಶಂಗುಣ್ಣಿ ಸಿ.ಪಿ. ಗೋವಿಂದಪಿಳ್ಳೆ, ಕೆ.ಪಿ. ಕರುಪ್ಪನ್. ಸಿ. ಅಚ್ಯುತ ಮೆನನ್, ವೆಟ್ಟಿಯಾರ್ ಪ್ರೇಂನಾಥ್, ಚುಮ್ಮಾರ್ ಚೂಂಡಲ್, ಜಿ. ಭಾರ್ಗವ ಪಿಳ್ಳೆ, ಎಂ.ವಿ. ವಿಷ್ಣು ನಂಬೂದಿರಿ, ಎಂ.ಡಿ. ರಾಘವನ್ ಮುಂತಾದವರು ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದ್ದರೂ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ಶೈಶವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದಿರುವುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವು ಕಳೆದ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳು ತೀವ್ರ ಶ್ರದ್ಧಾಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಕೇರಳ ವಿಶೇಷಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರು, ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲಿನವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದವರು. ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ಬಂದವರು ಅವರು. ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದೊಡನೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ವಿದೇಶಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಕೆಲವರು ನೃತ್ಯ ನಾಟಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದರು. ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಏರಲೇ ಇಲ್ಲ. ರಂಗಭೂಮಿ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಅವಧಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷಗಳ ಈ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲದೆ ಆರಂಭಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗಮನಿಸದಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ತೆಯ್ಯಮ್, ತೋಟ್ಟಂ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವ ವಿಧಾನಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ

ಬಗೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇರಳದ ಉತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭ ಗಳಲ್ಲಿಯ ನೃತ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ನಾಟಕಗಳು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ಹೊಸ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಕುಮಾಟ್ಟಿ' 'ಸಂಘಕ್ಕಳಿ' ನೃತ್ಯಗಾರರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ರಂಗಭೂಮಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿರುವ ಆಶಯ, ಪಾತ್ರ, ಹಾಡು ಮತ್ತು ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವುಗಳ ರಾಚನಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅಭ್ಯಸಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದರ ಪ್ರಭಾವವೆಂದೇ ಬಗೆದು ಅವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಧಾನಿಕತೆ (Methodology) ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. 'ಕಲಾರಿಯಾಪ್ಪಟ್ಟು' ಅಧ್ಯಯನವು ಅದರ ಇತಿಹಾಸ, ಇತರ ಆಯ್ದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ, ಯುದ್ಧ ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಳಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.[೨೬] ಕೇರಳದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಉಪಯುಕ್ತ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ನಾಡಿನ ಜನಜೀವನದ ನಾಡಿಯ ಬಡಿತವೇ ಜಾನಪದವೆಂದರಿತ ತಮಿಳರು ಅದನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೇ ಬಗೆದು ಬೇಗ ಜಾಗೃತರಾಗಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾದರು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಉತ್ಸಾಹ ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ರೆವೆರೆಂಡ್ ಪಿ. ಪರ್ಸಿವಲ್, ಟಿ. ಚೆಲ್ವಕೇಶವರಾಯ ಮುದಲಿಯಾರ್ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇನ್ನೂ ನಡೆದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ತಮಿಳಿನಲ್ಲೂ ಆರಂಭಿಕ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೋದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಂದ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಗಮನ ಹರಿಸಿದವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು. ತಮಿಳಿಗೂ ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ 'ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಮ್' ಫಲವಾಗಿ ಕೆಲವರು ತಮಿಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಕೆಲಸ ಸ್ತುತ್ಯಾರ್ಹವಾದುದು (ಸಂಘಟಿತ ಯೋಜನೆಯಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಡೆಯದಿದ್ದುದು ದೊಡ್ಡ ಲೋಪವೇ ಆಗಿದೆ.) ಕೆ.ವಿ. ಜಗನ್ನಾಥನ್. ಆರ್.ಪಿ. ಸೇತುಪಿಳ್ಳೆ, ಶ್ಯಾಮಲಾ ಬಾಲಕೃಷ್ಣನ್, ಕೆ.ಎ. ಗೌರಶೇಖರನ್, ಎಂ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ, ಅರವಿನಂಬಿ, ರಿಚರ್ಡ್ ಬ್ರಾಸ್ಕ, ಮುತ್ತಯ್ಯ ಭಗವತಿ, ಟಿ.ಸಿ. ಕೊಮ್ಮತ್ತಿ ನಾಯಕಂ, ಸಿ.ಎ. ಮುತ್ತುಕೃಷ್ಣನ್, ಆರ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣಿಯನ್, ಸೀತಾಲಕ್ಷ್ಮೀ ಇವರೇ ಮುಂತಾದವರು ತಮಿಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದರು.

ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಆಸಕ್ತಿ ಕುದುರಿದ್ದುದು ಈಚೆಗೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯಲಿಂಗಂ, ಅಳಗಪ್ಪನ್, ನಾ. ಸಂಜೀವಿ, ಪೆರಿಯ ಕುರುಪ್ಪನ್, ಪರಮಶಿವಾನಂದಂ ಮೊದಲಾದವರು ತಮಿಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಸ್. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ಹಲವು ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್. ವೆಂಕಟರಾಮನ್. ಸರಸ್ವತಿ ವೇಣುಗೋಪಾಲ್ ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವು ಒಂದೇ ಚಿಂತನೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿನಂತೆ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲೂ ಆಂಗ್ಲರ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆದು ತೆಲುಗರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ೧೮೮೯ ರ ಅನಂತರ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶಂಸೆಗಳು ಕಂಡುಬರಲಾಂಭಿಸಿದವು. ಈ ಆರಂಭಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆ, ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ನಿಷ್ಠೆ ಮೂಡಿಸಿದವು. ಉಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಯತ್ನ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಎ. ಉಮಾಕಾಂತ ವಿದ್ಯಾಶೇಖರ, ವಿ. ಪ್ರಭಾಕರ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಎಂ. ಸೋಮಶೇಖರ ಶರ್ಮಾ, ಎಸ್. ಪ್ರತಾಪರೆಡ್ಡಿ, ಎನ್. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯ, ಟಿ. ಅಚ್ಯುತರಾವ್, ಸಿ. ನಾರಾಯಣರಾವ್

ಮತ್ತಿತರರು ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು. ಇತರ ಅನೇಕರು ಇವರಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತರಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ತೇಕುಮಲ್ಲಿ ಕಾಮೇಶ್ವರ ರಾವ್, ಎಸ್. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣ ಮೂರ್ತಿ, ನೆಡುನೂರಿ ಗಂಗಾಧರಂ, ಟಿ. ದೋಣಪ್ಪ, ಎಸ್.ವಿ. ಜೋಗಾರಾವ್, ಬಿ. ರಾಮರಾಜು, ಭ. ಕೃಷ್ಣ ಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರು ತೆಲುಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಖಚಿತ ರೂಪರೇಷೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟರು. ಆಂಧ್ರ ಸಾರಸ್ವತ ಪರಿಷತ್ತು. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ಸಂಗೀತ ನಾಟಕ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತೆಲುಗು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶಂಸನೀಯವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ.[೨೬]

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈಗ ಎಲ್ಲೆಡೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ತಂತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವನೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ರೂಢವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ಆಡಳಿತ, ರಾಜಕೀಯ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜನತೆ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಗ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ತಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿ ಭಾವನೆಗಳ ಬಲದೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರೂ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದುದು, ಕಡಲ ಕರೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ನಡುನಾಡಿನ ವರೆಗೂ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೈದರಾಬಾದಿನ ತುದಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ದಕ್ಷಿಣದ ನೀಲಗಿರಿ ಯವರೆಗೂ ಇರುವ ಜನಜೀವನದ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಇದು ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಪಾಡ್ದನಗಳು, ಭೂತಾರಾಧನೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ಕೊಡಗಿನ ಹುತ್ತರಿ, ಮಲೆನಾಡಿನ ಅಂಟಿಗೆ ಪಂಟಿಗೆ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಕುಣಿತ, ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಸಣ್ಣಾಟ ದೊಡ್ಡಾಟಗಳು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂಡಲಪಾಯ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂಬ ಮಾತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಇಡೀ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರ ಸಮಷ್ಟಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಇತರೆಡೆಗಳಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭವಾದುದು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕದಿಂದ ಅದೂ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ ನಾಂದಿಯಾದುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದಲೇ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವಾದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾದ ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಶೀಲನೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಮೊದಲ ದಶಕದವರೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದಾಖಲೀಕರಣ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಲಿ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಿ ನಡೆದದ್ದು ೧೯೬೭ರಿಂದೀಚೆಗೆ. ಸಮಷ್ಟಿಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅಡಕಗೊಳಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದದ್ದು ೧೯೭೦ ರಿಂದೀಚೆಗೆ, ಆದರೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧ ಭಾರತದ ಬೇರೆಡೆಗಳಿಗಿಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹಲಸಂಗಿ ಸೋದರರು, ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಗೊರೂರು, ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕರಾಕೃ, ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗೀಮಠ, ಜೀಶಂಪ, ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ, ಶಿವರಾಮಕಾರಂತ ಮುಂತಾದವರು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ವೈಧಾನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದವರು ಅನೇಕಾನೇಕ. ರಾಗೌ, ಸುಧಾಕರ, ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಕಂಬಾರ, ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಲಠ್ಠೆ, ಹಕಾರಿ, ಇಮ್ರಾಪುರ, ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ., ದೇಜಗೌ, ವಿವೇಕ ರೈ, ತೀನಂ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿರಾಮಣ್ಣ, ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ, ಡಿ. ಲಿಂಗಯ್ಯ. ಎಂ.ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹಿರಿಕಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಮಗ್ನರಾಗಿರುವುದು ಆಶಾದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮುದಾಯ' ಭಾವನೆ ಬಲಿಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲವಾಗತೊಡಗಿತು. ಫಲವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲು ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ರಂಗಕಲೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ, ಸಾದೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳು ಭಾರತದ ಇತರ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ.[೨೮]

ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳು ನಮ್ಮ

ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿವೆ. ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಜರಗುತ್ತಿವೆ. ಹಿಂದೆಯೂ ಜರಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಕೀಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಮತ್ತು ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಲು ಜನ ಮೈಲಿಗಟ್ಟಲೆ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ, ಕೋಲಾಟ, ಡೊಳ್ಳು ಕುಣಿತ, ಪಂಜಿನ ಕುಣಿತ, ಭೂತಾರಾಧನೆ, ವೀರಭದ್ರನ ಕುಣಿತ, ಕರಪಾಲ ಮೇಳ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವಾಗಿವೆ. ವೇಷಗಾರ ಕಲೆ, ವೀರಮಕ್ಕಳ ಕುಣಿತ, ಮೀರಗಾಸೆ, ಗೊಂದಲಿಗರ ಮೇಳ, ಅಲಾವಿಕುಣಿತ, ಮುಂತಾದ ಕಲೆಗಳು ರಂಜನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಡಿಯ ರಾಜ್ಯಗಳ ಕಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಮ್ಯಹೊಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಜೀವನವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮ್ಯತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರಗಳ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ ರಂಗಕಲೆ. ನಾಗನೃತ್ಯ, ರಂಗದ ಕುಣಿತ, ನಂದಿಕೋಲು ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲೂ ಸಂವಾದಿ ರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು ವಿಶೇಷ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಕಲೆಗಳು ತಮಿಳುನಾಡು, ಕೇರಳ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಬಯಲಾಟ, ತಮಿಳರ ತೆರುಕೂತ್ತು, ತೆಲುಗರ ಯಕ್ಷಗಾನ -ಇವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ವೈಖರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸದೃಶವಾದವು. ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಒಂದು ದೈವಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನ. ಮಲಬಾರಿನ ಕಥಕಳಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ವಾದ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆ. ಕೇರಳದ ಓಣಂ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾಗುವ 'ಕೈಕೋಟ ಕಳಿ' ನೃತ್ಯ ಆಕರ್ಷಕವಾದುದು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಕಲಾರೂಪಗಳಿವೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಹರಿಕತೆ, ಪುಗಡಿ ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಗುಜರಾತಿನ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರಗಳ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ರಾಜಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಕಟಪುತಲಿ' ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳೊಡನೆ ಸಾಮ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಋತುಮಾನಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ತಾಳುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ರಂಗಕಲೆಗಳಿವೆ. ಹಿಮಾಚಲಪ್ರದೇಶದ ಪುಂಗಿ, ಕಾಶ್ಮೀರದ ಕಾಶ್ಮೀರಿ, ಪಂಜಾಬಿನ ಬಂಗ್ದ ಒಂದೇ ಮಹತ್ವದ ಕಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಬಂಗಾಲದ ಜಾತ್ರಾ, ಕಥಿ, ಕೀರ್ತನ ನೃತ್ಯಗಳು ಬಾವುಲ್ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವು. ಮಣಿಪುರದ ಥಂಗ್ ಟಾ ಒಂದು ರೋಮಾಂಚಕ ಸಮರ ಕಲೆ. ಮಣಿಪುರದ ಹೋರಾಟದ ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವಂಥದು. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡ ಸಮರತಂತ್ರಗಳು ಇಂದು ಮನಮೋಹಕ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಣಿಪುರಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಥಾಂಗ್ (ಕತ್ತಿ) ಹಾಗೂ ಟಾ (ಭಲ್ಲೆ) ಮಾತೃದೇವತೆ ಮತ್ತು ಪಿತೃದೇವತೆಗಳ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿದ್ದು ಪದಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕತ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಲ್ಲೆಗಳ ಬಳಕೆಯ ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇರಳದ ಸಮರಕಲೆ 'ಕಲರಿ ಪಾಯಟ್'ನ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಥಾಂಗ್ ಟಾ ಕಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಹೊಂದಿವೆ. ಕಲರಿ ಪಾಯಾಟ್‌ನ ಆರಂಭ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕಲರಿ (ವ್ಯಾಯವು ಶಾಲೆ)ಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯಲಾಗುವ ಪಾಯಾಟ್ (ಯುದ್ಧ ಕಲೆ)-ಮಿಂಚಿನ ನೆಗೆತ ತಿರುವು ಮುರುವು ಚಲನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯದಾಗಿದೆ. ಗಣೆ, ಗದೆ, ಕತ್ತಿ, ಗುರಾಣಿ, ಭರ್ಜಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಒರಿಸ್ಸಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮರನೃತ್ಯ-ಚಾ ರಾಜಾಶ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಿವಪೂಜೆ' ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆ. ಕತ್ತಿ ಗುರಾಣಿಯಂಥ ಆಯುಧಗಳ ಬೀಸಾಟವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕಲೆ ಇದು. ಶೈಲೀಕೃತ ಚಲನವಿರುವ ಈ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚಲನವಲನಗಳ ಅನುಕರಣೆಯಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಗಳಂಥ ವೈದೃಶ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ಮುಖವಾಡವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಾಗುವುದು. ಮುಕ್ತಚಲನೆ, ಸಮೃದ್ಧ ಆಂಗಿಕ ಅಭಿನಯ ಹಾಗೂ ಪೌರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇವು ಚೌನೃತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಅಸ್ಸಾಮಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ ರಂಗಕಲೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಈ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಿದ್ದು

ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಹೆಜ್ಜೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾದೃಶ್ಯತೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಸಾಮ್ಯತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ವೇಷಭೂಷಣ, ಹಾಡು ಮತ್ತು ವಾದ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ತಂತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಭರತಖಂಡದ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕ ತನ್ನ ಆಶಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುಶಲಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವರೂಪವನ್ನಿತ್ತು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಸಿತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ,

ಕನ್ನಡನಾಡನ್ನಾಳಿದ ವಿವಿಧ ರಾಜವಂಶಗಳು ಈ ನಾಡಿಗೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳು ಜನಪದ ಬದುಕನ್ನು ಆವು ರೂಪಿಸಿದ ಬಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಡೆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಶಿಲ್ಪ ಸಂಗೀತ ನೃತ್ಯ ಚಿತ್ರಾದಿ ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳ ಸಾಧನೆ-ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು[೨೯]. ನಾಡಿನ ಐಕ್ಯ-ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ ನಾಡಹಬ್ಬ- ದಸರಾವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನವರಾತ್ರಿಯ ಹತ್ತು ದಿನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಪೂಜೆ ವಿಧಿಗಳ ಕಾರ್ಯಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಗುಣಶಾಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ರಾಜರಿಂದ ಆಹ್ವಾನ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವರ ಗುಣಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ ಪುರಸ್ಕಾರ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿ ಆದರಗಳು ಬೆಳೆದು ಸಂಘಟನೆ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು.

ಕನ್ನಡನಾಡು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪರದಾಸ್ಯದ ನೊಗವನ್ನು ಹೊತ್ತುನಿಂತಾಗ ಈ ನಾಡಿನ ಬಹುಭಾಗವು ಒಡೆದು ತುಂಡು ತುಂಡುಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಈ ತುಂಡುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಡಳಿತಗಳಿಗೆ ಸೇರಿ ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿಯ ಪರಸ್ಪರ ಹಿತ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಭಾವೈಕ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾದವು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದೊದಗಿತ್ತು. ಯಾವ ಆಡಳಿತಗಳ ಕಿವಿಗೂ ಕನ್ನಡಿಗರ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳ ಮೊರೆಯೇ ಕೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪರಭಾಷೆ ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಗರು ತಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವಂಥ ನಾಡಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಗೆ ಮೈಸೂರಿನ ಒಡೆಯರು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದುದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ಅಸ್ತಿತ್ತ್ವ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಭಾಷಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾರಾಧನೆಯೇ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಂಗಾಲಿಗಳ ದುರ್ಗಾಪೂಜೆ ನಾಡಹಬ್ಬವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ಪರಾಧೀನತೆಯ ವಿರೋಧಕ ಚಳವಳಿಯ ಕಾವು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ತೊಡಗಿತು. ಈ ಚಳವಳಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಲು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹೂಡಿದ ವಂಗಭಂಗದ ಹೂಟ ಬಂಗಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶ, ಸ್ವಭಾಷೆಗಳ ಆದರಾಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸಿತು. ಈ ಅಭಿಮಾನ ಬಂಗಾಲಿಗಳೆಲ್ಲರ ಹೃದಯವನ್ನು ಬೆಸೆದು ಒಂದು ಗೂಡಿಸಿ ವಿಧಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತು. ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಬಂಗಾಲಿಗಳು ಒಡೆದ ನಾಡನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದರು. ಈ ಜಾಗ್ರತಿಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅನಾದೃಶವಾದ ಆತ್ಮೀಯ ಭಾವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ತ ಜನತೆಯೂ ಇದನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ತುಂಬಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತುಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದ ದುರ್ಗಪೂಜಾ ಪರ್ವದಿನಗಳನ್ನು ನಾಡಹಬ್ಬವಾಗಿ ಆಚರಿಸತೊಡಗಿದರು.

ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ನಾಡಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಳು ದೊರೆತ ಮೇಲೆ, ಇಂದು, ನಾಡಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹ ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ತೋರುವುದಾದರೂ ಬಹು ಪಾಲು ಜನ ಅದರ ಮಹತ್ತ್ವವರಿತು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ರೂಢಿಗೊಳ್ಳಲು ಮಹತ್ವದ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಒಹುಭಾಷಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದು ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಡ ತರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಭಿಮಾನಪಡುವ ಯಾರೇ ಆದರೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮೂಲಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ

ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಿಕ್ಷಣ, ರಾಷ್ಟ್ರನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಮನೋರಂಜನೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಪಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಾನಪದದ ಅಂಥ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿರಲಿ ಶೋಧಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಹಿಂದಿದ್ದೇವೆ. ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ : ಶಿಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (podagogy) ಜಾನಪದದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತ ಗೊಳಿಸಿದ್ದೇವೆ, ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು, ಶಿಕ್ಷಣವೇತ್ತರು, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು-ಈ ಯಾರೂ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಅಂತಸ್ಥಗುಣ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೊರಗೆಡಹಿಲ್ಲ, ಇದು ಸಹಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದೆ, ಕೆಲಸ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಬಳಕೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆಸುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಈಗ ಜರೂರಾಗಿದೆ.

ಭಾರತ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳ, ಸಮಾಜಗಳ ನಾಡಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪದ ಜಾನಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ತಾಳುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿದರೂ ಅದು ಇನ್ನೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲೇ ಇದೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಕೆಲ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇಶಗಳಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಯಾವತ್ತೂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುವ ಹರಿಜನರು, ಅಗಸರು, ಕ್ಷೌರಿಕರು ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ ಸೋಲಿಗರು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ತೊದವರು, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಸಿದ್ದಿಯರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸರಣದ ಗತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಂತೆ, ಜಾನಪದದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಸಂವಹನಾತ್ಮಕ ಗತಿಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜಾನಪದದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬಗೆಗಳ ನಡುವೆ ನಿರಂತರ ಘರ್ಷಣೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಲಯ ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಇರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ರಾಮನ ಕತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕತೆ ರಾಮನದು. ರಾಮ ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣಕತೆ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರದರ್ಶಕ ರಂಗಕಲೆಗಳಾದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಕಥಕಳಿಯಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಬಗೆಗಳು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮೂಲ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ದಾರಜಿ ಜೋಕ್‌ಗಳು, ಮಾರವಾಡಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಡು ಕತೆಗಳು: ಬೆಲೆ ಏರಿಕೆ ಕುರಿತ ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದವು ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ- ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಒಂದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅವು ಎಲ್ಲ ಇಂಡಿಯನ್ ಸಂಕರ ಭಾಷಾ (Lingua franca) ಬಗೆಗಳಲ್ಲೂ ಇವೆ, ಆದರೆ ಭಾಷಾ ಬದಲಾವಣೆ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಭಾಷಾಂತರವೂ ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಜಾನಪದೀಯ ರಚನೆಗಳು ಭಾಷಾರಚನೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಭಾಷಾವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾಷಾಂತರದ ಅನಂತರ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಅದೇ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷಾಂತರದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿರುತ್ತವೆ.

ಎಲ್ಲ ಯೋಜನೆಗಳೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ರಭಸ ಮತ್ತು ನೀತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಚಾರ ಪ್ರಾಚೀನಗತ (past)ವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಾಗೂ ಬಹು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶಕ್ಕೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶ. ಇದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಆಗಿ ಹೋದುದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸದರೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಆದರ್ಶೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರ, ಮತಭ್ರಾಂತತೆ ಹಾಗೂ ಉನ್ಮತ್ತಾಭಿಮಾನದ ಆಡಳಿತಗಾರನನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲು ನಾವು ಔರಂಗಜೇಬನ ಬಗೆಗಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಿಗಳ ಮತಾಂಧ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಇದೇ ಆಡಳಿತಗಾರನನ್ನು ಯೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮನಿಷ್ಠ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮನೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆಯುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಯಾವ ದೇಶವೂ ತಮ್ಮ ಜಾನಪದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಒಂದನ್ನೇ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಜಂಬ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವತ್ತೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಇತರ ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶಗಳು ಜಾನಪದ ರೂಪಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕುತೂಹಲಕಾರಕ ಜಾನಪದೀಯ ರೂಪಗಳು ಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸರ್ದಾರ್‌ಜಿ ಜೋಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಸರ್ದಾರ್‌ಜಿಯನ್ನು ಪುಂಡುಗಾರನಾಗಿ, ಅಸಾಧಾರಣ ಶಿಶ್ನಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ, ಆಜಾನುಬಾಹು ವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದೃಢಕಾಯನಾದ ಆತನನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಬುದ್ಧಿ ಇರುವವನೆಂದೂ ಅರೆಮೂರ್ಖನೆಂದೂ ಕೀಳು ಅಭಿರುಚಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣ ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಧನಗಾಹಿಯ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತಾ ವಾದದ ಜಾನಪದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಹಾಗೂ ಅಸಮಗ್ರತೆಯ ಜಾನಪದ ಸ್ವ-ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಶಂಸೆ ಹಾಗೂ ನಿಂದೆಗಳ ಜಾನಪದ ಇದ್ದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಔಪಯೋಗಿಕತೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಯೋಜನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಯಾವ ಯೋಜನೆಯೂ ಅದರ ಯುಕ್ತ ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮೌಲೀಕರಣ ವಿರುದ್ಧ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಕಾರ್ಯವೇನು? ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಗಾಗ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಅನಂತರವೂ ಕೆಲವಿದ್ವಾಂಸರು ಗತಕಾಲದ ಪರ ಇರುವ ವಾದಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಬದಲಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಹುತೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸಂಗತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಯೂರೋಪ್ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಶಿಕ್ಷಿತ ಸಮಾಜಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಜಾನಪದದ ಸುವರ್ಣಯುಗದ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಏಷ್ಯಾ, ಆಫ್ರಿಕಾ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ಅಮೆರಿಕವನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕವೇ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎಂಥದೇ ಅವತರಣಿಕೆ ಗಳಾಗಿರಲಿ ಔದ್ಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆ ಸಾಧಿಸಿರುವ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜಗಳ ಜಾನಪದದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ವಿಫಲವಾಗಿವೆ, ಆ ಜಾನಪದ ಅದರ ಬದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ (worldview) ಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಾಗೂ ಇತರ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜಾನಪದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜ್ಞಾತದಿಂದ ಅಜ್ಞಾತದ ಗಣನೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿ. ಈ ವಾದ ಆಧರಿಸಿ ಅದು ಎಷ್ಟೇ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾಗಿರಲಿ ಆಗಿಲ್ಲದಿರಲಿ ಅಮೆರಿಕನ್ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಭವಿಷ್ಯನಿಷ್ಠವಾದುದೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಗತ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಆಳವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಬೇರುಗಳು, ಆ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೂತ (past) ನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಚ್ಚಳಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದು ತನ್ನ ಪ್ರಸಕ್ತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಹಳೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರ ಅದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಭೂತದ ಕಡೆಗೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತಿತರ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಭೂತನಿಷ್ಠ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳಂತಹ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಭೂತನಿಷ್ಠ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ, ಪುರಾಣಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳಂತಹ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದೀಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಸಕ್ತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಜೀವ ತಾಳುತ್ತವೆ. ಜಾತಕ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಂಚತಂತ್ರದ ನಿರೂಪಣಾ ರೀತಿ ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸವಾಲುಗಳ ನಿಲುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭವಿಷ್ಯ ನಿಷ್ಠ ನಿಲುವು ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿಯೂ ಭೂತ ನಿಷ್ಠ ನಿಲುವು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು,

ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಎರಡೂ ಒಳ್ಳೆಯವೂ ಕೆಟ್ಟವೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸದಸ್ಯರು ಹೊಂದಿರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವಾಗ ಇವುಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗೀಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತಾ ಪ್ರದರ್ಶನ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಲು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೌಖಿಕಸಾಹಿತ್ಯ, ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ನಾಟಕದ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ತಾಳಿದ್ದರು. ಅಂತೆಯೇ ಜಾನಪದದ ಇತರ ಅಂಗಾಂಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಹೀನ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕವಾದವು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಧುನೀಕರಣ ಅವರು ಅದರಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ದೂರ ಸರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಜಾನಪದದ ಪೂರಕ ಶಿಸ್ತುಗಳಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಗಳಂತಹ ವಿಷಯಗಳು ೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುನ್ನಡೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾಳಜಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇವನ್ನು ಹೊಸಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಅಂತರಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಗತಿಸಾಧಿಸಿದೆ, ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಗಣ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಇದ್ದರೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರವೇಶಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ರೂಢಿಬದ್ಧ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾವಂತರೂ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ಕುಣಿತ, ಹಾಡು ನಾಟಕಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಲೆಗಳೆಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗೆಗಿನ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ.

ಸಾಂತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕುರಿತಂತೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ, ಇವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲಮಾನದ ಪ್ರಭಾವವೊ ಏನೊ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಆಧುನೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುವಂತಾಯಿತು. ಅವರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಧುನೀಕರಿಸಬಯಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಜಾತಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು: ೧. ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ೨. ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಕೃತಿಗಳು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಕೆಲವು ಮುಂದಾಳುಗಳ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ಉಗಮ ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಾ ಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಢ್ಯ, ಕಂದಾಚಾರಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ. ಹಲವು ಗುಂಪುಗಳು ಈ ಮೂಢಾಚರಣೆಗಳನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಗಹನವಾದ ಹಾಗೂ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜಡರಾಗಿರುವುದು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಇನ್ನೂ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅಂತರಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಕರ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ. ಪೂರಕ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನದ ಹೊಳಹುಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಸಮರ್ಪಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯ.

ಈಗ, ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿರುವಂತೆ ಸಾರಾಂಶರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸಬಹುದು :

೧. ದೇಶಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರ ಹಂಬಲದಿಂದ ಜನತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಹಲುಬಿದರು.

೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತಗೊಂಡ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾತರತೆ ಮೂಡಿತು.

೩. ೧೯೪೭ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜನತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸರೀತಿಯ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾಳಜಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

೪. ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಬಳಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆ ಬಲಿಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕಾ ಅನನ್ಯತಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲವಾಯಿತು.

೫. ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾವ ತೀವ್ರಗೊಂಡಿತು.

೬. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ಪರಾಧೀನತೆಯ ವಿರೋಧಕ ಚಳವಳಿಯ ಕಾವು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು.

ಆಧಾರ ಗಂಥಗಳು

೧. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ನಂ, 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ' ಚಾಮುಂಡಿ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೦

೨. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ', ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೮

೩. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. (ಸಂ), 'ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದ' ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಬಿ.ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್ ೧೯೮೫

೪. ದೇಶಪಾಂಡೆ ಭಾ.ವೆಂ., 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆ', ಪ್ರತಿಭಾ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೦

೫. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. (ಸಂ), 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು', ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೦

೬. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ ಶಿವಾಜಿ ಬೀದಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೯

೭. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, 'ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೫೭

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. Bascom W.R. Contributions to folkloristics Meerut, 1981
2. Black C.E. The Dynamics of Modernization : A study in comparative History, Newyork, 1966ss
3. David J Blanks (ed) , Changing Identities in Modern south east Asia, Chicago, Mouton Publishers,1976
4. Dell Hymes, Language in Culture and Society, Allied publishers, 1964
5. Dorson R.M.(ed), Folklore and Folklife,Uni , of Chicago press, 1972
6. Dorson R. M. (ed) , African Folklore, Indiana Uni, press, 1973
7. Dundes Alan (ed) , Analytic Essays in Folklore, Mouton 1975
8. Handoo, Jawaharala (ed), Folktales of India, Chicago, 1971
   Kasmiri our Hindi ke Lokgit : ek tulantmak adhyayana, Kurukshetra : Vishal Publicaions: 1971
   A Bibliography of Indian Folk literature, cIIL Mysore: 1977
9. Honko Lauri (ed) , Tradition and cultural Identity, Nordic Institute of Folklore, Turku. 1988
10. Maria Leach (ed) , Standard Dictionary of Folklore, Mythology and legend, 1949
11. Shyam parmar, Folk Music and Mass Media, new Delhi, 1977
12. vidyarthi L. P, Essays in Indian Folklore, Calcutta, 1973

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನದಿ ಹರಿಯುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨. Dell Hymes (Ed.) Language in culture and Society, Allied publishers private Ltd, 1964 p. 37

೩. Ibid p. xxv

೪. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಮೊವ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಕರಾದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಆಯಾ ಗುಂಪಿನ ಸಮುದಾಯ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆತು ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ರತಿಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತರರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಮದುವೆಗೆ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ನೋಡದೆ ಮಾತಾಡದೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯ

ಪದ್ಧತಿ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು, ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಗತ.

೫. John Friedi. cultural Anthropology, pp 200-29

೬. Lauri Honko (Ed,) Tradition and cultural Identity, Nordic Institute of Folklore, Turku 1988. 7-15

೮. ನೋಡಿ : Lauri lonko (Ed). Tradition and cultural Identity, N I F Turku 1988 pp, 94-96

೯. Richard M Doroson (Ed.) Folklore and folklife, chicago, 1972 p-43

೧೦. Ibid pp, 38-43

೧೧. Richard M. Dorson, Folklore in the Moldern world, 1978, p.38

೧೨. National Ramanticism in Newyork, 1933. p.215

೧೩. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ., ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೦ ಪು

೧೪. ಗ್ರಿಮ್ಮರ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಯಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

೧೫. Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. p. 1061

೧೬. Dorson R.M (Ed) peasant customs and savage Myths p. 6

೧೭. Idib p 11

೧೮. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಕ ಅ ಸಂ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೦ ಪು.

೨೦. Richard M. Dorson. American Folklore p.2

೨೧. Ibid p.1

೨೨. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ೧೯೭೦

೨೩. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಅಮೆರಿಕನ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅವುಗಳ ಮನರಂಜನೆಯಷ್ಟೇ ಬೋಧನಾತ್ಮ ಕತೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯ ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ? ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು? ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ಆಯಾ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ನೀತಿ ಪ್ರಧಾನ ರಚನೆಗಳೆಂದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವರು ಎಂಥ ಕ್ರೂರ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವು ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

೨೪. Richard M. Dorson (Ed,) African Folklore, Indiana Uni,Press, Bloomington and London 1973 pp 3-72

೨೫. ಈ 'ಸಂಗ್ರಹಣೆ' ಮತ್ತು 'ರಫ್ತು' ಬಹುತೇಕ ಕಲಾ ವಸ್ತುವಿಶೇಷಗಳು, ಶಿಲ್ಪಗಳು ಹಾಗೂ ಇತರ 'ದೇಶೀಯ ಕಲಾನಿಧಿ'ಯೊಂದಿಗೆ ಯೂರೋಪಿಗೆ ರಫ್ತು ಮಾಡಿದ್ದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಮತ್ತು ಗೋರಾ ಸಾಹಿಬರ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರನಾಯಕರ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ ಹಾಗೂ ವಿದೇಶಿ ಆಡಳಿತಗಾರರ ಪರಮನೀಚತನಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಹಾಡುಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಕೊರತೆಯಿರಲಿಲ್ಲ (ಹಂಡೂ : ೧೯೭೧ : ೨೮೮೩೧೮).

೨೬. ನೋಡಿ : ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ, ನಂ, (ಸಂ), ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದ, ಮೈ, ವಿ, ವಿ, ೧೯೮೫, ಪು, ೭೨

೨೭. ತೆಲುಗು ಜಾನಪದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಬೇರಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ಜಾನಪದದಷ್ಟೇ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆ : ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಶೇಷಣಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ.

೨೮. ಈ ಕಲಾರೂಪಗಳ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದರೆ ರಂಜನೆಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ಜನರನ್ನು ಸಾಕ್ಷರರನನ್ನಾಗಿಸುವುದು.

೨೯. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

೩೦. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಶಿವಾಜಿ ಬೀದಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೯ ಪು೧೪೧

೩೧. ಅಲ್ಲೇ ಪು ೧೪೫

ದೇಸಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

೧

ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಂಡಿತರಾಗಲಿ, ಆಧುನಿಕ ಸಂಶೋಧಕರಾಗಲಿ, ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಾಗಲೀ ಮೌಖಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಜನಶೀಲ ಗಣಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ! ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳೇನಕರು ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ದೇಸಿಸತ್ವಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ನಾಡು ನುಡಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪರಿಪೂರ್ಣ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಅವರ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನಾಗಲೀ ನೋಡುವ ಅಥವ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಧಾನವೂ ಅಂದಿನ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅಥವಾ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಂಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ನೋಡುವುದಾಗಲೀ ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಿಗೆ ತರವಲ್ಲದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅವರದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವವರು ಕೇಳುವವರು ತಮ್ಮ ಪಂಡಿತ ಗೋಷ್ಠಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಲು ಅನರ್ಹರೆಂಬ ನಿಷೇಧ ಕೂಡ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸುಮಾರು ೧೦೪೦ರ ಕೃತಿ ಎನಿಸಿದ ಚಂದ್ರರಾಜನ 'ಮದನತಿಲಕ'ದಲ್ಲಿನ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ಕೊಳಲ ಬೆಡಂಬೆಯ (ಬೆದಂಡೆಯ) ಪಗರಣ
ದಳಿಗಳ ಪರದೈವ ಮಾಡುವ ವರ್ಗಗಳ ಮಾತಿಂ
ಗುಳಿಪರ ಪರಜಾತೆಯವ
ರ್ಗಳ ತುಳಿಗಳ ದೆಸೆಬೋಗಲೀಯಲಾಗದು ವಧುವಂ

'ಕೊಳಲು ನುಡಿಸುವವರು, ಬೆದಂಡೆಯನ್ನು ಹಾಡುವವರು, ಪಗರಣವನ್ನು ಆಡುವವರು ಪರದೈವಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು, ಹರಟೆ ಹರಟುವವರು, ಇರುವ ಕಡೆಗೆ ವಧುಗಳು ಸುಳಿಯಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಕೂಡದು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಂತಿನಾಥನ 'ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ್ರೆ'ಯ (ಸು.೧೦೯೦) ಕಾವ್ಯದ ಪದ್ಯಭಾಗವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ:

ಬೀಣೆಯ ಕೊಳಲ ಬೆದಂಡೆಯ
ಗಾಣರ ಬಳಿಪಿಡಿದು ಸುಳಿದು ಕುಂ(ದಿಂ) ಕಥಕ
ಶ್ರೇಣಿಯೊಡನೆಳಸಿ ಬಳಸುವ
ನಾಣಿಲಿಗಳನೀ ಬುಧಾಳಿಯೊಳ್ ಪುಗಿಸುವುದೇ ?

'ವೀಣೆ ಕೊಳಲುಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುವವರು, ಬೆದಂಡೆಯನ್ನು ಗಾನ ಮಾಡುವವರು-ಇವರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಅವರ ಬಳಿಯೇ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಕಥೆ ಹೇಳುವವರೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ನಾಚಿಕೆಯಿಲ್ಲದವರನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗೋಷ್ಠಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ? (ಸೇರಿಸಬಾರದು)' - ಇದು ಪದ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಇನ್ನೋರ್ವ ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಯಾಕರಣಿಯಾದ ನಾಗವರ್ಮನ 'ಕಾವ್ಯಾಲೋಕನ'ರಲ್ಲಿನ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :

ಶೌಂಡಿಕನೆನೆ ಕಳ್ಳ (ವಳಂ)
ಚಂಡಂ ನಾಗರಿಯೆಂದ (ಡಂ)ಡೆಯವಂ ವೈ
ತಂಡಿಕನರೆ ಕುಹಕತೆಯಂ
ಕೊಂಡಾಡುವನಿಂದ್ರಜಾಲಿಕಂ ತಾನಕ್ಕುಂ

'ಶೌಂಡಿಕ ಎಂದರೆ ಹೆಂಡ ಮಾರುವವನು, ಬಂಡ ಎಂದರೆ ಬತ್ತಲೆ ತಿರುಗುವವನು.... ಬೆದಂಡೆಯವನು ಎಂದರೆ ವೈದಂಡಿಕ (ಕುಹಕತೆಕೊಂಡು ಆಡುವವನು) ಮಾಯಾ ಮೋಸದ ಆಟ ಆಡುವವನು ಇಂದ್ರಜಾಲಿಕ, (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈದಂಡಿಕ ಎಂದರೆ ಚಮತ್ಕಾರದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತನಾದವನು ಎಂದರ್ಥ.) ಇಂತಹ ಜನಪದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾಗವರ್ಮನಿಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಗೌರವವಿಲ್ಲ. ಬೆದಂಡೆ ಎಂದರೆ 'ಹಾಡುಗಬ್ಬ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಮ್ಮತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಹಾಡುವವರನ್ನು ನಾಗವರ್ಮ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ'. ಸುಮಾರು ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದವನಾದ ಮಧುರ ಕವಿ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ದೂಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

ಪಂಡಿತರುಂ ವಿವಿಧಕಳಾ
ಮಂಡಿತರುಂ ಕೇಳತಕ್ಕ ಕೃತಿಯಂ ಕ್ಷಿತಿಯೊಳ್
ಕಂಡರ್ ಕೇಳ್ವೊಡೆ ಗೊರವರ
ಡುಂಡುಚಿಯೇ ಬೀದಿವರೆಯೆ ಬೀರನ ಕತೆಯೇ

ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಧುರ ಕವಿಯ ಈ ಗರ್ವೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದಾರಾದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪಂಡಿತರು ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಾರರು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದವರಾಗಿದ್ದರು. ಬಹುಶಃ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತಿದ್ದ ಈ ಬೀದಿಯ ಕಲಾವಿದರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮತ್ತು ಶೂದ್ರವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದು ಮುಟ್ಟಬಾರದವರು ಮತ್ತು ನೋಡಬಾರದವರು ಆಗಿದ್ದುದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಅನಾದರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇರಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ಕ್ರೂರ ಸ್ವರೂಪ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ತಾರತಮ್ಯ ತೋರಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಹಿರಿಯ ಕಟ್ಟಾಳು ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ''ದೇಶ ಭಾಷೆಯ ಕವಿತ್ವವು ನಶಿಸಿ ಹೋಗಿರುವುದು ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳ ಆದಿಕಾಲದ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕವನಗಳನ್ನು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಒಗಟುಗಳು, ಕುಯಿಲು, ಕುಡಿತ, ಮದುವೆ, ಸಾವು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕುರಿತ ಜನಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಾದ ಹಾಡುಗಳು, ಕಾಳಗದ ಪದಗಳು, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಕಥೆಗಳು ಈ ವಿಷಯಗಳು ಕವಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರಬೇಕು...... ಪಂಡಿತರಾದ ಕವಿಗಳು ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಣವರಿಯದ ದುಷ್ಕರ್ಮಿಗಳೆಂದು ಜರೆಯುತ್ತ..... ಈ ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿದರು. ಇವು ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇವು ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ. ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ, ಎರವಲಲ್ಲದ, ದೇಶ್ಯ ಛಂದಸ್ಸು. ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲಿ ಮತಗ್ರಂಥಗಳೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ, ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಈ ದ್ರಾವಿಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಕವಿತ್ವಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದುವು. ದೇಸಿ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಕವಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಇದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ''.

ದೇಸಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಇಂತಹ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಲೆ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಕ್ಷಪಾತ ಧೋರಣೆ ತೋರಿದ ನಮ್ಮ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಜೊತೆ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟರು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ

ಪಕ್ಷಪಾತಪೂರಿತ ಪಂಡಿತರಿಂದ ಒಂದು ನಾಡಿನ ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮತ್ತು ಆ ನಂತರದ ನಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪಂಡಿತರು ಹಾಗೂ ಕವಿಚರಿತಕಾರರು ಎಂದು ಹೆಸರು ಮಾಡಿದ ರಾ. ನರಸಿಂಹಚಾರ್, ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಚಾರ್, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ, ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಜನತೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಡ್ಡೆ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ತೋರದಿದ್ದರೂ,ಅದು ಕೂಡ ಇತಿಹಾಸ ಕಟ್ಟಬಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದರು. ಅಥವಾ ಅವರಿಗೆ ಅವರು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಒಂದೆರಡು ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಛಂದಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಚಂದವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿ ಕೈ ತೊಳೆದುಕೊಂಡರು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಜನತೆಯ ಈ ಕಾವ್ಯ ಅಸಡ್ಡೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿತ್ತು. ೬೦ ರಿಂದ ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಸಂಗ್ರಹವಾದವು ಎಂಬುದೇನೂ ನಿಜ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೇವಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಬಾಹ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಯಿತೆ ಹೊರತು ಅಂತರಾಳದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ವಿಫಲರಾದರು. ಬಹುಶಃ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಜಾನಪದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮ ತತ್ವದ ಮೂಲಕವೇ ಕನ್ನಡದ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಾಣಲು ಹೊರಟ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರೊಬ್ಬರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲ ಎಂಬ ಠರಾವನ್ನೇ ಹೊರಡಿಸಿದರು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಒಂದು ತುಣುಕು ಹೀಗಿದೆ: ''ಈ ಕಾವ್ಯ ತೀರ ಭಾವುಕತನದಿಂದ ನಯಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲೆತ್ನಿಸಿತು; ಇಲ್ಲವೇ ತೀರ ನೆಲಕ್ಕಿಳಿದು ಒರಟಾಯಿತು. ಈ ಭಾವನಾಮಯತೆಗೆ ವೈಚಾರಿಕೆಯ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಕೊಟ್ಟ ಸುಪುಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ಪರಿಮಿತ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಗಹನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರಹಸ್ಯಗಳು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಾಯಲಿಲ್ಲ. ಅನುಭವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಗೆದುನೋಡಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ ಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಚೊಕ್ಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡಲು ಅವರು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮಕ್ಕಳ ಹಂಬಲ, ತವರಿನ ಆಸೆ, ಮಗಳನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಕಳಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಗಳು ಹದತಪ್ಪಿ ಭಾವಾತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವ್ಯಸನವಾಗುವ ಗಂಡಾಂತರ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಲ ಆಡುಮಾತಿನ ಕಸುವು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಗಟ್ಟಿತನ, ಪಂಕ್ತಿಗಳ ಚೊಕ್ಕತನಗಳಿಂದಾಗಿ ಇಂಥ ಪದ್ಯಗಳು ಹೇಗೋ ಭಾವನಾವಶತೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗದಂತೆ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದೀಗ ವಿವರಿಸಿದ ಪದ್ಯ ಇಂಥ ಭಾವುಕತೆ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗದಂತೆ ಭಾವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಭಾಷೆಯ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಣಿಸಿ ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸಮರ್ಥ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಮೂಲದ ಪದ್ಯದ ಸರಳಭಾವ ಅರ್ಥವೈಶಾಲ್ಯ ವನ್ನೂ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಕೇವಲ ಮೂರೇ ಸಾಲುಗಳ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ನೇರವಾದ ಸರಳ ಅನುಭವದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪರಿಚಿತ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯ ಪರಿಚಿತತೆಯ ಪರೆಯನ್ನು ಹರಿದು, ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಈ ತನಕ ಬೀಳದಿರುವ, ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಈವರೆಗೆ ತಟ್ಟದಿರುವ ಅಪರಿಚಿತ ಭಾವಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಮಹತ್ತರ ಕೆಲಸವನ್ನದು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ.''

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಗಿರಡ್ಡಿ ಅವರು ಅವರ ಲೇಖನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಗೆ ಹಾಗೂ ಅವಳ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗೀತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವರ ತಕರಾರು ಎಂದರೆ ಬಂಜೆತನ ಅಥವಾ ಪ್ರೇಮದಂತಹ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡಿಸಲು ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಹಾಡುಗಳು. ಅಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಎಷ್ಟೋ ಹಾಡುಗಳು ಇನ್ನಿತರ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿವೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತ ಕ್ರೂರ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು

ತೆರೆದಿಡುವ ಅನೇಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದವರು ಅನ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರೇರಿತ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಡನೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಇಡುವ ಮೂಲಕ ತಮಗಿರುವ ಬಹುಶ್ರುತತೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಬಯಲುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಗ್ರ ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆಯಲು ಹೊರಟಾಗ ಇಂತಹ ಅಚಾತುರ್ಯಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ.

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಈ ಮೂವರು ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಇದೊಂದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಠೋರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ತೆರೆದಿಡುವ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಗಿರಡ್ಡಿಯವರಂತೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ವೈಚಾರಿಕವಾದುದ್ದಲ್ಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದ್ದಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಏಕಮುಖವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ನವೋದಯಸಹಜ ವೈಭವೀಕರಣ, ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ, ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ಅನಾದರ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಇದುವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಜನಪದವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಇತಿಹಾಸ ಕಥನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಧಸತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಕಾವ್ಯ ಸತ್ವವನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯ ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅದು ಕೊಟ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಅರಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಇನ್ನು ಮುಂದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೨

ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರುಗಳ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಆದಿ ದೊರೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಜನಪದಂಗಳ'ನ್ನು ಒಂದೆಡೆಗೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಂಘಟಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಖಂಡ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ನೃಪತುಂಗನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೯ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಈ ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಜನಪದಂಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದ್ದ ಕದಂಬರು, ಗಂಗರು, ಚಾಲುಕ್ಯರು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರಗಾರಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಆ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದರು. ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಆ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದರು. ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತವೇ ಮೆರೆದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಅಂಥ ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಶೈಲಿಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದೇಸಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೊಗಸನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಆಡುವ ಜನರ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ದಾಖಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮಹದುಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ.

ನೃಪತುಂಗನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕವು ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯು ಈ ಎರಡು ನದಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ತಮ್ಮ ನಿರಂತರ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಶೌರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದ್ದಿರ ಬಹುದು ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ, ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು. ಆದರೆ ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣೆಯವರೆಗಿನ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ 'ಜನಪದ'ಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಆ ಎಲ್ಲ ಜನಪದಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕನ್ನಡ ಮನೆಮಾತಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆ ಎಷ್ಟು ಬಗೆಯ ಕನ್ನಡಗಳು ಇದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

''ದೋಸಮಿನಿತೆಂದು ಬಗೆದು
ದ್ಭ್ಯಾಸಿಸಿ ತಱಿಸಂದು ಕನ್ನಡಂಗಳೊಳೆಂದುಂ
ವಾಸುಗಿಯುಮಱಿಯಲಾಱದೆ
ಬೇಸಱುಗುಂ ದೇಸಿ ಬೇಱೆವೇಱಪ್ಪುದಱಿಂ''

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವತಃ ವಾಸುಕಿಗೆ ಎಣಿಸಲಾರದಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕನ್ನಡಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವಂತೆ. ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನಪದಂಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡಂಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸಂಘಟಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷಿಕ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯವೊಂದರ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ನೃಪತುಂಗ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಕನ್ನಡಿಗರ ಅಭಿನಂದನೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಡಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮಕೂಟ ಮತ್ತು ವಿಷಯ (ಜನಪದ) ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಹತ್ತಾರು ಬಗೆಯ 'ಗ್ರಾಮ್ಯ' ಕನ್ನಡಗಳ ಮೂಲಕ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮಗಳು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರಿಗಿದ್ದ ದೇಸಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೀಗೆ ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಾನೆ:

''ಪದನಱಿದು ನುಡಿಯಲುಂ ನುಡಿ
ದುದನಱಿದಾರಯಲುಮಾರ್ಪರಾ ನಾಡವರ್ಗಳ್
ಚದುರರ್ ನಿಜದಿಂ ಕುಱಿತೋ
ದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್''

'ಆ ತಿರುಳುಗನ್ನಡ ನಾಡಿನವರು ಹದವನ್ನರಿತು ಎದೆಗೊಂಡ ಪದಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನ್ಯರು ಆಡಿದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕುರಿತು ಓದದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಹುಟ್ಟುಗುಣದಿಂದಲೇ ಚದುರರಾಗಿ ಮಾತು ಬಲ್ಲವರಾಗಿ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಹೆಸರುಗೊಂಡಿದ್ದರು. ತಾವು ಕುರಿತೋದದಿದ್ದೂ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲೆಡೆಗೊಂಡ ಪದಗಳ ಸವಿ ಏನು, ಅಂಥವಲ್ಲದ ಪದಗಳ ಸಪ್ಪೆ ಏನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲವರಿದ್ದರು.'

ಕುಱಿತವರಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಂ
ಪೆಱರುಂ ತಂತಮ್ಮ ನುಡಿಯೊಳೆಲ್ಲಂ ಜಾಣರ್
ಕಿಱುವಕ್ಕಳುಮಾ ಮೂಗರು
ಮಱುಪಲ್ಕಱಿವರ್ ವಿವೇಕಮಂ ಮಾತುಗಳಂ

ಬಲ್ಲವರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಗೆಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಹದವಾದೆದೆ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ ದಿದ್ದರೂ ತಂತಮ್ಮ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಜಾಣರು. ಕಿರುಮಕ್ಕಳಾದರೂ ಸರಿ, ಮೂಕರಾದರೂ ಸರಿ, ತಮ್ಮೆದೆಯ ವಿವೇಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅರುಹಲು ಬಲ್ಲವರಿದ್ದರು.

ಜಾಣರ್ಕಳಲ್ಲದವರುಂ
ಪೊಣೆಗಱಿಯದೆಯುಮಱಿವವೋಲವಗುಣದಾ
ತಾಣಮನಿನಿಸೆಡೆವೆತ್ತೊಡೆ
ಮಾಣದೆ ಪಿಡಿದದನೆ ಕೃತಿಗಳಂ ಕೆಡೆನುಡಿವರ್

ಅಂಥ ಜಾಣರಲ್ಲದವರಾದರೂ ಕೆಲವರು ವಿಷಯದ ಗುರಿಯನ್ನೇ ಬಿಗಿಹಿಡಿದು ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೀರುತ್ತಿದ್ದರು. ಪದ್ಯದೊಳಗೆ ಅವಗುಣದ ಹೊಲಬಾದರೂ ತಲೆದೋರಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಹಿಡಿದೆತ್ತಿ ಕವಿಗಳ ದೋಷವನ್ನು ಬಯಲಾಗಿಸುವರು'' (ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ವಿವೇಕ; ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಪು ೧೦೦)

ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಕನ್ನಡದ ದೇಸಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಬಗೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೋಷವೇನು ಮುಂತಾದಂತೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಪದ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಕಥೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು (ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚ್ಛೇದ ಪದ್ಯ ೨೩) ಕನ್ನಡ ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು (ಪದ್ಯ ३३-३೫) ಕನ್ನಡ ಪ್ರಯೋಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳು (ಪದ್ಯ ೪೬) ಪಗರಣದ ಉಲ್ಲೇಖ (ಪದ್ಯ ೬೮) ವಸ್ತುಕ ಮತ್ತು ವರ್ಣಕಗಳ ವಿಚಾರ (ಪದ್ಯ ೨೯, ३೨) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯ ಯತಿ ವಿಲಂಘನದ ಬಂಧುರತೆ (ಪದ್ಯ ३೫-೭೬) ಮುಂತಾದಂತೆ ದೇಸೀ ಕನ್ನಡ- ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಈ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥದ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಏನೇ ಇರಲಿ ಅವನು ಮಾಡುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹಾಗೂ ಅವನು ನೀಡುವ ದೀರ್ಘ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಆಗಿನ ಕಾಲದ 'ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಜನಪದಂಗಳ ಜಾನಪದ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ ಕೃತಿ 'ತೋಳ್ಕಾಪಿಯಮ್' ಬಗ್ಗೆಯೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಅಹಂ' ಮತ್ತು 'ಪುರಂ'ಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ 'ಕುರುಂಜಿ' ಮುಂತಾದ ಹೂಗಳ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕವೇ

ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಅಚ್ಚರಿ ಮೂಡಿಸುವಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. 'ಅಹಂ' ಎಂಬುದು ಪ್ರೇಮ ಕಾವ್ಯ 'ಪುರಂ' ಎಂಬುದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಆದರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತಮಿಳು ಸಂಗಂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ದೇಸೀ ಸ್ವರೂಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಸಂಕಲಿಸಿ ಆ ಸಂಕಲನಕಾರರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕವಿಗಳಿಂದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ತೋಳ್ಕಾಪಿಯಮ್‌ನ ಕಾಲ, ಸಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಲವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೩ರಿಂದ ೭ನೇ ಶತಮಾನವಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಕೂಡ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಅಥವಾ ಸಂಕಲಿತಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸ ತಮಿಳಿಗಿಂತ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಪೂದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಮೂಲಕದಂಬರ ಆಡಳಿತದಿಂದ ಹಿಡಿದು ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರವರೆಗೆ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜಮನೆತನಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೂ ತಮಿಳಿನಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಕಾವ್ಯಗಳು ರಚನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜಾಲಾಡಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನದಿಂದ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಈಗಲೂ ಲಭ್ಯವಿದ್ದು ಅವೆಲ್ಲ ಪ್ರೇಮಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಗಂಡ ಅಥವಾ ಪ್ರಿಯಕರ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಪತಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಿಯಕರನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿ ಅವನ ಬರುವಿಕೆಗಾಗಿ ಕಾಯುವ ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳು ಈಗಲೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಬಹುಶಃ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ 'ಚದುರರ್ ನಿಜದಿಂ ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್' ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಂಕಲನ ಕಾರ್ಯ 'ಸಂಗಂ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ನಡೆದಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ 'ತೋಳ್ಕಾಪಿಯಮ್'ನ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳೇ ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳಾದವು.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ನಂತರವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನೇ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದ ದೇಸೀ ಅಥವಾ ಮೂಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದಾಗ್ಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಕನ್ನಡದ ಸೊಗಸನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ರೇಖಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಅವರ ನೆಚ್ಚಿನ ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವರು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮದ ಕಡೆಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಂಪ ರನ್ನರಂಥ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತರೂ ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇಸೀ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ತರುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದರು. ಮುಂದೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.

ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಪುರಂ' ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಅಹಂ' 'ಪುರಂ'ಗಳ ಸಮಿಶ್ರವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಸೀ ಕವಿಗಳಿಗೆ ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನದದೊಡವೆಯಾಗಲೀ ಅವರ ರಣಾಂಗಣದ ಭೀಭತ್ಸ ವಿವರಗಳಾಗಲೀ ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಬೇರುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮೂಲ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಾವು ದೇಸೀ ಕಾವ್ಯದ ಮೊರೆಹೋಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಳವಾದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತೋಳ್ಕಾಪಿಯಮ್ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಈಗಲೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು, ಪ್ರೇಮಗೀತೆಗಳು, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ನಡುವಿನ ನಂಬಿಕೆ ಕುರಿತ ವಾಗ್ವಾದಗಳು, ನಿಸರ್ಗಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಗೀತೆಗಳು, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥನಗಳು, ನಾಗಾರಾಧನೆ, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರ ಆರಾಧನೆ, ಬಲೀಂದ್ರನ ಆರಾಧನೆ, ಮಳೆಯ ಆರಾಧನೆ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ಗಮನಿಸಿದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆ ಕಾಲದ ರಾಜರುಗಳು, ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಲಿಪಿಯನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಭಾಷೆಗೆ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದ

ಪಂಡಿತ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ಸಲಹೆಗಾರರು ಇರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೆದಂಡೆ, ಚತ್ತಾಣ, ಪಗರಣ ಮುಂತಾದ 'ಪಾಮರ ಕಾವ್ಯಗೋಷ್ಠಿ'ಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬ ನಮ್ಮ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಆಗಿನ ಆಡು-ನುಡಿಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಪುನ್ನಾಟರು, ವಡಗರಪು, ಕೋಸರು, ಎರುಮೈ ಊರಿನವರು ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರು ದೇಸೀ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ನೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ 'ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ವಡಗ ಹೆಸರಿನ ಕವಿಗಳು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಹಾಗೆಯೆ ಅವರು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಲು 'ಅವರ ಪೋಷಕರಾಗಿದ್ದ ತಮಿಳು ರಾಜರೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಶೆಟ್ಟರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಪುಟ ೧೮೫) ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಪಳಗಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡದ ಅಂದಿನ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯ ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಜನತೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದೇಸೀ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೃತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ವಾದ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಅಲೆಮಾರಿ ಕವಿ ಕಲಾವಿದರೂ ಇದ್ದರು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಂತಹ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ತಮಿಳಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದಲೇ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ' ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ 'ಚತ್ತಾಣ', 'ಬೆದಂಡೆ' ಮುಂತಾದ ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಂಗಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಅಲೆಮಾರಿ ಹಾಡುಗಾರರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಇದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಹುಶಃ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರು. ತಮಿಳಿನವರು ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಲೆಮಾರಿ ಕವಿಗಳ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಾಪಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡಿಗರು ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡೆ ಮುಂತಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತನ್ನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕಾಪಾಡಿದ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಈ ದೇಸೀ ಕಾವ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಕೇವಲ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ.

'ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩ ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೩ ರವರೆಗೆ ದಖ್ಖನಿನ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಧಾನಭಾಷಿಕರಿಗೂ ಲಿಪಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಲಿಪಿ ಬೆಳೆದದ್ದೆ ೪ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ' (ಶೆಟ್ಟರ್, ಪುಟ ೨೫) ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬ ಶಬ್ದ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪದಗಳು 'ಗಾಥಾ ಸಪ್ತಶತಿ' ಮೊದಲುಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪ್ರಹಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಪದಗಳು ಇದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪ್ರಾಕೃತ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಲಿಪಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನವನ್ನು, ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಶಾಸನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಪ್ಪೆ ಅರಭಟ್ಟನ ಸುಲಲಿತ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಆಗಲೇ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಶತಮಾನಗಳೇ ಕಳೆದಿದ್ದವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆ ನಿರಂತರವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಕ್ರಿ.ಪೂ.ದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೦೦ ರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪೈರಾಗಿ, ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಿಡವಾಗಿ, ಕಪ್ಪೆ ಅರಭಟ್ಟನ ಸುಲಲಿತ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮರವಾಗಿ (ಆ ಶಾಸನದ ಭಾಷೆಯ ಗಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ) ಬೆಳೆಯಿತೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೇ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಯೋಗ ಯಾವ ಕಾಲದಿಂದ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕುತೂಹಲಕರ. ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೫೦೦ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಏಕ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಆಗಿನಿಂದಲೇ ಮೌಖಿಕ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆದಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಂದಾಜು ಕನಿಷ್ಠ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೨೦೦ಕ್ಕಾದರೂ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಏನೇ ಇರಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸೃಜನಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಧಾರೆಯೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನದಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಯಾವ ತಕರಾರೂ ಇರಲಾರದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆದಂಡೆ ಮತ್ತು ಚತ್ತಾಣ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಜನಪದಂಗಳಲ್ಲಿ' ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾಗವರ್ಮನ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥ

ಮತ್ತು ಶಾಂತಿನಾಥನ ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಪದ್ಯಭಾಗವೊಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ. ''ಬೀಣೆಯ ಕೊಳಲು ಬೆದಂಡೆಯ ಗಾಣರ ಬಳಿಪಿಡಿದು ಸುಳಿದು ಕುಂದಿ ಕಥಕ ಶ್ರೇಣಿಯೊಡನೆಳಸಿ ಬಳಸುವ ನಾಣಿಲಿಗಳನೀ ಬುಧಾಳಿಯೊಳ್ ಪುಗಿಸುವುದೇ? (ವೀಣೆ ಕೊಳಲುಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುವವರು, ಬೆದಂಡೆಯನ್ನು ಗಾನಮಾಡುವವರು ಇವರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಅವರ ಬಳಿಯೇ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಕಥೆ ಹೇಳುವವರೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ನಾಚಿಕೆಯಿಲ್ಲದವರನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗೋಷ್ಠಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ?'' ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೦ರಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಈ ಪದ್ಯ ವೀಣೆ (ತಂಬೂರಿಪದ ಹಾಡುವವರು) ಮತ್ತು ಕೊಳಲು ನುಡಿಸುತ್ತಾ ಬಹುಶಃ ಅಲೆಮಾರಿ ಗಾಯಕರಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಥವಾ ಆಯಾಯ ಜನಪದಂಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಕೂಟದ ಜನರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಭಜನೆಯ (ಭಾಜನೆ) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಡುಗಾರರನ್ನು ಇಷ್ಟು ಕೀಳಾಗಿ ಆಗಿನ ಪಂಡಿತರು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಹೇಗೇ ಕಂಡಿರಲಿ ತಮ್ಮ ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆದಂಡೆ ಚತ್ತಾಣಗಳೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗಾಯನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಹುಶಃ ಶೂದ್ರರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಆಗಿದ್ದ ಹಾಡುಗಬ್ಬದ ಜನರ ಚತ್ತಾಣವನ್ನಾಗಲೀ, ಕಂದ ವೃತ್ತಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ ಛಂದಸ್ಸು ಕೂಡಿ ಸುಂದರವಾಗಿರುವ ರಚನೆಯ ಬೆದಂಡೆಗಳಾಗಲೀ, ಅಥವ ನಮ್ಮ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ 'ವಚನಕಾವ್ಯ', 'ಗದ್ಯಕಾವ್ಯ', 'ಹಾಡುಗಬ್ಬ', 'ಮೇಲ್ವಾಡು' ಮುಂತಾದ ರಚನೆಗಳಾಗಲೀ ಇವತ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪಂಡಿತರಾದ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿಮ್ಮೇಳ-ಮುಮ್ಮೇಳದ ಶ್ರವ್ಯ ಘಟಕವಾಗಲಿ, ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಮೂಡಿ ಬರುವ ದೃಶ್ಯ ಘಟಕವಾಗಲಿ,ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮೂಡುವ ಗದ್ಯವಚನವಾಗಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಚತ್ತಾಣ ಬೆದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಲಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಂಸಾಳೆ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರ, ನೀಲಗಾರರ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕರಪಾಲಮೇಳ, ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿ ಮೇಳ, ಗೊಂದಲಿಗರ ಮೇಳ ಮುಂತಾದ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅವರದೆ ಆದ ತಂತಿವಾದ್ಯ (ವೈದಂಡಿಕ?) ಚರ್ಮವಾದ್ಯ, ತಾಳ, ತಂಬೂರಿ, ಗೆಜ್ಜೆ ಗಗ್ಗರಗಳಾದಿಯಾಗಿ ಶ್ರವ್ಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮುಮ್ಮೇಳದವನು ಎತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟ ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನು ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಹೂಂ ಗುಡುತ್ತಾ ಮುಮ್ಮೇಳದವನಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಮ್ಮೇಳದವನು ಒಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಲಘು ಅಭಿನಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಿಮ್ಮೇಳದ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಸಂಭಾಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಕಥೆಗಾರನೆ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯಮಧ್ಯ ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿವಿಧ ದಾಟಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಮ್ಮೇಳದ ಕಲಾವಿದ (ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಧಾರಿ) ಹಾಡಿನ ಒಂದು ಚರಣವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಉಳಿದ ಕಲಾವಿದರು ಅವನ ಸ್ವರಕ್ಕೆ ಸ್ವರವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಹಾಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡಿನ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಗಸಾದ ಪಲ್ಲವಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲ ಹಾಡುವ ಕಥನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟದೈವಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ -ನಾಯಕಿಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಯಾಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಗೈದ, ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ ಬಲಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇರಬಹುದು. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕಥಾ ನಾಯಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರು ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಬಹುಶಃ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡೆ, ಹಾಡುಗಬ್ಬ, ಒನಕೆವಾಡು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆಗಿನ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಅಥವಾ ಅಲೆಮಾರಿ ಗಾಯಕರು ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮ ಕೂಟಗಳ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಪ್ರೇಮಿ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಕೀಳಾಗಿ ಕಂಡಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೀಯಾಳಿಸಿರಬಹುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬಯಲಾಟದ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. ಬಯಲು ಕಥೆ, ಬಯಲಾಟ, ಹಾಗೂ ಬಯಲು ನಾಟಕ ಎಂಬ ರಂಗ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಮೊದಲು ಕಥೆಯಾಗಿ ನಂತರ ಆಟವಾಗಿ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಾಟಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಮ್ಮೇಳ ಹಿಮ್ಮೇಳವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಚತ್ತಾಣದ ನೆನಪು ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವಶೇಷಗಳಂತೆ ಉಳಿದಿರುವ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ, ಜನಪದಗಳ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮಕೂಟಗಳ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಸಮೂಹಗಾನವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆದಂಡೆಯಲ್ಲಿ

ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ವೈದಂಡಿಕ ಅಥವಾ ವೀಣೆ ಮೂಡಲಪಾಯ ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವ 'ಮುಖವೀಣೆ'ಯೇ ಆಗಿರಬಹುದೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ವಚನ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಿನ ಚಂಪೂವಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಯಾವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಗಾಯಕರು ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಚಂಪು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಆಗಲಾರದು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ 'ವೃತ್ತ' ಚಂಪೂವಿಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ''ಹಿಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದ ಚತ್ತಾಣದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯಖಂಡಗಳ (ವಚನಗಳು) ನಡು ನಡುವೆ ಸೇರಿ ಚಂಪು ತಲೆ ಎತ್ತಿರಬಹುದು. ಚಂಪೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಚತ್ತಾಣ ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದಿರಬಹುದು''. (ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಕಾವ್ಯಾನುಭವ)

೩

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳ ಗೊತ್ತುಗುರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಪುರಾತನ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸಕರು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಕೇವಲ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ. ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಶಿಷ್ಟ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪದ್ದು ಎಂದಷ್ಟೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲಿಪಿ ಬಲ್ಲವರು ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಚಯವೇ ಶಿಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಧೋರಣೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸನಾತನವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ತಾವು ಹೇಳುವುದೇ ಅಂತಿಮ ಎಂಬ ಏಕಮುಖದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಹೆದ್ದಾರಿ. ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಕವಲುದಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಅಥವಾ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಇತರೆ ದಾರಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾರುವ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಅವರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಅವರದಾಗಿತ್ತು. ಇಡೀ ಭಾರತಕ್ಕೆ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಇದೆ. ಅದೇ 'ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಏಕಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಶಾಲ ನೆಲದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಜನರು ಅವರ ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡುಬಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಆ ಮೂಲಕ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮೌಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಶಿಷ್ಟಭಾವನೆ ಎಷ್ಟು ಮಿಥ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನ ಒಂದು ಕಾಲವಿತ್ತು. ಸದ್ವಂಶಜನಾದ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕ, ಉದಾತ್ತ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವದ ರಾಜ, ಸದಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನೇ ಬಯಸುವ ಪ್ರತಿನಾಯಕರು, ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಲೇಬೇಕಾದ ಕಡ್ಡಾಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಹೀಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಯೋಚಿಸಿದ ಇವರೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆನಿಸಿದ ಕಲೇವಾಲ, ಗಿಲ್ಗಮಿಶ್ ಮತ್ತು ಬೋವುಲ್ಫ್‌ಗಳಂಥ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಟ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ಧೋರಣೆ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಸಿ.ಎಂ. ಬೌರಾನಂಥ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಮುಖ ವಿದ್ವಾಂಸ ಈ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ 'ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೇ ಶುದ್ಧವಾದ ಸಹಜಸ್ಫೂರ್ತವಾದ ನೇರವಾದ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಗದ ಕವಿಯವಾಣಿ' (ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ : ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ) ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅರಿವು ಮೂಡಲು ತಡವಾದದ್ದಾದರೂ ಯಾಕೆ? ಬಹುಶಃ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಮ್ಮದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎರಡು ಮೇರು ಕೃತಿಗಳಷ್ಟೇ ಇಡೀ ಭರತಖಂಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರಾದರೂ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ನೂರಾರು ಘಟನೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ

ಕೂಡಿರುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಅಕ್ಷರಬಲ್ಲವನು ಮಾತ್ರ ಅಂತಹದ್ದನ್ನು ರಚಿಸಬಲ್ಲನೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.

ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಿನಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳಾದರೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಅವು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡ ರೀತಿ ವಿಸ್ಮಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದೇ. ಮೂಲತಃ ದೇವ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ , ಆದರೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಇಂದು ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ದೇಶಭಾಷೆಗಳು ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಂಡವು ಅಥವಾ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವು. ಆಯಾ ನೆಲದ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ಕವಿಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದರಾದರೂ ತಮ್ಮವರಲ್ಲದ, ಇನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶದ ವೈದಿಕ ವೀರರ ಕಥನವನ್ನಾಗಲೀ, ದಶಾವತಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅವರ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. 'ಅಖಿಲ ಭಾರತ' ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದ ಈ ಎರಡು ಪುರಾಣಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವೇಷ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು, ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮಗಳನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಪಂಪನ ಭಾರತದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕುವೆಂಪುರವರ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನದವರೆಗೆ ಈ ಮಾತು ನಿಜ ಎಂದೇ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ.

ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಕಥನಗಳನ್ನು, ಪವಾಡ ಪುರುಷರು, ಬೈರಾಗಿಗಳು, ಸಾಧಕರ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷಗಳೆನಿಸಿದ ಮದ್ಯ, ಮಾಂಸ, ಮೈಥುನ, ಭಂಗಿಸೇವನೆಯಂಥ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದವುಗಳು. ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳೇ ನಮ್ಮ ಭವ್ಯ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಬಲ್ಲ, ಆ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಈ ಕಥನಗಳಿಗಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಶಿಷ್ಟಮನಸ್ಸಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸರಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಈ ಕಥನಗಳ ನಾಯಕರು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯಬಲ್ಲವರು. ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಬಂದಾಗ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲವರು. ಈ ನಾಯಕರಾದರೂ ಎಂಥವರು? ಮಾದಿಗನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಮಾದಪ್ಪ, ಹೊಲೆಯನೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ದನ ಕಾಯುವ ಅನಾಥ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುರಿ ಕಾಯುವ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ. ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಇವರು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ದುಷ್ಟ ಮೃಗಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಕಾಣಬಲ್ಲವರು, ಬೇಟೆಗಾರರಂತೂ ಅಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ನಂಬಿದ ಜನವರ್ಗಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲವರು, ರಾಜ್ಯ ಆಳುವವರಂತೂ ಅಲ್ಲ. ದುಷ್ಟರು ಅಥವಾ ಹೆಡ್ಡರನ್ನು ಪಳಗಿಸಬಲ್ಲವರು, ಕೊಲ್ಲುವವರಲ್ಲ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕಂಡ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಪರಿಪಾಠ ಇವರದು.ಇದು ಬಾಣನ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಕಾವ್ಯಲೋಕವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಲಂಕೆಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಜನರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾದ ಬೇಟೆ, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಪಶು ಸಂಗೋಪನೆ, ಹುಲಿ, ಚಿರತೆ, ಹಾವು, ಚೇಳುಗಳ ಸಹಜಲೋಕ ಅದು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ರಾಮನ ಪಯಣವೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ತವಕದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಮಹಾಭಾರತ ಅಂಥ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಂಡು ಒಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂಲತಃ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೂ ಬೈರಾಗಿಗಳೂ ಆದ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರರು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವೇ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದು. ಇರುವುದನ್ನು ವೈಭವಿಸುವ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಟ್ಟರೆ,

ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೇಲುವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರುಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಸತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಾರಿಹೇಳುವ ರಾಮಾಯಣ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹೇರಿಕೆ ಆಗುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಅಂತರಿಕವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸತತ ಸಂಘರ್ಷ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೆಮ್ಮೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನದನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬೇಕು ಅಷ್ಟು ಪಡೆದು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಅಂತರಿಕ ಅಂತಃಸತ್ವ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಪ್ಪದ ಅನನ್ಯತೆ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಆ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಷ್ಟಿ ರೂಪವೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳು ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಲಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಂತರಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನನ್ಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸೃಜನ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬಹುನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರೂಪ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಚಿಂತಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹಾಡುವ ಅಭಿನಯಿಸುವ ಕೇಳುವ ಮತ್ತು ನೋಡುವ ಒಂದು ದೃಶ್ಯ ರೂಪಕ. ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದು. ಅದನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅಂದರೆ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ಅಥವಾ ಮೇಳದವರು ತಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಸಮೂಹದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಅವರವರ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಳ ಆ ಸ್ಥಳದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಆಗಿನ ತನ್ನ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೊಸಹೊಸದನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನವನವೋನ್ಮೇಷಶಾಲಿನಿ ಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಂಗಳ ಇರಲೇಬೇಕು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಿವಿಧ ಘಟಕಗಳು 'ಸಾಲು' 'ಸಂದು' 'ಕವಟ್ಲು' 'ವಚನ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಂಗಡನೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರಚನೆಯಾದುದಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದು ಘಟಕವು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗಾಯಕರಿಂದ ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥೆ ಕ್ರಮೇಣ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಉದಯದ, ಹಾಗೂ ಸಚರಾಚರ ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಹುತೇಕ ಕಥನ ನಾಯಕನ ಪಯಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರು ಪಂಥ ಪ್ರಸಾರಕರಾಗಿದ್ದು ಅವರು ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾ ಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಥನವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡುವ ಗಾಯಕರಿಗೆ ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೈವದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ 'ಗುಡ್ಡರು' ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಪೋಷಕರು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದು ಗುರು ಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೂ ಹೌದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಚರಿತ್ರೆ, ನಂತರ ಆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆವರಣ,

ತದನಂತರ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಪುರಾಣದ ಲೇಪನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ರೂಪವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಂತಹ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಲಿಪಿಯೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಅದರ ಬಳಕೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಅಥವಾ ಕಥೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕಾವ್ಯರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಏಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣ ಬಹುಬೇಗ ಆ ಸಮೂಹದ ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಗಾಯಕರ ಸೃಜನತೆಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಮಿಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೊಂದು ಕನಸಿನ ಲೋಕ. ಊಹಿಸಲು ಅಸದಳವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ದುರ್ಬಲನಾದವನು ಪ್ರಬಲನಾಗುವನು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಮತ್ತು ಆಶಯ. ಇದು ಸಮಾಜದ ಅಸಹಾಯಕ ಜನತೆಯ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಕಥನ ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಆ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬುವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಶಯವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಅಳಿಸುವುದು. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಸಮಾನ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿಸುವುದು. ಸಚರಾಚರ ಜೀವರಾಶಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದು, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೀರಿದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ, ಆದರಿಂದಾಗಿ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಜಯ ಎಂಬ ವಿವೇಕ ತುಂಬುವುದು.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನ ಅಥವಾ ಜನತೆ ನಂಬುವ ದೈವ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಥಾ ನಾಯಕನ ವೈಭವೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಸೃಷ್ಟಿ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಮತ್ತು ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕವೇ ಸಹಸ್ರಾರು ಭಕ್ತರನ್ನು ಪಡೆದ ಪಂಥಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಂಬಾ ಇವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ವಾಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಅಥವಾ ವಾಚನಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಚಂಪೂ ಶೈಲಿ (ಮಲೆಮಹಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕುಮಾರರಾಮ ಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ರಗಳೆ ಶೈಲಿ (ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ) ತ್ರಿಪದಿ ಶೈಲಿ (ಮಹಿಳೆಯರೇ ಆಡುವ ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯ ಇತರೆ ಕಥನ ಕವನಗಳು) ಏಳೆಯ ಶೈಲಿ (ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ) ನಾಟಕ ಶೈಲಿ (ಕರಪಾಲಮೇಳದ ಕಾವ್ಯ, ಗೊಂದಲಿಗರ ಕಾವ್ಯ) ಮಂತ್ರ ಪಠಣದ ಶೈಲಿ (ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಎತ್ತಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ)ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕಾವ್ಯ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಿಂದ ಅಂತ್ಯದವರೆಗೆ ನೂರಾರು ಬಾರಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲವಿಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಗೆ ಅಪೂರ್ವ ಸೊಗಸು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಾಡುವ ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳು ಹಾಗೂ ಕಲಾವಿದರ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕಲಾವಿದರ ನರ್ತನ ಭಂಗಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾವ್ಯವೂ ಅಥವಾ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವು ಆರಾಧನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಭಕ್ತರನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಂಥ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಪುನರುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇದು. ಹಾಡುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪುನರುಕ್ತಿ ಒಂದು ಸೊಗಸು ಹೌದು, ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಷ.ಶೆಟ್ಟರ್; ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡನಾಡು -ನುಡಿ; ಅಭಿನವ ೧೭ಯಲ-೨ ಮೊದಲನೆಯ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, ಮಾರೇನಹಳ್ಳಿ, ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂ.೫೬೦೧೪೦, ೨೦೦೭.

೨. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ; ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು; ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ೨ನೇ ಮುದ್ರಣ - ೨೦೦೭.

೩. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ; ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗವಿವೇಕ; ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೩.

೪. ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ; ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ; (ಸಂ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೫. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ; ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ; ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೪

೬. ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ; ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು; ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ ಧಾರವಾಡ; ೧೯೯೭

೭. ಶ್ರೀ ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ; ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ; ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ; ೧೯೭೩.

೮. ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿ; ಹಾಲುಮತದರ್ಶನ; ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ; ೧೯೯೭

೯. ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ; ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕೊಡುಗೆ; ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ - ೧೯೭೪

೧೦. P. Yenadi Raju; Dravidivn Hirtoriography, Dravidian University, Kuppam, p-2008

೧೧. M. Sreenathan; Dravidian tribes & languages, Dravidian University, Kuppam, p-2008

ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಬಂದ ದೈವಗಳು

ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ

ಮನುಷ್ಯ ಕುಲ ಯಾವ ದಿನ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು, ಆಘಾತಗಳನ್ನೂ ಕಂಡು, ಬೆದರಿ, ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿತ್ತೋ, ಆ ದಿನದಿಂದಲೂ – ತನ್ನನ್ನು ಮೀರಿದ ಯಾವ್ಯಾವುವೋ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಂಥ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕೈವಾಡ; ಆ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಾನು ಉಪಾಯದಿಂದಾಗಲೀ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿಂದಾಗಲೀ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಯೋಚನೆ ಮಾಡತೊಡಗಿತು. ತನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವ ಯಾವ್ಯಾವುವೋ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ – ಎಂದು ಅವನ ಸರಳ ಮನಸ್ಸು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮನಸ್ಸಿನ ತೊಳಲಾಟಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಪಾಡು ಅವನದಾಗಿತ್ತು. ನೀರಿಗೊಂದು ದೇವರು; ನೆಲಕ್ಕೊಂದು ದೇವರು; ಬಾನಿಗೊಂದು ದೇವರು; ಮಳೆಗೊಂದು ದೇವರು; ಬೆಳೆಗೊಂದು ದೇವರು; ಕ್ಷಾಮಡಾಮರಗಳಿಗೂ ದೇವರು. ಹೀಗೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದೊಂದು ರೂಪದ ಹಿಂದೆಯೂ, ವಿದ್ಯಮಾನದ ಹಿಂದೆಯೂ ಅದೃಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳು ನೆಲೆಸಿವೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದ. ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಾನವನ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ದೈವಗಳನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿಂದಲೋ, ಕಾಣಿಕೆಯಿಂದಲೋ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ತನಗೆ ಉಳಿಗಾಲ – ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಜಗತ್ತಿನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿನ ಆದಿ ಮಾನವಕುಲಗಳು – ನಾವು ಇಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡು–ಬೆದರಿದಾಗ, ಅವುಗಳಿಂದಾಗಿ ನೊಂದು, ನರಳಿದಾಗ, ದಿಕ್ಕುಗಾಣದೆ, ತಂತಮ್ಮ ಬಣದ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕಂಡು 'ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಯಿತು? ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನು?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಆದಿಮಾನವ ಕುಲದ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತವರಷ್ಟೇ. ತಮ್ಮ ಬಳಿಗೆ ಬಂದ ಆರ್ಥಿಗಳೊಡನೆ 'ಅದು ತನಗೆ ತಿಳಿಯದು' ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾದರೆ – ಅವರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಮೇಲಿನ ಗೌರವ ಸಾಮಾಜಿಕರಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಮೇಲಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯಲಾರದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಶರಣು ಹೋದರು. ವಿವಿಧ ದೈವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಏನೇನೋ ಊಹೆ ಮಾಡಿ, ಬಂದ ಆಪತ್ತಿನ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ತಮಗೆ, ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಣೆಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಪೂಜೆ, ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ದೇವತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಗ್ರರೂಪಿಗಳು. ಸದಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೆದರಿಸಿ ಕಾಡುವಂಥವು; ಈ

ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಅವನ್ನೊಲಿಸ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸದ್ಯ, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಕಾಲದಿಂದ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗವಾದ ಸಿಡುಬು ಇಲ್ಲವೆ ಮೈಲಿಗೆ ರೋಗವು-ನಿನ್ನೆಮೊನ್ನೆಯ ತನಕವೂ 'ಮಾರಿಕಾಂಬೆ'ಯ ಅವಕೃಪೆಯ ಒಂದು ಫಲವೆನಿಸಿತ್ತು. 'ಮಾರಿ' ಎಂಬವಳು ಉಗ್ರದೇವಿ. ಅವಳನ್ನು ತಣಿಸುವ ರೀತಿ ರಕ್ತಬಲಿಯಿಂದ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ, ಮೈಲಿಗೆ ರೋಗ ನಾಟದವರು ಅದರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೂಡ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಂಜುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಿಗೆ ರೋಗದ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಜನ್ನರ್ ವ್ಯಾಕ್ಸೀನನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ನಮ್ಮ ನಾಡಿಗೂ ವ್ಯಾಕ್ಸಿನೇಶನ್ ಪದ್ಧತಿ ಬಂದ ಮೇಲೆಯೂ, ದಾಕು ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ 'ದೇವಿ' ಚುಚ್ಚುವುದು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತು. ಸಿಡುಬು ಅಥವಾ ಮೈಲಿಗೆ, ಮಾರಿಬೇನೆ ಅನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಕಾಣಿಸಿದ ಊರಿನ ಜನರು ಒಂದುಗೂಡಿ ಆ ಮಾರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡೇ ಅವಳನ್ನು ಒಲಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಊರಿನಿಂದ ಮುಂದಣ ಊರುಗಳಿಗೆ- ಅಟ್ಟುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಮಾರಿಯ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ರಥದಲ್ಲಿಟ್ಟು - ವಾದ್ಯ, ಬೊಬ್ಬೆ ಸಹಿತವಾಗಿ ತಮ್ಮೂರಿನಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಅಟ್ಟುವ ನಡವಳಿಕೆ - ಇಂದಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೇವಲ ಒಂದು ವಾರದ ಹಿಂದೆ - ನಡುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಟ್ಟ, ಹೊಸತಾಗಿ ಕೆತ್ತಿದ ಒಂದು ಮಾರಿ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಹೀಗೆ, ಆ ಮಾರಿಯನ್ನು ಅಟ್ಟುವಾಗ - ಜನಗಳು ಮೊರ,(ಗೆರಸೆ) ಕಸಬರಿಕೆಗಳ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನೆನೆದರೆ ಆ ಬೇನೆಗೂ, ಕೊಳಚೆಗೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧ ನಮ್ಮ ಜನ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಡುಬು ರೋಗಕ್ಕೂ, ಮಾರಿಗೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ನಂಟು. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿ ಬಂದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಮಾರಿ, ಮಾರಿಕಾಂಬೆ ಅನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಶಿರ್ಸಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ. ವಿಶಾಲ ಭಾರತದ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬಾದೇವಿ, ಕಾಳಿ, ದುರ್ಗೆ, ಎಂಬ ಮಾತೃದೇವತೆಯು ಉಗ್ರ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಿಡುಬಿನಂಥ ಒಂದು ಪಿಡುಗಿನ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪನೆ, ಮಾತೃದೇವತೆ ಯಂಥ ಜಾಗತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ ಬೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ, ಶಾಕ್ತಪಂಥದ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೊಡನೆಯೂ ಮುಂದೆ ಬೆರೆತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗಳ ರೂಪ ದೀರ್ಘಕಾಲದಿಂದಲೂ, ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ನಂಬಿಕೆಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದಲೂ, ರೂಪಗೊಳ್ಳುವು ದುಂಟು. ವೈದಿಕಧರ್ಮದಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ದೈವಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಅನಂತರವೇ ಹರಿದು ಬಂದವು. ಇಂದು, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ದುರ್ಗೆಯರ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇ ವಾದರೂ, ಆಯಾಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ದೇಶೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭೂತ, ಪ್ರೇತಾದಿಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ದುರ್ಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾರಿ' ಸೇರಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆಯೇ, ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾವು ಹುಡುಕಿ ಹೋದರೆ, ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಕ ದೇವತೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾವು ಹುಡುಕಿ ಹೋದರೆ, ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಕ ದೇವತೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಥವಾ ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪದ ದೈವ, ದೇವಿಯರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಯಾದ ಕಥಾನಕಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು (Anthropologists) ಇಂಥವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಆದಿ ಮಾನವ ಜನಗಳ ಮನೋಧರ್ಮ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ನಾಲ್ಕಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೊಬ್ಬಳು ಮಾರಿಯಮ್ಮ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಾಳೆ; ಮಾರಿಗುಡಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳಿಗೆ ಕೋಳಿ, ಕುರಿಗಳ ಬಲಿ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ, ಕದ್ದು ನರಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಜನಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಆಗಾಗ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತೇವೆ. ಜನಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಆಳಕ್ಕೆ ಬೇರೂರಿದ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ ಅಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು 'ಗೊಡ್ಡು' ಎಂದು ಕರೆದರೂ, ಅವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು - ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ.

ಊರೂರಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಗುಡಿಗಳಿದ್ದರೂ, ಮಾರಿ ಗುಡಿಗಳಿದ್ದರೂ ಶಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಿಯಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾದ ದೇವಿ ಇಂದು, ಅವಳ ಅರ್ಚನೆ ನಡೆಯುವುದು ನಾಥ ಪಂಥದವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಜೋಗಿಗಳಿಂದ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರಿ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ದುರ್ಗೆಯೂ ಅಹುದು. ಆಕೆ ಮೈಲಿಗೆಯಂಥ ಬೇನೆಗಳ ದೇವತೆಯೂ ಅಹುದು.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜೋಕುಮಾರನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ - ಸಪ್ತಋಷಿಗಳು ಭೂಮಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಒಬ್ಬ ದೂತ ಮಾರಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಂದ ಜೋಕುಮಾರ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಜೋಕುಮಾರ ಒಬ್ಬ 'ಫಲೀಕರಣ' ದೇವತೆ. ಅವನ ಕಲ್ಪನೆ, ನಮ್ಮ ಮಾರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತೋ? ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥಾನಕವನ್ನು ಶಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಿಯ ಉತ್ಸವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ - ನಾಲ್ಕಾರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಶ್ಯಾವಳಿಯ ಆಚರಣೆಯ

ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ,. ಆ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕತೆ ಹೀಗಿದೆ : ಮಾರಿ ಒಬ್ಬಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆ; ಆಕೆ ಪತಿಯನ್ನು ಕೊಂದು, ಅವನ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ದಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಪುನಃ ಅವತಾರ ತಾಳಿದ ಒಬ್ಬಳು ದೇವಿ. ಈ ಸೇಡಿಗೆ ಕಾರಣ – ಅವಳ ಗಂಡನು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಮಗಾರನಾಗಿದ್ದು, ತಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ, ದೂರದ ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಕನ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಒಲಿಸಿ,ಅವರ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮನೆಗೆ ತಂದು ಸಂಸಾರ ಹೂಡಿದ ದಾರುಣ ಕತೆ. ಆ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೆಯ ಮದುವೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮದುವೆಯಂತೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅವಳ ಗಂಡ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು, ನಿತ್ಯವೂ ದೂರ ಹೋಗಿ, ಸಮಗಾರಿಕೆ ಕಸುಬು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಹೆಂಡತಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ವಿಷಯ. ಅವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಮಕ್ಕಳು ಕೆಲಕೆಲವು ಬಾರಿ ತಂದೆಯ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅವನ ಜೀವನ ನೋಡಿದ್ದುಂಟು. ಆತನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಅವರು ತಂದೆಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯೊಡನೆ ಆಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಒಂದು ದಿನ ಊಟದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಬಡಿಸಿದ ಯಾವುದೋ ಕೆಂಪು ಮೇಲೋಗರವನ್ನು ಕಂಡು 'ಇದು ಆಡಿನ ನಾಲಿಗೆಯ ಹಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಮಕ್ಕಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಕೆ ಸಂಶಯ ತಾಳಿ, ಕದ್ದು ಗಂಡನ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಿಂದ ಅವನ ಜಾತಿ ಇಂಥದೆಂದು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಮನೆಗೆ ಓಡಿ ಹೋಗಿ ಆತನೊಡನೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ – ''ಅಪ್ಪಾ, ಅಟ್ಟ ಅನ್ನದ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ನಾಯಿಯೊಂದು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು?'' ಎಂದು. ಅದಕ್ಕೆ ತಂದೆ ''ಆ ಅನ್ನ ಭೋಜ್ಯವಲ್ಲ; ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕು'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಕೋಪಾವಿಷ್ಟಳಾಗಿ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಮಾಡಿದ ವಂಚನೆಗಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲುದ್ಯುಕ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆತ ಪ್ರಾಣವುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು – ಕೋಳಿಯ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತಾನೆ; ಕುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಕೋಣವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈಕೆ ಅವನನ್ನು ಅವೆಲ್ಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲೂ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ, ಮನುಷ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಸಹ ಅವನ ಸಂಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅವಳು ಗಂಡನ ಚಿತೆಯನನೇರಿ ತನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಪುನರವತಾರವೇ 'ಮಾರಿಕಾಂಬೆ'.

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ನಾನಿರುವ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿರುವ ದೈವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ, ಕರಾವಳಿ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾಣಿ, ಜಟ್ಟಿಗ, ಹಾಯ್ಗುಳಿ, ಬೊಬ್ಬರ್ಯ, ಚಿಕ್ಕು, ಉಂಬಲ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಭೂತಗಳ ಆರಾಧನೆ ಇದೆಯಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ಯಾವ ದಂತ ಕತೆಯೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ – ತುಳು ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ದೈವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ದೈವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಧಾರಾಳ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ದೈವಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಲ್ಲುವ ವರ್ಷಾವಧಿ ಕೋಲ, ನೇಮಗಳಲ್ಲಿ ದೈವದ ಪೂಜಾರಿಯ ಬಳಗ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಕೇಳಿ, ಕಲಿತ ಈ ಶ್ರುತಿರೂಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವನ್ನು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಲೆರಾಯ ಎಂಬ ಒಂದು ಭೂತಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಪಾಡ್ದನವಿದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದ್ದೆನಾದರೂ, ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾನು ಕೇಳಿದ ತುಳು ಮಲೆರಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಕೋಟೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಊರಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು, ತುಳುನಾಡಿನ ಹೊರಗಣ ಊರು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೂ ಪಾಡ್ದನಗಳಂಥ ಪೂಜಾ ವೇಳೆಯ ಕತೆ, ಕಥನಗಳೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಈಗ ಅವು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಭೂತವೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದಷ್ಟೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆ ಮರೆತು ಹೋದ ಹಲವಾರು ಭೂತಗಳಿವೆ; ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕಳೆದು ಹೋದ ಭೂತಗಳೂ ಇವೆ. ಬತ್ತಲೇಶ್ವರ ಕವಿಯ ಕೌಶಿಕ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ – ಮಾಣಿ ಮತ್ತು ಗಟ್ಟಿಗದಂಥ ದೈವಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ಕತೆ ಎಂದೋ ಮರವೆಯಾಗಿದೆ. ಮೆಕ್ಕೆಕಟ್ಟಿನಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೆವ್ವಾರಾಧನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಭೂತಗಳ ದೆವ್ವಗಾತ್ರದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗಾತ್ರದ ಹಲವಾರು ಗೊಂಬೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನರ–ಗಾರ್ದಭ ರೂಪದ ಆಕೃತಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದೀಗ ಸ್ವಂತ ಕತೆ, ಪೂಜೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಒಂದು ದೈವ. ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ – ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಗಸರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕತ್ತೆಗಳಿಲ್ಲ. ಕತ್ತೆಗಳೇ ಇರದಂಥ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನರ–ಗಾರ್ದಭ ದೈವ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು? ಸುಮಾರು ೨೦೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಕರಾವಳಿಗೆ ಮೆಸಪೊಟೇಮಿಯಾ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದ ದ್ರಾವಿಡರು ಅದನ್ನು ತಂದುದಿರಬೇಕು. ಕತ್ತೆಯನ್ನಲ್ಲ; ನರ–ಕತ್ತೆ ರೂಪದ ಒಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ಸುಮೇರಿಯನ್ ದೇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥವು ಇದ್ದುವು.

ಕರಾವಳಿಯ ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಭೂತ, ದೈವಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಣಿಕಿ ನೋಡಲು ತುಂಬ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪ್ರಾಂತ ತುಳುನಾಡು,

ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೇರಳ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಪನ್ನರಾದ ಪ್ರದೇಶ. ಇರಲಿ; ನನಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪರಿಚಯವಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನ ಒಂದೆರಡು ದೈವಗನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ಶತಮಾನ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಗಳನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತಿ, ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆ ದೈವಗಳ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮಾನವರಿಂದ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಬರುವ ಹಳೆಯ ಈ ದೈವಗಳು, ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ತೃಪ್ತಿಪಡದಂಥ ಹೊಸ ದೈವಗಳಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಲೇಸಲ್ಲವೇ?

ತುಳು ದೈವಗಳ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದಾದರೆ – ಅವುಗಳ ಪರಾಕ್ರಮ, ಪೌರುಶಗಳೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು, ಅವನು ಸಾಕುವ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಾವು ಹೋದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವು ರೈತರ ಕೋಣ, ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾಯಾವಾಗಿಸಿಯೋ, ರೋಗಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿಯೋ ಅವುಗಳ ಒಡೆಯನನ್ನು ಮಣಿಸುವುದು ಅವುಗಳ ಉಪಾಯ. ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು ಬೆದರಿ, ಊರಿನ ಜೋಯಿಸನನ್ನೋ ಇಲ್ಲವೇ ನಿಮಿತ್ಯಕಾರನನ್ನೋ ಕೇಳಿದರೆ ಆತ 'ಅದು ಇಂಥ ದೈವ; ಅದಕ್ಕೆ ನೀವು ಹರಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿಲ್ಲ; ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿರಿ' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ, ಗೊತ್ತಾದ ದಿನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ ಪೂಜಾರಿಯನ್ನು ಕರೆದು ಅವುಗಳ ನೇಮ ಅಥವಾ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು । ನಡೆಸಬೇಕು. ಅವಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತಿ ಬರುವಂತೆ ಕುರಿ, ಕೋಳಿ ಬಲಿ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ''ನಿನಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗಲು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು?'' – ಎಂದು ಅವುಗಳ ಮುಂದೆ ದಮ್ಮಯ್ಯ ಹಾಕಬೇಕು. ಆಗ ಅವು ''ನಮಗೆ ವಾಸಕ್ಕೊಂದು ನೆಲೆ ಬೇಕಾಗಿದೆ; ಈ ಊರಲ್ಲೊಂದು ಮಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡು; ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನೇಮ ನಡೆಸಿ, ಆಹಾರ ಸಲ್ಲಿಸಿ ನನ್ನನ್ನು ತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸಿದರೆ ನಿನ್ನ ಪೀಡೆಗಳೆಲ್ಲ ತೊಲಗುತ್ತವೆ'' ಎಂಬ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ೫೦-೬೦ ದೈವಗಳ ಹೆಸರನ್ನಾದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ, ಕೆಲವು ತೀರ ಹೊಸ ದೈವಗಳಿದ್ದಾವೆ; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಬಲು, ಬಲು ಪುರಾತನ ಕಾಲದ ದೈವಗಳೂ ಇದ್ದಾವೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ದೈವಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಯಿಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪೂಜಾರಿಗಳ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ–ಪರವ, ಪಂಬದ, ನಲ್ಕೆ, ಬೈದ್ಯ–ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಜಾತಿಗಳಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದೊಂದು ದೈವಕ್ಕೂ ಇಂಥ, ಇಂಥ ಜಾತಿಯ ಪೂಜಾರಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಮನ್ನಣೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದಲ್ಲ. ಇದು ತುಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ. ತಳುನಾಡಿನ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೇರಳ ಇದೆಯಷ್ಟೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ, ಕೆಲವೊಂದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಉದಾ. ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿ ಎಂಬ ಭೂತಕ್ಕೆ – 'ಬೆಳ್ಳಿಪ್ಪಾಡರು' ಎಂಬ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಬಡಗಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ – ಹೆಚ್ಚಿನ ಎಲ್ಲ ದೈವಗಳನ್ನು, ನಾಗನನ್ನು ಪೂಜೆಗಳಿಂದ ಒಲಿಸುವ 'ವೈದ್ಯರು' ಎಂಬ ಪೂಜಾರಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಣಿಸಬಹುದು. ಈ 'ವೈದ್ಯ' ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಕತೆಯ ಪೂಜಾರಿಗಳಾದ 'ಬೈದ್ಯರು' ಎಂಬ ಪದ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಪಬದ ಜಗತ್ತಿನ ಅನ್ಯ ಮಾಂತ್ರಿಕರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ 'ಮೆಡಿಸಿನ್ ಮ್ಯಾನ್'' ಅನಾದಿ ಮಾನವರ 'ವೈದ್ಯ ಪುರೋಹಿತ'ರು ಇವರಷ್ಟೆ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜಾರಂತಾಯ, ಮಗರಂದಾಯ, ತೊಡಕ್ಕಿನಾರ್, ಜುಮಾದಿ, ಉಳ್ಳಾಲ್ತಿ, ಬೊಬ್ಬರ್ಯ, ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ, ಕಲ್ಕುಡ, ಧೂಮಾವತಿ, ದುಗ್ಗಿಲ್ಲಾಯ, ಲಕ್ಕೇಸರಿ, ಪಂಜುರ್ಲಿ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ಭೂತಗಳಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನೂ ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನೂ ಕಾಡಿಯೇ ಅವು ಬದುಕಬೇಕು. ಅವುಗಳ ಭಕ್ತಕೋಟಿ ಈ ದೈವಗಳನ್ನು ತಣಿಸಿ, ತಣಿಸಿ ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ತುಳುವಿನಲ್ಲೊಂದು ಗಾದೆಯಿದೆ :

'ಎಂಕೊಂಜಿ ಭೂತ ಉಂಡು ಲಕ್ಕೇಸರಿ
ಯಾನ್ ಮಲ್ತಿನ ಪೂರ ಅಯ್ಕೇಸರಿ'
'ನನಗೊಂದು ಭೂತ ಇದೆ ರಕ್ತೇಶ್ವರಿ
ನಾನು ದುಡಿದದ್ದೆಲ್ಲ ಆಯ್ತು ಅದಕ್ಕೇ ಸರಿ'

ದನ ಸತ್ತರೆ, ಅದು ಹಾಲು ಕೊಡದೆ ಹೋದರೆ, ಸಾಲಸೋಲ ಹೆಚ್ಚಿದರೆ, ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಯಾರೇ ನೆತ್ತರು ಕಾರಿ ಸತ್ತರೆಸ ಅದು ಭೂತದ ಉಪದ್ರ; ಹಾರ್ಟ್‌ಫೈಲ್. ಆದರೆ ಭೂತ ಬಡಿದದ್ದು; ಹೆಮೋರೇಜ್ ಆಗಿ ಸತ್ತರೆ ಹಾಯ್ಗುಳಿ ಬಡಿದದ್ದು. ನಾನು ಒಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬ ಹರಿಜನ ಒಕ್ಕಲಿಗ ನನ್ನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಆತನ ಮಗಳು ಕಾಯಿಲೆಯಾಗಿ ಸತ್ತು ಹೋದಳು. ಅವಳ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣ – ನನ್ನ ಜಾಗದ ತೆಂಕಣಕ್ಕಿದ್ದ ಬಿರುಮಲೆ ಎಂಬ ಗುಡ್ಡದ ವಕ್ರದೃಷ್ಟಿ – ಎಂದು ಆ ಹರಿಜನರ ನಂಬಿಕೆ! ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಆತ ಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಲ್ಲಿಗೋ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ.

ತಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ, ನಮ್ಮ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಉದ್ಯಾವರದಿಂದ ತೊಡಗಿಸ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಗಳ ತನಕ ಇರುವ, ಜನರನ್ನು ಗಡ ಗಡ ನಡುಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತೇನೆ. 'ಪಂಜುರ್ಲಿ' ಎಂದರೆ ಹಂದಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರಾಣಗಳ

'ವರಹಾ'ವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಕೃಷಿಕನಿಗೆ ಮೃತ್ಯುಪ್ರಾಯವಾದ ಕಾಡುಹಂದಿ. ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು, ನೆಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ತೊಡಗಿದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಅನಾದಿಯಿಂದ ಈ ಕಾಡು ಹಂದಿ ಅಥವಾ ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆದರಿ, ಬಾಳಬೇಕಾಗುವ ಕಾಲವಿದ್ದಿತ್ತೇ?

ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಿಶ್ರ ಸಂಕೇತಗಳಿವೆ. ಧರ್ಮಸ್ಥಳವನ್ನು ಸೇರಿದ ಅದನ್ನು 'ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಪಂಜುರ್ಲಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅಣ್ಣಪ್ಪನ ಮೂಲ ವಿಳಾಸ ತಿರುಪತಿ. ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಬಲಗೈ ಬಂಟನಾದ ಕಾಲಭೈರವ – ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಕತೆಯೂ ವಿವಿಧ ಮಿಶ್ರ ದೇವತೆಗಳ ಗೊಂದಲ. ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತವೂ ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣಪ್ಪ, ಪಂಜುರ್ಲಿ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದ.

ಈ ಪಂಜುರ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ತುಳುನಾಡಿನ ಇತರ ಹಲವು ದೈವಗಳಾಗಲಿ, ತಮ್ಮ ಕತೆಯನ್ನು ತೊಡಗುವಾಗ – 'ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿಂದ ಬಂದೆವು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸದಾ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದವರ ಪಾಲಿಗೆ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಎಂದರೆ – ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ. ಭೂತ, ಪ್ರೇತಗಳ ಹೆಡಾಫೀಸ್ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಇದೆ. ಅಲ್ಲ; ಮೈಸೂರೆಂದರೆ ಮಹಿಷಾಸುರನ ಊರಲ್ಲವೇ? ಸಾಕು ಪರಿಹಾಸ್ಯ. ಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ.

ಒಂದು ದಿನ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನಿಂದ, ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದ ಎರಡು ಹಂದಿಗಳು ಘಟ್ಟದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬರಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತವೆ. ತಾವು ಘಟ್ಟದ ಯಾವ ದಾರಿಯಿಂದ ಬರಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇರುವ ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು ದಾರಿಗಳನ್ನು ನೆನೆದು 'ಆ ಘಟ್ಟದ ದಾರಿಯೆ?' 'ಈ ಘಟ್ಟದ ದಾರಿಯೇ' ಎಂದಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವರುಗಳು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಅವರ ಗುಣಗಳು ಬಿಡಲಾರವೆಂಬ ಭಯ ಉಂಟಾಗಿ, ಕಟ್ಟ ಕೊನೆಗೆ, ಘಟ್ಟ ಇಳಿಯಲು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ 'ಬಿಸಿಲೆ' ದಾರಿಯನ್ನು ಆರಿಸುತ್ತವೆ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನಿಗೆ ಶರಣು ಹೋಗುವುದು ಸುಲಭ – ಎಂಬುದರಿಂದ. ಈ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನೇ ನಾಡ ಸುಬ್ಬರಾಯ. ಅವನೇ ಸ್ಥಳೀಕ ನಾಗ ದೇವತೆ. ಹೇಗೂ ಇರಲಿ. ಅಣ್ಣ ತಂಗಿ ಹಂದಿಗಳು ಘಟ್ಟ ಇಳಿಯುತ್ತವೆ. ನಡುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತ, ಅವು ಒಂದು ಹೊಸ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ನಾವು ಈ ತನಕ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದೆವು; ನಾವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಗಂಡ, ಹೆಂಡಿರಾಗೋಣ'' ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅನಾದಿ ಮಾನವ ಬಳಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ದಾಂಪತ್ಯ ಸೂತ್ರ ಅನರ್ಥಕಾರಿ; ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ದಾಂಪತ್ಯದಿಂದಾದ ಸಂತತಿಯಿಂದ ಕ್ಷೇಮವಿಲ್ಲ – ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕತೆಯ ಈ ತುಣುಕು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ, ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರಾದ ಆ ಹಂದಿಗಳು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿನ ನಂದನವನದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿ ದಿನ ಕಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಗ, ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮರಿಗಳನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವುಗಳ ಉಪದ್ರದಿಂದ ಶಿವನ ನಂದನವನ ಪುಡಿ, ಪುಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ, ಶಿವನ ಗಣಗಳ ದಂಡು ಧಾವಿಸಿ ಬಂದು, ಆ ಹಂದಿಗಳನ್ನು ದಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ, ಪಾರ್ವತಿಯ ರಕ್ಷೆ ಆ ಹಂದಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಇದು, ಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ತುಣುಕು. ಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ – ಪಾರ್ವತಿ ತನ್ನ ಬೆವರಿನಿಂದ ಗಣೇಶನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ, ಶಿವ, ಪಂಜುರ್ಲಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅನ್ನಾಹಾರ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಶಿವ ಅದರೊಡನೆ ''ನೀನು ಭೂಮಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ದುಷ್ಟ ಮಾನವರಿಗೆ ಉಪದ್ರ ಕೊಟ್ಟು, ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆ ಪಡೆ'' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಣ ಕಥಾನಕವೆಲ್ಲ ಆ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಉಪದ್ರ ಕೊಡುವ ಅದರ ದಂಡಯಾತ್ರೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ಮೊದಲ ಮೊಕ್ಕಾಂ ಮರ್ದಾಳ ಎಂಬ ಊರು. ಅಲ್ಲಿನ ಜೈನ ಜಮೀನುದಾರನ, ಮೇಯಲು ಹೋದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಸೋಂಕಿ, ಪಂಜುರ್ಲಿ ನೆಲ ಹಿಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ ಕಂಗಾಲುಗೊಂಡು ಊರ ಜೋಯಿಸನನ್ನು ನಿಮಿತ್ತ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಜೋಯಿಸ ''ಬಲ್ಲಾಳರೇ ಇಂಥ ದೈವ ಹೊಸತಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟುವ ಮಾತು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಮಲಗಿದ ನಿಮ್ಮ ಎತ್ತು, ಕೋಣಗಳು ಜಿಗಿದು ಏಳುತ್ತವೆ'' ಎಂಬ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತಾಗ ಆತನ ಜಾನುವಾರುಗಳು ಬದುಕಿಕೊಂಡುವು. ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭಳೂತಕ್ಕೆ ಆತ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟುವ ಕಥಾಭಾಗವು ತುಂಬಾ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತ, ಒಂದೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲೂ ಪೀಡೆ ಕೊಟ್ಟು, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲವೂ – ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಗಳ ಭರವಸೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಧರ್ಮಸ್ಥಳವನ್ನು ಸೇರಿ, ಮಂಜುನಾಥ ಸ್ವಾಮಿಯ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಬಿಡಾರ ಹೂಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಹಳೆಗಾಲದ ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಆಲೂಪರ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಉದ್ಯಾವರದಲ್ಲಿ, ಅಮ್ಮನವರ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲೂ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನದ ೩-೪ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ, ಕಥಾ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ; ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಹಳೆಗಾಲದ ಶಬ್ದಗಳೊಡನೆ ಹೊಸಗಾಲದ ಮಾತುಗಳು, ನಿದರ್ಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದೆರಡು ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ – ಕೃಷಿಕರು ಕಟ್ಟಿದ ಎತ್ತಿನ ಜೋಡುಗಳೋ,

ಕೋಣಗಳ ಜೋಡುಗಳೋ ಮಂಗಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ''ಹೀ ಜೋಮಂಜೆಟ್ಟಿಗೋಣ'' ಎಂಬ ತುಳು ಕಥಾಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ – ಬೀಡಿನವರು ಕಂಬಳಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿದ ಕೋಣದ ಜೋಡಿ, ಗದ್ದೆಯ ನಡುವಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಮಾಯವಾಗುವಂತೆ ಕೋಣಗಳನ್ನು ನೆಲವೇ ನುಂಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಥಾಭಾಗ ನಿರಾಧಾರದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಕೃಷಿಕ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ರೂಢಿಗೆ ತಂದಾಗ ಜವುಗು ಹೊಲದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಪಗಳಲ್ಲಿ, ಕೆಸರು ತುಂಬಿ, ಹಸುರಿಂದ ಹೊದೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ತಾವಿಗೆ – ಕೋಣಗಳು ಹೋದಾಗ, ಅವು ಹೂತು ಹೋಗಿ ಮಾಯವಾದದ್ದುಂಟು. ಕೃಷಿಕ ಜಮೀನಿನ ನಡುವೆಯೇ ಅಂಥ ತಾವುಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಕೆಲವೆಡೆ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಆದರಿಂದಾಗಿ, ಈ ಪವಾಡದ ಕೀರ್ತಿ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಒಂದಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು.

ಎಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೈವಗಳು ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಬಂದುವು – ಎಂಬ ಕಥಾಭಾಗ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅವುಗಳಿಗೂ, ಜಾನುವಾರು ಪಿಡುಗುಗಳೂ ಸಂಬಂಧವಷ್ಟೆ. ನಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ದನ, ಕರು, ಎಮ್ಮೆ, ಕೋಣಗಳು ಬಂದೇ ಆಗಬೇಕು. ಜಾನುವಾರುಗಳ ಜತೆಗೆ ಅವುಗಳ ಬೇನೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ – ಪಂಜುರ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಇನ್ನಾವುದೇ ಭೂತವಾಗಲಿ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿಂದಲೇ ಬರಬೇಕಾದುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಷ್ಟೆ. ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಮಾತನಾಡುವ ಕುಂದಾಪುರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇಂಥ ಒಂದು ಭಾವನೆಯು – ಇನ್ನಾವುದೋ ಒಂದು ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು, ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ, ಒಂದು ಕತೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭ ತೀರ ಮತ್ತೊಂದೇ ಉದ್ದೇಶದ್ದು. ನಿಮಗೆ ಜಟಿಲವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು ನನ್ನ ಈ ವಾಕ್ಯ ಸರಣಿ. ಕುಂದಾಪುರದ ಒಂದು ವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮ ತುಳಸೀ ಪೂಜೆಯ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಒಂದು ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸೊಲ್ಲು ಹೀಗಿದೆ.

''ಹೌದೇ ರಾಯನ ಓಲಗವಾ''

ಇದು ಮೈಸೂರು ಕಡೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಓಬೀ ರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲ ಈ ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಯ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ್ಯ ರೂಪ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ರಥೋತ್ಸವಗಳ ಓಕುಳಿಗಳಲ್ಲಿ – ಜಲಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಬರುವ ಬಂಟರ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪ ಹೀಗಿದೆ:

''ಹೌಂದಾ ರಾಯನ ಓಲಗವಾ''

ಯಾವುದೋ ಕಾಲದ ಸಮುದ್ರ ಪೂಜೆಯ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದ 'ಸಮುದ್ರ ರಾಯನ ಓಲಗವೋ' ಎಂಬ ಹಾಡೇ ಹೀಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆ ಸಮುದ್ರ ರಾಯನ ಓಲಗ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಬದಲಿಸಿ, ತುಳಸೀ ಪೂಜೆಯ ಹೌದೇ ರಾಯನ ಓಲಗವಾಯಿತು. ಹೌದೇ ರಾಯನೋ, ಅವನ ಭಕ್ತರೋ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು, ಅವನ ಜಿಲ್ಲಾ ಏಜೆಂಟರಾದ ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಮಂಜುನಾಥನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಹಣ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೂರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದೆ. ಈ ಕತೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಕೂಡ ತುಳಸೀ ಪೂಜೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಸನಲ್ಲಿಗೆ ಅವನ ಪ್ರಜಾ ಜನಗಳು ಬಂದು – ಕಾಡುಹಂದಿಗಳು ನಮ್ಮ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾವೆ; ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಅವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಎಂದು ಆಗ್ರಹಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈತ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹಂದಿಯ ಬೇಟೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಪತ್ಕಾರಿಯಾದ ಕಾಡು ಹಂದಿಗೆ ಹೆದರಿ, ಅದನ್ನೇ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನಂತರದ ರೂಪ, ಪಂಜುರ್ಲಿ ದನಕರುಗಳ ಪಿಡುಗಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತ್ರಿಅ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಜಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವುದು.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು– ನಮ್ಮ ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಟ್ಟು ಹೋದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಭೀತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ, ತಿರುಪತಿಯ ಕಾಳಭೈರವನಿಗೂ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಮಂಜುನಾಥನಿಗೂ, ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಭೂತಕ್ಕೂ ಹೊಸೆದ ನಂಟಿನ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ, ಈ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಖ್ಯಾತಿ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಸೋದೆಯ ವಾದಿರಾಸ್ವಾಮಿಗಳು ಈ ಧರ್ಮಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮಂಜುನಾಥನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದಿನ ಕಳೆದಿದ್ದಾರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾದಿಗೆ ಮರಳಿದ ಮೇಲೆ – ಅಲ್ಲಿ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಆದಿ ದೈವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಪಂಜುರ್ಲಿ, ವಾದಿರಾಜ ಸ್ವಾಮಿಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಸ್ವಾದಿಯ ತನಕವೂ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಬೇಕಾದರೆ – ಈ ದೈವಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಎಷ್ಟಿರಬೇಡ!

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾನು, ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾರಣಿಕ ದೈವ ಅನಿಸಿದ 'ಕಲ್ಲು ಕುಟಿಕ' ಎಂಬ ದೈವದ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದರ ಕನ್ನಡ ಹೆಸರು ಕಲ್ಲು ಕುಟಿಕನಾದರೆ ತುಳು ಹೆಸರು ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ. ಅದೇ ತೆರನ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಇನ್ನೊಂದು ದೈವ ಕಲ್ಕುಡ – ಎಂಬುದು. ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕುಡ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ದೈವಗಳು ಅಣ್ಣ, ತಂಗಿಯರು. ಅವರ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಕುಲವೃತ್ತಿ ಕಲ್ಲು ಕಡಿಯುವ ಕೆಲಸ. ಮನೆ ಕಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಶಿಲ್ಪರಚನೆಯ ವರೆಗಿನ ಕಲ್ಲು ಕೆಲಸ.

ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡುವಲ್ಲಿ - ಕಲ್ಲು ಕುಟಿಕಕ್ಕೆ ಬೆದರಿ ಬದುಕುವ ಭಕ್ತರು ಅಸಂಖ್ಯಾರಾದರೂ - ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕತೆಯಿಲ್ಲ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪಾಡ್ದನವಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪಾಡ್ದನ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಎಂಟೊಂಬತ್ತು ಶತಮಾನಗಳದ್ದು. ಇದೇ ದೈವ ಕೇರಳದಲ್ಲಿಯೂ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಅದರ ಹೆಸರು 'ಕುಟ್ಟಿಚ್ಚಾತನ್' ಎಂದು . ಇದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ - ಪಾಡ್ದನದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶ ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ, ಅಸಂಗತ; ಅದನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಯಾವನೋ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಪೂಜಾರಿ ಜೋಡಿಸಿ ತನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೊಂದು ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ.

ಕಲ್ಕುಡ ಎಂಬ ದೈವ ಆಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಕಾಣಸುತ್ತದೆ.

ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಈ ಪಾಡ್ದನದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ - ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನ ಒಬ್ಬಳೇ ಒಬ್ಬಳು ತಂಗಿಯ ಹೆಸರು ದುಗ್ಗಮ್ಮ. ತಂದೆಯಾದ ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡ ಬೆಳಗೊಳದ ಜೈನ ದೊರೆಗಳ ಆಮಂತ್ರಣದ ಮೇರೆಗೆ ಬೆಳಗೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಅರಮನೆಗಳನ್ನು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಮಟೇಶ್ವರ ವಿಗ್ರಹವನ್ನೂ ಕೆತ್ತಿ, ದೊರೆಯಿಂದ ಸನ್ಮಾನಿತನಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಮರಳಿ ಬರುವುದರಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ.

ಆತನ ಊರು ಈ ಪಾಡ್ದನದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ, ಇಂದಿನ ಬಂಟ್ವಾಳಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ ಕೆಲ್ಲತ್ತ ಮಾರ್ನಾಡು. ಆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡನ ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು, ಒಂದೊಂದು ವೃತ್ತಿಯವರು. ಒಬ್ಬ ಕಲ್ಲುಟ್ಟಿಗ ಅಥವಾ ಶಿಲ್ಪಿ; ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕಂಚುಗಾರ; ಒಬ್ಬ ಕಮ್ಮಾರ, ಒಬ್ಬ ತಾಮ್ರ ಕುಟ್ಟಿಗ; ಒಬ್ಬ ಚಿನ್ನಗಾರ. ಶಂಭುವಿನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ ಬೀರ ಒಂದು ದಿನ - ತನ್ನ ತಾಯಿಯೊಡನೆ, ತಾನು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಈ ತನಕ ಕಾಣದಿರುವ ತಂದೆ ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆತ ಬೆಳಗೊಳ ಸೀಮೆಗೆ ಹೋದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಗ ಆ ಕ್ಷಣವೇ ತಂದೆಯನ್ನರಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಚಾವಡಿಯನ್ನು ಸೇರಿದಾಗ, ಅವನಾರೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ, ಊರಿಗೆ ಹೊರಟು ನಿಂತು ಶಂಭು ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬರು, ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ - ಅಪ್ಪನಿಗೆ ಮಗನ ಗುರುತು, ಮಗನಿಗೆ ಅಪ್ಪನ ಗುರುತು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ - ಮಗ, ತಂದೆ ಮಾಡಿದ ವಾಸ್ತು, ಶಿಲ್ಪ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಕಾಣಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆ ಅವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆಗ ಮಗ - ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಚಾರ ದೊರೆಗೆ ತಿಳಿದರೆ ತನಗೆ ತುಂಬ ಅವಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿದ ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಚೂರಿಯಿಂದ ತಿವಿದುಕೊಂಡು, ಪ್ರಾಣಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಗನು, ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ - ತಾಯಿಯ ಬಳಿಗೆ ಮರಳಲಾರದೆ, ಕಾರ್ಕಳ ಎಂಬ ಊರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಜೈನ ದೊರೆಗಳಾದ ಸೂಡರು ಈ ಬೀರ ಕಲ್ಕುಡನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದು ಅವನಿಗೆ ಕಾರ್ಕಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕೆತ್ತಲು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಅದನ್ನು ಕೆತ್ತಿ ಮುಗಿಸಿ, ದೊರೆಯಿಂದ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಮತ್ಸರಿಯಾದ ಆ ದೊರೆ - ಇಂಥ ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸಗಾರ ಇತರ ಕಡೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಮತ್ಕಾರಗ ಕಲಾಕೌಶಲ್ಯ ತೋರಿಸಿದನಾದರೆ, ತಮ್ಮ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಊನ - ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ, ಅವನ ಕೈ, ಕಾಲುಗಳ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹತಾಶನಾದ ಬೀರ ಕಲ್ಕುಡ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ, ಹೇಗೋ ಜೀವ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವೇಣೂರಿನ ಅಜಿಲರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಆಸರೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ತಾವೂ ಒಂದು ಗೊಮ್ಮಟನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿ, ಕೈಕಾಲು ನಷ್ಟಗೊಂಡ ಈ ಬೀರನ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲೇ ಇತರ ಕುಶಲ ಕಲ್ಕುಟಿಗರು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ - ವೇಣೂರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ, ಬೀರನ ಕೀರ್ತಿ ಹಬ್ಬುವಂತಾಯಿತು.

ಇತ್ತ, ಬೀರನ ಕೊನೆಯ ತಂಗಿಯಾದ ದುಗ್ಗಿ ಅಥವಾ ಕಾಳಿ ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವಳಾಗುತ್ತಲೇ, ತನ್ನ ತಾಯಿ ಕಾಳಭೈರಿಯೊಡನೆ 'ಅಣ್ಣನೆಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆತ ವೇಣೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆಕೆ ವೇಣೂರಿಗೆ ಧಾವಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ, ಕೈಕಾಲು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಆ ನತದೃಷ್ಟನನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣ, ತಂಗಿಗೆ ತನ್ನ ಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ, ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರು ಜತೆಗೂಡುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಹೃದಯದಲ್ಲೂ ರೋಷ ಉಕ್ಕುವಾಗ, ಅವರು ಕಾರ್ಕಳದ ದೊರೆಯ ಮೇಲಿನ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಕೊಂಡರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇಹಗಳನ್ನು ಬೆಂಕಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ, ಪ್ರೇತಾತ್ಮರಾಗಿ, ಕಲ್ಕುಡ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಎಂಬ ಅಭಿದಾನಗಳಿಂದ - ಕಾರ್ಕಳವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉಭಯ ದೈವಗಳೂ ಸೂಡ ಅರಸರ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಸುಡುತ್ತವೆ; ಅರಸರ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕದ್ದು ಅಡಗಿಸಿಡುತ್ತವೆ; ಅವರಿಗೆ ಸಹಿಸಲಾರದಂಥ ಉಪಟಳ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಬೆದರಿದ ದೊರೆ ಉಪ್ಪಿನಂಗಡಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಮೈಲಾಯರೆಂಬ ಜೋಯಿಸ ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳ ನೆರವನ್ನು ಕೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಅವರಲ್ಲಿಗೆ ರಾಜನು ತ್ವರೆಯಿಂದ

ದೂತರನ್ನಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಮಂತ್ರವಾದಿ ಮೈಲಾಯರು ತಮ್ಮ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ಉಪ್ಪಿನಂಗಡಿಗೆ ಬಂದು, ಇದಿರಾಗುವ ನೇತ್ರಾವತಿ ಹೊಳೆಯ ಮುಂದೆ ನಿಂತು, ದೋಣಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರೇತಗಳು – ಅವರಿಗೆ ದೋಣಿ ಸಿಗದಂತೆ ಮಾಡಿ,ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಆ ಮಂತ್ರವಾದಿಯೊಡನೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆ ಸಂಧಾನದ ಸೂತ್ರದಂತೆ – ತಮಗೆ ಆಗದವರನ್ನು ಮತ್ತು ದುಷ್ಟರನ್ನು ವಿಚಿತ್ರ ಉಪದ್ರಗಳಿಂದ ಕಾಡುವ ಕೆಲಸ ಈ ಪ್ರೇತಗಳಿಗೆ. ಅವುಗಳ ಭೂತ ಬಾಧೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ, ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಸುವುದೂ, ಅದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯ ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಮೈಲಾಯರ ಪಾಲಿನ ಕೆಲಸ. ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಹೊಡೆದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ನೀನು ಅತ್ತಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಮೈಲಾಯರನ್ನು ಅವು ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಮೈಲಾಯರು ಕಾರ್ಕಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ದೊರೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು 'ಇದೆಲ್ಲ ಇಂಥಹದೇ ಭೂತದ ಉಪದ್ರ; ಅವು ಬಲು ಕಾರಣಿಕದ ಭೂತಗಳು; ಬಹಳ ಕ್ರೂರ ಭೂತಗಳು ; ಅವಕ್ಕೆ ನೀನು ಮಣಿಯದೆ ಹೋದರೆ ನಿನ್ನ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ನಾಶವಾದೀತು' ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ಕಾರ್ಕಳದ ದೊರೆ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ, ಕಲ್ಕುಡ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಹರಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಕ್ಷಮೆ ಬೇಡಿ, ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಕಲ್ಕುಡ ಭೂತದ ಈ ಪಾಡ್ದನ ತೀರ ಅಸಂಗತವಾದೊಂದು ಕತೆ. ಬೆಳಗೊಳದ ಗೋಮಟೇಶ್ವರ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಾತ ಚಾವುಂಡರಾಯ; ಆತ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೮೩ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ. ಅದನ್ನು ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡ ನಿರ್ಮಿಸಿದವನಾದರೆ, ಅವನ ಮಗ ಬೀರ ಕಲ್ಕುಡ ಕಾರ್ಕಳದ ಗೋಮ್ಮಟವನ್ನಾಗಲಿ, ವೇಣೂರಿನ ಗೊಮ್ಮಟವನ್ನಾಗಲಿ ಕೆತ್ತುವುದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾರ್ಕಳದ ಗೊಮ್ಮಟ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡ ವರ್ಷ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೩೧ ಮತ್ತು ವೇಣೂರು ಗೊಮ್ಮಟ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡ ವರ್ಷ ಕ್ರಿ.. ೧೬೦೪ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಂಭು ಕಲ್ಕುಡನ ಮಗ ಬೀರನಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಗೊಮ್ಮಟಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಕತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಕಿನ ಪೂಜಾರಿ, ಆತ ಕಲ್ಕುಡನ ಆರಾಧಕನೇ ಇರಬಹುದು, ಕಲ್ಕುಡ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಜೋತು ಬಿದ್ದು, ಕಲ್ಲಿನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕಲ್ಕುಡ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಶಿಲ್ಪಿಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿ, ಒಂದು ಪವಾಡ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ. ಅವನ ತಂಗಿ ಕಲ್ಕುರ್ಟಿಯಷ್ಟೆ. ಆ ಪದದ ಕನ್ನಡದ ನಾಮರೂಪ 'ಕಲ್ಕುಟಿಗ' ಕೇರಳದ ನಾಮರೂಪ 'ಕುಟ್ಟಿಚಾತನ್' ಈ ಭೂತ ಕೇರಳ, ತುಳುನಾಡು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದ್ದು. ತನಗಾಗದವರ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲನ್ನೆಸೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅದರದು – ಎಂಬುದರಿಂದ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಇದು, ಎಂದೂ ಕಲ್ಲನ್ನು ಕಡಿಯುವ ಅಥವಾ ಕೆತ್ತುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಈ ದೆವ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಿತ್ರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅವು ಅರ್ಥರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಹಸ ನನಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಉಪದ್ರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಹಲವರ ಕತೆ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಒಂದು ಕಡೆ – ನಾನೇ ಹೋಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶಿ ಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ನಮ್ಮೊಬ್ಬರು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ಈ ಭೂತದ ಒಂದು ಕಲ್ಲನ್ನು ತಂದು ತಮ್ಮ ಮನೆಯ ಬಚ್ಚಲಿಗೆ ಹಾಸಿದಾಗ – ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಉಪದ್ರ ಕಾಣಿಸಿತು. ತರಕಾರಿ ಕದಿಯುವುದು, ಮಾಡಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಿಡಿಯುವುದು, ಬಟ್ಟೆ ಬರೆಗಳನ್ನು ಸುಡುವುದು, ಅನ್ನದ ಪಾತ್ರೆಗೆ ಹೊಲಸನ್ನು ತಂದು ಹಾಕುವುದು, ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನೆಸೆಯುವುದು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಉಪದ್ರಗಳು ತಿಂಗಳುಗಳ ಕಾಲ ನಡೆದುವು. ತಪಖುಪು ಮಾಡಿದವರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನರು. ಆ ಭೂತದ ಉಪದ್ರ, ಅದನ್ನು ನಂಬಲೊಲ್ಲದ ಅವರ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದಲೂ ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಯಿತು. ಆ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ಅಡುಗೆ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಲೂ ಇತ್ತು – ಎಂದು ಆಕೆ ಹೇಳುವಾಗ, ಅವರು ಅದರೊಡನೆ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕ್ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಅನ್ನ ಬೇಯಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಪುತ್ತೂರಿನ ನನ್ನೊಬ್ಬರು ಪರಿಚಿತರು ಈ ೨೦-೩೦ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆ ದೆವ್ವದ ಕಲ್ಲೆಸತಕ್ಕೆ ಬೆದರಿ, ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಕಾಲಿಡುವಂತಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬಂದ ಮಲೆಯಾಳಿ ಮೇಸ್ತ್ರಿಗಳು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಬಿಡಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದು, ಕೊಡುವ ಉಪಟಳವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸಂಶೋಧಿಸಿದವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಉಪದ್ರವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಉಪ್ಪೂ, ಕಾರ ಸೇರಿಸಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಬಣ್ಣಿಸುವ ಜನಗಳು ಧಾರಾಳವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೇರಳದ ಕುಟ್ಟಿಚಾತನ್ ಕೂಡ ಅಂಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೈವ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ದೈವ 'ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ' ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯಕ್ತಿ; ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕೇರಳ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ – ಅದು ಪುಲ್ಲಿಂಗದ ಭೂತ. ಈ ಕಥಾನಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಒಂದು ಸೆರಗು ಪಂಜುರ್ಲಿ – ದೈವದ ಪಾಡ್ದನದ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ – ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದಿಂದ ಹೊರಟ ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಮರ್ದಾಳ ಎಂಬ ಊರಿಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೊಂಚು ಹಾಕಿ ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಮರ್ದಾಳ ಬೀಡಿನ ಬಲ್ಲಾಳರ

ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅವರುಜೋಯಿಸರನ್ನು ಕೇಳಿ ಆ ಪಂಜುರ್ಲಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಎಂದರೆ ಗುಡಿಸಲನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು – ಒಳ್ಳೆಯ ಮರಗಳನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಬಡಗಿಗಳೊನೆ ಕಾಡನ್ನು ಸೇರಿ ಅಲೆದಾಡಿದಾಗ, ಒಂದು ಹೆಮ್ಮರ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಕೆಲಸದ ಒಬ್ಬ ಆಳಿನೊಡನೆ ಕೊಡಲಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಡಿದು ಉರುಳಿಸಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾಕೆ. ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಆತ ಕೊಡಲಿಯನ್ನೆತ್ತುತ್ತಲೇ – ಅವನಿಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಮರದಲ್ಲಿ ಅವಿತುಕೊಂಡೊಂದು ದೆವ್ವ ಅವನ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದು ''ನನ್ನ ಆವಾಸವಾದ ಈ ಮರವನ್ನು ಕಡಿದರೆ ಜೋಕೆ'' ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬಲ್ಲಾಳರು ತಮ್ಮ ದಿಟ್ಟತನಕ್ಕೆ ಅಂಜಿ, ಆ ದೆವ್ವದೊಡನೆ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ, ಅದಕ್ಕೂ ವರ್ಷಾವಧಿ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆಗ, ಆ ದೆವ್ವ ತನ್ನ ಹೆಸರು ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ದೈವದ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕಲ್ಕುಡ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು.

ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ನೆರಿಯ ಎಂಬ ಮಲೆಗೆ ನಾನು ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಜೀವನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆ ಪ್ರದೇಶದ ದೆವ್ವ 'ಕಲ್ಕುಡ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲದೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತಂತೆ. ನನ್ನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆಮಂತ್ರಿಸಿದ ದಿ. ಎಮ್.ಎನ್. ಭಿಡೆ ಎಂಬವರು ನಾನು ನೋಡಲೆಂದು, ಕಲ್ಕುಡದ ನೇಮವನ್ನು ೨-೩ ದಿನಗಳ ಒಳಗೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಒಂದು ಬೆಟಟದ ಕೊರಕಲಿನ ತಗ್ಗಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಗುಡಿಯಿತ್ತು. ಅದರ ನೇಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಬರಕೂಡದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಅದರ ಪೂಜಾರಿ ಒಬ್ಬ ಮಲೆಕುಡಿಯ. ಆತ ಅದರ ಪಾತ್ರಿಯಾಗಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಬೆಟ್ಟದ ಮಕಿಬ್ಬದಿಯ ಬಂಡೆಯೊಂದರ ಮೇಲಿಂದ ಓಡಿಕೊಂಡು ದೆವ್ವದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ, ಮೂವರು ಯೌವನಸ್ಥ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಖಡ್ಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ನನಗೆ ಪುರಾತನ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬ 'ಯುದ್ಧನೃತ್ಯ' ನೆನಪು ಬಂದಿತು. ಅಂದಿನ ನೃತ್ಯಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಬೇರಾವ ಅರ್ಥವೂ ಹೊಳೆಯಲಾರದು. ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ – ಕಲ್ಕುಡನಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಖಡ್ಗನೃತ್ಯದ ಪೂಜೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೂ ಇರಲಿ, ಮಾದರಿಗಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡಿಗರಾದ ನಮ್ಮ ಜನಗಳನ್ನು ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಬಂದ ದೆವ್ವಗಳು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಇವೆ – ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರಿ, ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಕಲ್ಕುಡ, ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ದೈವಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇತರ ದೆವ್ವಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೆರನ ಕತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವು – ಮಡಿದವರ ಪ್ರೇತಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಅನಾದಿ ಕಾಲದ ಜನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಸಿಡುಬು, ಬೇನೆ, ಕೃಷಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋದರ –ಸೋದರಿ ದಾಂಪತ್ಯದಂಥ ತೀರ ಪುರಾತನ ಕಟ್ಟಲೆಯ ಸೆರಗನ್ನು ಪಂಜುರ್ಲಿಯ ಕತೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕತೆಗಳ ಎಡೆ, ಎಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರಾಣಗಳ ದೇವರುಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲಾದವರ ಸಂಬಂ ಅಂಥದು. ದೆವ್ವ ಮತ್ತು ದೇವರೊಡನೆ ಸ್ಥಳೀಕ ನಂಟುತನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪುತ್ತೂರಿನ ಮಹಾಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ – ಆ ದೇವಾಲಯದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮೈಲು ದೂರದಿಂದ 'ದಂಡನಾಯಕ' ಎಂಬ ಒಂದು ದೈವವನ್ನು ಕರೆದು ತರುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆ ದೆವ್ವ, ನಾಡನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಸೇನಾನಿಯ ಮರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದೀತು. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ – ಹಿಂದೂ ಪ್ರೇತಗಳಿವೆ; ಮುಸಲ್ಮಾನ ಪ್ರೇತಗಳೂ ಇವೆ. ಹಿಂದೆ, ಮುರ್ಡೇಶ್ವರದಿಂದ ಕಡಲ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಹಡಗೊಂದು ಒಡೆದು ಹೋಗಿ, ಅದರ ನಾವಿಕನು ಸತ್ತು ನೀರು ಪಾಲಾದನಂತೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ 'ಬೊಬ್ಬರ್ಯ' ಎಂಬ ಭೂತ, ತಂಡೇಲನ ಪ್ರೇತವೆಂಬ ಕಥೆಯಿದೆ. ಸ್ವತಃ ನನ್ನ ತಾಯಿ, ಮನೆಯ ದನ, ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮನಾಗಿ ಹಾಲು ಕೊಡದೆ ಹೋದರೆ 'ಬೊಬ್ಬರ್ಯ'ನಿಗೆ ಕಾಯಿ ಒಡೆದು ಬರಲು ನನ್ನನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಆ ತಂಡೇಲ ಮುಸಲ್ಮಾನ. ಆತನಿಗೆ ಆಡಿನ ಹಾಲಿನ ಮೇಲೆ ತುಂಬ ಪ್ರೀತಿಯೋ ಏನೋ. ಅದು ಸಿಗದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ದನ, ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುವ ರೂಢಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಲೂ ಬಹುದು. ಮಾನವೀಯ ಭಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಇಂತ ದೆವ್ವಗಳು, ದೇವರುಗಳು ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಷ್ಟು ಕಾಲ, ಅವನನ್ನು ಕಾಡುವುದು ನಿಜ. ಅನೇಕ ಮನೋರೋಗಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೆವ್ವ, ಜಕಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ನಂಬಿದವರನ್ನು ಸದಾ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾನೂ, ನೀವೂ ಅದರಿಂದ ಪಾರಾಗಿದ್ದೇವಲ್ಲ; ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕು!

ಪ್ರಸ್ತುತ ಹಬ್ಬಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಕ್ತನತೆ

ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಇದು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜೆ.ಎ. ಕವಲಿ, ಡಿ.ಟಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ ''ಭಾರತೀಯರ ಹಬ್ಬಗಳು (ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೬), ''ಭಾರತದ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು'' (ಹೊರಕೆರೆ ದೇವನಪುರ, ೧೯೬೧) ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿರೂಪದವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಲೇಖಕರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದು, ಓದಿ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಅಷ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಹಬ್ಬದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರ ''ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ'' (ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೯), ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಗಳಿರುವ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿರುವ ಕೃತಿ. ಅವರ ಅಪಾರ ಅನುಭವ, ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಜ್ಞಾನಕೋಶದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೀರುವ ಒಳನೋಟಗಳು ಚೇತೋಹಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರವು ೧೯೩೨ರಲ್ಲಿ ನಂಜನಗೂಡು, ಬೇಲೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ, ಮೇಲ್ಕೋಟೆ, ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ದೇವಾಲಯಗಳ ಕೈಪಿಡಿಗಳನ್ನು ೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಕಳಸದ ದೇವಾಲಯದ ಕೈಪಿಡಿಯನ್ನು ಬಿ. ರಾಮಯ್ಯ ಎಂಬುವರಿಂದ ಬರೆಯಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಅವು ಹಬ್ಬಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಗಣಿ.

ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಮನರಂಜನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಲದು. ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ, ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ, ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಬಹಳ ಇದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಮೂರ್ತವಾದುದು. ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವ ಎನ್ನುವ ಹಬ್ಬವು ಬಹಳ ಕಡೆ ಇದ್ದಿತಾದರೂ ಈ ದಿನ ಅದು ಆ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನ ಜೊತೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಮಾವಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಆ ಹಬ್ಬವೇ ಈ ಕಾಲದ ಬಾದಾಮೀ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಎಂಬ ಬೆಟಗೇರಿಯವರ ಊಹೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅರ್ಹವಾಗಿದ್ದರೂ, ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಹಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಇಳಿಮುಖ, ಸಾವುಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಮುನ್ನ ಇದ್ದ. ಚರ್ಚ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ನಿರುತ್ತೇಜಿಸಿದರೂ ಜನ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರು

ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಪೇಗನ್ ಅಂಶಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು Palmer ಮತ್ತು Lloyd ಎಂಬುವರು ತಮ್ಮ "A year of Festivals" ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ (London, 1972) ಆಕರ್ಷಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಕೆರೆದುನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅನಾಗರಿಕ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ("It is said that if you search civilization you find a savage") ಇಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಶಿಷ್ಟ, ನಾಗರಿಕ ಹಬ್ಬದಾಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು (ಅಥವಾ ಪ್ರಾಕೃತಿ ದೈವಗಳನ್ನು) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ರಿಚುವಲ್ಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು (ಪ್ರಕೃತಿ) ಮನುಷ್ಯನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಬಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದಿನ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ ಎಂದರೆ ಅಲಂಕಾರ, ಭೋಜನ, ಮನರಂಜನೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅತಿ ಶೃಂಗಾರ, ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಹಬ್ಬಗಳೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ರಿಚುಯಲ್ಲಿನಿಂದ ಉಗಮಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮನುಷ್ಯ ಮಾಟವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ.

ಮಾಟದ ಉದ್ದೇಶ ದೈವಗಳ ಸುಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅವು ಆಹಾರ, ಆರೋಗ್ಯ, ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಬೇಕು, ಮಳೆ ಬೆಳೆಗಳು ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕು, ಮಕ್ಕಳು ಹೆಚ್ಚಬೇಕು, ರೋಗ ರುಜಿನಾದಿಗಳು ಬರಬಾರದು, ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ, ಸಿಡಿಲು ಬಿರುಗಾಳಿಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ದೊರೆಯಬೇಕು – ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಸಾಮೂಹಿಕ ರಿಚುಯಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನಗಳೂ ಮಾಟದ ಅಂಗವಾದ ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳೂ ಇಂದಿನ ಹಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಹುಶಃ ಕ್ರೀಡೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲ. ಅತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕೃಪಾಯಾಚನೆಗಾಗಿ ಅಥವಾ ತೃಪ್ತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ನಡೆದ ಮಾಟ (magic) ಸಂಬಂಧಿ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ ಉಪಯೋಗಗಳೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳು ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಭಾಗವೆಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನಿಗೆ ಬೇಟೆಯಂತಹ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದ ಮನೋಧರ್ಮವು ಸಾಮೂಹಿಕ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳಿಂದ ದೃಢಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನಿಗೆ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಅಥವಾ ಉಳುಮೆ ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ ದೈವಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಲು ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಬೇಟೆ ಸಫಲವಾದಾಗ ಅಥವಾ ಸಮೃದ್ಧ ಫಸಲು ಕೈಗೆ ಬಂದಾಗ ಉತ್ಸಾಹ, ಕುಣಿತ ಕೇಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ದೈವಗಳಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಬ್ಬ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪರ್ವನ್ ಪದದ ತದ್ಭವ. ಪರ್ವ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಜೊತೆ ಸಂಧಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ (ಆ ಕಾರಣವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಬ್ಬಿನ ಗೆಣ್ಣು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ.) ಚಂದ್ರ-ಸೂರ್ಯರ ಗತಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದೇ ಪರ್ವ. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನವರ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳು ಫಲೋತ್ಪತ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದು ಅವು ಋತುಗಳ ಗತಿಯನ್ನು ಚಂದ್ರ-ಸೂರ್ಯರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದುವು. ಆ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳೇ ಮುಂದೆ ಹಬ್ಬಗಳಾದವು. 'ಪರ್ವ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರಲು ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಪ್ಪು, ಪಂಟಿಕೈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆ. (ಮಲಯಾಳಂ – ಕೋಪ್ಪು, ಕೊಡಗು – ಕೋಪು, ತಮಿಳು – ಪಂಟಿಕೈ, ಮಲಯಾಳಂ – ಪಂಟಿಕ, ತೆಲುಗು – ಪಂಡುಗ ಕನ್ನಡ – ಅಂಟಿಗೆ – ಪಂಟಿಕೆ) ತಮಿಳಿನ ''ವೀಟ್'' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬ ಎಂಬರ್ಥವಿದ್ದು ಅದು "to fall" ಎಂಬರ್ಥದ ವೀಟ್ (ಕನ್ನಡ ಬೀಟ್)ನಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಗಳು ಬೀಳುವುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವರು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಅದು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ''ಸೇಱಿಪು'' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಅದರ ಇಂದಿನ ರೂಪವಾದ ''ಚೆರ್ಪು'' ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದವಾಗಿ ಹಂಚುವ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.) ''ಸೇಱಿಪು'' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದ್ರಾವಿಡ ''ಚೆಱ'' (= ಸಮೃದ್ಧಿ, ಸುಖ) ಎಂಬ ಪದ ಮೂಲ. ಸೇಱಿಪು ಶಬ್ದ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಹಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಸಮೃದ್ಧ ಬೆಳೆ ಅಥವಾ ಬೇಟೆ ಕೈಗೆ ಬಂದಾಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪೂಜಾ ನರ್ತನಗಳು ಅಥವಾ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಬಾದುಬ್ಬೆ ದೇವತೆಯು ನಾನು ಊಹಿಸಿರುವಂತೆ ಬನದಬ್ಬೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಆ ದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬವು ಫಲೋತ್ಪತ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ನೇರವಾಗಿ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಲಿಕವ್ವ ಅಥವಾ ಮಾಸ್ತಮ್ಮನಂತಹ ದೇವತೆಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳ ಬಳಿಕವೋ, ಯುಗಾದಿಯ ಮಾರನೆಯ ದಿನವೋ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಳುಮೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಹೊನ್ನಾರು, ಹೊನ್ನೇರು, ಹೊನ್ನುಕ್ಕೆ, ಮೊದಲಾರು, ಮೊದಲುಕ್ಕೆ, ಮೊದಲ ಬೇಸಾಯ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಿಧಿ

ವತ್ತಾಗಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಪವಿತ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನಾರನ್ನು ಯಾರು ಹೂಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು, ಯಾವ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೂಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಜೋಯಿಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯುಗಾದಿಯ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಆ ರೈತ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಪೇಟ ಧರಿಸಿ, ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಉತ್ತರಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ನೇಗಿಲು ಹೂಡಿ ಊರು ಸುತ್ತ ಒಂದು ಬಾರಿ ಉಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ''ಊರುಕ್ಕೆ'', ಅದಾದ ಬಳಿಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೈತರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಹೊಲದ ಸುತ್ತ ಐದು ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತು ಬರುತ್ತಾರೆ. (ಜೋಯಿಸರು ಆಯಾ ವರ್ಷ ಮೊದಲ ಬೇಸಾಯ ಹೂಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ''ಹೆಸರು ಬಲ''ದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.) ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹಲ್‌ಚರ್ ಅಥವಾ ಹಲ್‌ಪ್ರವರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರೈತನು ಈಶಾನ್ಯ ದಿಕ್ಕಿನ ದೇವತೆಗೆ ಬಾಗಿ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ, ಉತ್ತರಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಉಳಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ಅಥವಾ ಐದು ಗೆರೆಗಳನ್ನು ವರ್ತುಲಾಕಾರವಾಗಿ ತಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆ ದಿನ ಉಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತದ ವಾಯವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೈತರು ಹೊನ್ನಾರು ಹೂಡಲು ಪಂಡಿತನನ್ನು ಕೇಳಿ ಭೂಮಿಯ ಕೆಳಗೆ ಇರುವ ನಾಗ (ಶೇಷ) ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಮಲಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ನೇಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ನೋವಾಗದಿರಬೇಕಾದರೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಉಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ರೈತರು ಐದು ಹೆಂಟೆ ಮಣ್ಣು ಅಗೆದು ಅದಕ್ಕೆ ನೀರು ಚುಮುಕಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಹೊನ್ನಾರು' ಮಾಡಿದವನು ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮುತ್ತೈದೆಯ ಕೈಯಿಂದ ಮೊಸರು ಬೆಳ್ಳಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ದಿನ ಅವನು ಜಗಳ ಮಾಡಕೂಡದು, ಆ ದಿನ ಧಾನ್ಯ, ಹಣ, ಬೆಂಕಿ ಯಾರಿಗೂ ಕೊಡಕೂಡದು (ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುವ ದಿನ ಬೆಂಕಿ ಕೊಡಕೂಡದು.) ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಅವನು ಉಪ್ಪು ತ್ಯಜಿಸಿ ಬರಿಯ ಸಿಹಿ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು. ರಾಜಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬಂದ ಮೊದಲ ದಿನ ''ಹಲ್ಸೋತಿಯ'' ಹಬ್ಬ. ಆ ದಿನ ಎಲ್ಲರೂ ಆರಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ರೈತ ಉತ್ತರಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಐದು ಗೆರೆ ಉಳುತ್ತಾನೆ. ಮಿರ್ಜಾಪುರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಲದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಾವಿನ ಕೊಂಬೆಯಿಂದ ಅಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಲವು ಕಡೆ ಹೋಳಿ ಹಬ್ಬದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ನೇಗಿಲಿನಿಂದ ನೆಲವನ್ನು ಕೆರೆದುಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೋಷಂಗಾಬಾದ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನಡೆಯುವುದು ಊರ ಗೌಡನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ, ಮುತ್ತುಗದ ಎಲೆಗೆ ಒಂದು ನೋಟು ಚುಚ್ಚಿ ಎಲೆಗಳ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ, ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ನೊಗ ಹೂಡಿ ನುಗ್ಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನ ನುಗ್ಗಿ ನೋಟನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಬಳಿಕ ತಮ್ಮ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಉತ್ತು ವಾಪಸಾಗುವಾಗ ಗೌಡನ ತಂಗಿ ಅಥವಾ ಮಗಳು ಪೂರ್ಣಕುಂಭ ದೀಪಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆ ದಿನ ಸಂಜೆ ನಾಲ್ಕು ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನೀರು ಜಿನುಗುವ ಮಣ್ಣಿನ ಹೂಜಿ ತುಂಬ ನೀರು ತುಂಬಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟು ಹಂಟೆಗಳು ನೆನೆದಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ತಿಂಗಳು ಮಳೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬದದಿನ ಕಾಣಿಸುವ ಹೊಸ ಚಂದ್ರ ಯಾವ ಕಡೆ ಬಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆಯ ಬೆಲೆಗಳ ಏರಿಳಿತ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಮಡಕೆಯೊಳಗೆ ನೀರು ತುಂಬಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಮಡಕೆಯನ್ನು ನೇಗಿಲಿನಿಂದ ಒಡೆದಾಗ ನೀರು ಹರಿದು ಯಾವ ಧಾನ್ಯ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಬೆಳೆ ಸಮೃದ್ಧಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಬಹಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾರಹಬ್ಬ. ಬಳ್ಳಿಗಳ ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ಬಣ್ಣ ಬಳಿದ ದನಗಳನ್ನು ನುಗ್ಗಿಸಿ, ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಬಳಿಕ ಆ ಜನ ಆ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಬಿತ್ತುವ ದಿವಸದವರೆಗೆ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. (ಕೆಲವೆಡೆ ಹಿಂದೆ ದನಗಳ ಚರ್ಮವನ್ನು ಬಳ್ಳಿಯ ಬದಲು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.) ತಮ್ಮ ಊರಿನ ''ಕರೆ'' ಬೇರೆ ಊರಿಗೆ ಹೋದೀತೆಂದು ಕರೆ ಹರಿಯುವಾಗ ಬೇರೆ ಊರಿನವರು ಅದನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯದಂತೆ ಕಾವಲಿದ್ದು ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಊರಿನ ಕರೆ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಊರಿನವರು ಕೊಂಡೊಯ್ದರೆ ಕರೆ ಹರಿಯುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಆ ಊರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಹಬ್ಬದ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮಾನವನ ಫಲೋತ್ಪತ್ತಿ ಪಂಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಒಟ್ಟು ಆ ಇಡೀ ಹಬ್ಬದ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಂದ ಈ ಹಬ್ಬದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಬೀರಾರಿನ ''ಪೋಲ'' ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಮಾವಿನ ಎಲೆ ಸಿಗಿಸಿದ ಹಬ್ಬದ ಕೆಳಗೆ ದನಗಳು ನುಸಿದು ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ದನಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿ ಉಂಟು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಮಿರ್ಜಾಪುರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಊರ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಎರಡು ಗೂಟ ಊರಿ ಮೇಲೊಂದು ತೊಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ದನಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನುಗ್ಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಹಬ್ಬದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ.

ದೀಪಾವಳಿಯ ನರಕಚತುರ್ದಶಿ, ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಉತ್ತರಭಾರತದಿಂದ ಆಮದಾದ ಹಬ್ಬಗಳು. ಆದರೆ ದೀಪಾವಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ ಆದ ಹಟ್ಟಿ ಹಬ್ಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯ, ಪಶುಪಾಲನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಬ್ಬವೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆ ದಿನ ದನಗಳ ಹಕ್ಕೆಯನ್ನು ಗುಡಿಸಿ, ಒಣಗಿಸಿ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಕಾಡು ಹೂಗಳನ್ನು ಹರಡುವುದಾಗಲಿ, ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಸೆಗಣಿ ಗುಪ್ಪೆಗಳಿಗೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ತೆನೆ, ಹೂಗಳನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿ, ಪೂಜಿಸುವುದಾಗಲಿ ಪೂರ್ತಿ ಪಶುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಬ್ಬವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ದೀಪಾವಳಿಯು ಉತ್ತರ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಅದು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಹಬ್ಬವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.)

ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ಪೊಂಗಲ್ ಕೂಡ ವ್ಯವಸಾಯ ಹಬ್ಬವೇ. ಸೂರ್ಯ ದಕ್ಷಿಣದ ತುತ್ತತುದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವ ಸಂದರ್ಭದ ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಒಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟ ಹೊಸ ಅಕ್ಕಿ ಕುದಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಜನ "ಪೊಂಗಲ್ ಪೊಂಗಲ್" ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಾರೆ. ದನಗಳಿಗೆ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿ ಕಿಚ್ಚು ಹಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ತಂದ ನರಿ ಅಥವಾ ಮೊಲವನ್ನು ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿ ಜನರ ಮುಂದೆ ಆಡಿಸಿ ಬಳಿಕ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸಬೆಳೆಯು ಕೈಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಬೇಟೆ ಆಡುವ ಜನ ಕಾಡಿನ ದೈವದ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಲಿ ಇರಬೇಕು: ಬಲಿ ಕೊಡುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಜೀವಂತಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೇ ದೈವಕ್ಕೆ ಬಿಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಬಂದಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಬೇಟೆಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾದುದನ್ನೇ ಬಿಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಅಬ್ಬೆ ದುಬಾಯಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತನ್ನ Hindu Manners, Customs and Ceremonies ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಬಿ. ರಾಮಯ್ಯನವರು "ನಂಜನಗೂಡು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್ ಯಾ ಕೈಪಿಡಿ (ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೩೨)" ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಿರುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖನಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. (ಇಂಚರ, ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೯೮೨: ಅಧ್ಯಯನ ಪು. ೪೧೯.) ವ್ಯವಸಾಯ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಸೀಗೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆ (ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ) ದಿನ ಹಿಂಗಾರಿ ಬೆಳೆಗೆ "ಚರಗ" ಚಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಭೂದೇವಿಯ ಶಾಂತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಕುಂಕುಮದ ಅನ್ನ ಇರುವ ಅಥವಾ ಅನ್ನ ಮಾಂಸ ಇರುವ "ಚರಗ" ಚಲ್ಲುವುದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮಾನವನ ಬಲಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕೊಂಡ ಹಾಯುವುದು, ಸಿಡಿ, ಬಾಯಿಬೀಗ ಇವು ದೈವಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಕೋಪದ ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನಗಳು (ಸಿಡಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಪದ್ಧತಿ ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿದ್ದಿತು.)

ಬಸವನ ಹಬ್ಬವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ರೈತರ ಹಬ್ಬವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಸವ ಜಯಂತಿಯಾಯಿತು. ಆ ದಿನ ನಡೆಯುವ ಎತ್ತುಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಾಜಸುಧಾರಕ ಬಸವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವು. ಹಳೆಯ ಹಬ್ಬ ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ.

ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮತೀಯ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಬ್ಬಗಳು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಅಥವಾ ಮತದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಗುಂಪಿನ ಜನರನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಯುಗಾದಿಯ ದಿನ ಉತ್ತರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಂದ್ರನ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿ ಅದೇ ರೀತಿ ನಡೆದುಕೊಂಡ ದಕ್ಷಿಣದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೊತೆ ತನ್ನ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಮಸಾನ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಉಪವಾಸ ಮಾಡಿದ ಇಂಡೋನೇಷಿಯದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಮುಸ್ಲಿಮನೊಡನೆ, ಕ್ರಿಸ್‌ಮಸ್ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ನಡಾವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ (ಊಟ, ಪೂಜೆ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು) ತಾವು ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು (socialities) ಸಂಸಾರದ ಆಚೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಾಚೀನಕ್ಕೆ ಸಂಲಗ್ನಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದಿನ ದಿನ ಉಳಿದ ದಿನಗಳಿಗಿಂತ ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡು ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚು ಉದಾರವಾಗುತ್ತದೆ, ಉಲ್ಲಸಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಿದ್ದು ಅವರು ಒಂದಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (Social order) ಸುರಕ್ಷಗೊಳ್ಳಲು ಅವು ಸಹಾಯಕ. ಯುಗಾದಿಯ ದಿನ ಎಲ್ಲರೂ ಚಂದ್ರನ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಕಿರಿಯರು ಹಿರಿಯರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ "ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಿದಿರಾ" ಎಂದು ಕೇಳುವಲ್ಲಿ, ದಸರಾ ದಿನ ದೇವರು "ಬನ್ನಿ ಮುಡಿದ" ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬನ್ನಿ ಹಂಚಿ

"ನಾವೂ ನೀವೂ ಎಳ್ಳು ಬೆಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಸಿಹಿಯಾಗಿ ಇರೋಣ" ಎಂದು ಹಾರೈಸುವಲ್ಲಿ, ಹಬ್ಬಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಜನ ಮಾಡುವ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬಗಳಂದು ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು ಸಸ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇತರ ಜನರ ಜೊತೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗಾಗಿ ಮಾರನೆಯ ದಿನ 'ವರ್ಷದ ತೊಡಕಿನ ದಿನ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಬಳಕೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರು ಬೆರೆಯುವುದು, ಭಾಗಿಗಳಾಗುವುದು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು.

ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ವರ್ಷದ ಆರಂಭದ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಹಳೆಯದು ಮುಗಿದು ಹೊಸ ಕಾಲ ಆರಂಭವಾದುದರ, ಪ್ರಳಯ ಹೋಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಆರಂಭವಾದುದರ ಸಂಭ್ರಮದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಗಳು ಮೂಲತಃ ಮಾಟದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿರ ಬಹುದು. ಕೆಲವೆಡೆ ಅತಿಯಾದ ಸಂಭೋಗ ಫಸಲು ಬೆಳೆಯಲು ಸಹಾಯಕವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಜಾವಾದಲ್ಲಿ ಭತ್ತದ ಕಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ತೆನೆಗೂಡುವ ಕಾಲ ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ರತಿಕ್ರೀಡೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯ ಅಮೆರಿಕದ ಪೈಪೈಲ್ ಜನ ಕೆಲವು ದಿನ ಬೇಕೆಂದೇ ಹೆಂಡತಿಯರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು, ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವ ಮೊದಲು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ರತಿಕ್ರೀಡೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವದ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣು ಬಿಡದ ಮರಗಳ ಹತ್ತಿರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ರತಿಕ್ರೀಡೆ ನಡೆಸಿದರೆ ಅವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಉಕ್ರೇನಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತನೆ ಮಾಡಿದ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಯುವದಂಪತಿಗಳು ಹೊರಳಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೋಳಿಹಬ್ಬದ ನರ್ತನಗಳು, ಹಾಡುಗಳ ಶೃಂಗಾರ, ನರ್ತಕಿಯರ ಹಾವಭಾವಗಳು ಮೂಲತಃ ಫಸಲಿನ ಅಥವಾ ಮಕ್ಕಳ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆಸಿದ ಮಾಟದ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಹೋಳಿಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಗಳು ಅತಿ ನಿರ್ಬಂಧದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ, ನಿರ್ಬಂಧದ ಕೆರೆಗೆ ಅವು ಕೋಡಿಯಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳಲು ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿಗೆ ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ ಜನರು ಕಾಮವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಅದರ ನಿರ್ಬಂಧದಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಹಬ್ಬಗಳ ಅಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪಗರಣದ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಶೃಂಗಾರಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯೋಗವು ಇದ್ದಿತ್ತು. ಮಾರಮ್ಮ, ಕರಿಯಮ್ಮರಂತಹ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬಗಳ ದಿನ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಸಾದಿ ಆ ದೇವಿಯರನ್ನು ಒರಟು ಅಶ್ಲೀಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಬೈಗುಳಗಳೇ ಏಕೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತವೆ ಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಶ್ನವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜೋಕುಮಾರನ ಮೂರ್ತಿ, ಆ ದೈವದ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಕತೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ, ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಮರದ ಶಿಶ್ನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೆಬ್ಬೆರಳಿನ ದಾರವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಾಳಹಾಕುತ್ತ ಅದನ್ನು ಕುಣಿಸುವ ದುಮ್ಮಿಸಾಲೆಯನ್ನೂ ಆ ಶಿಶ್ನಕ್ಕೆ ಬಂಜೆ ಹೆಂಗಸರು ಬೆಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚುವುದನ್ನೂ ದುಮ್ಮಿಸಾಲೆಯ ಅಶ್ಲೀಲ ಹಾಡುಗಳನ್ನೂ ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮನ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ದುಮ್ಮಿಸಾಲೆ ಪ್ರಧಾನ ಸೂತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಜೊಲ್ಲು ಸುರಿಸುತ್ತ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರೇಗೌಜದ ಬಳಿಕವ್ವನ ಹಬ್ಬದ ಹಗರಣಗಳಲ್ಲಿ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಹಾಕುವ ತೀರ ಒರಟು ಶೃಂಗಾರದ ವೇಷಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಅವರ ಅಶ್ಲೀಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಲು ಎಲ್ಲರೂ ತುದಿಗಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವೇಷಗಳಿಗೆ ಉಪಶಮನದ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮನರಂಜನೆ ಹೆಸರಿನ ಆಟಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧಿಕ ಶಕ್ತಿ ಸಮಾಜಹಿತ ವಿರೋಧಿ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗದಂತೆ ತಡೆಯುವಂತೆ, ಹಬ್ಬಗಳ ಶೃಂಗಾರ ದೃಶ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಾಮವು ಕೆಟ್ಟ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯದಂತೆ ಇರಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಕಾಲದ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಆಚರಣೆಗಳು ಉಳಿದುಬರಲು ಕಾರಣ ಹಬ್ಬ ತಂದುಕೊಡುವ ಖುಷಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದೊರಕುವ ಬಿಡುಗಡೆ. ಹಬ್ಬಗಳ ಜೊತೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕ್ರೀಡೆಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ಷದ ಅವಧಿಯನ್ನು ಹಬ್ಬಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕಾಲಘಟಕಗಳಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಮಕ್ಕಳು ಹಬ್ಬಹಬ್ಬಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅವರು ಚೆಂಡಾಟ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಯುಗಾದಿ ಮುಗಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಚೆಂಡಾಟ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಆಟ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬದ ದಿನವೇ 'ಜಾನಪದ ನಾಟಕಗಳು, ಕಲೆಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಹಬ್ಬಗಳು ಹಳ್ಳಿಗರ ಏಕತಾನದ ಬದುಕಿಗೆ

ಬಣ್ಣ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ಹಬ್ಬಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂಲಭಾಗವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು "ಕೆಚ್ಚು" (core) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹಬ್ಬಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಸಂಕ್ರಾಂತಿಹಬ್ಬದ ಕೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸಾಯ ದೀಪಾವಳಿಯ (ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬದ) ಕೆಚ್ಚು ಪಶುಗಳು, ಅವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ವಿಜಯದಶಮಿಯ ಕೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕಿಂತ ರಾಜಕೀಯವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದುದು ಆಹಾರ, ಸಂತಾನ, ವಸತಿ, ಸ್ವರಕ್ಷಣೆ, ಆರೋಗ್ಯ, ದೈವ ಸಂಪ್ರೀತಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಖಾತರಿಗಾಗಿ ಅವನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಆರಾಧನೆ ಆಚರಣೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಬಹುತೇಕ ಹಬ್ಬಗಳ ಕೆಚ್ಚು. ಆ ಕೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕೆಚ್ಚಿನ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಅದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಹಬ್ಬದ "ಕೋಶ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವ, ಈಗಲೂ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಕೋಶವು ಕೆಚ್ಚು ಉಳಿದು ಬರಲು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆವರಣವಾಗಿ ಕವಚವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಉಡುಗೆಯಾಗಿಯೂ ಅಲಂಕರಣವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಚ್ಚು ಶಾಶ್ವತ, ಸ್ಥಿರ ಕವಚ ಸದಾ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಉಡುಗೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಕವಚ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಚ್ಚು, ಕವಚಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬಗಳ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

(ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಹಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯಗಳುಂಟು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಅಥವಾ ಇತರೆಡೆಯ ಹಬ್ಬಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಸಿಡಿ'ಯನ್ನು ಹೋಲುವಂತಹುದು ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಇಂತಹ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಫ್ರೇಜರ್ The Golden Bough ಅವರ ಕೃತಿಯ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅಪಾರ ಸಾಮಗ್ರಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಹೊನ್ನಾರು ಬಗ್ಗೆ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ನಾನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ (Anthropology), ಮಾನವಕುಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ (Ethnology) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಬ್ಬಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಹಬ್ಬದ ಬಗ್ಗೆಯೇ (ಉದಾ : ಕರಗ) ವಿವರಣಾತ್ಮಕ, ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿವೆ.)

ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. Encyclopaedia of the Social Sciences.

೨. Encyclopaedia Britannica.

೩. Encyclopaedia of Religion and Ethics.

೪. Thomas P., Hindu Customs and Manners, Bombay 1960.

೫. Abbe Dubois, Hindu Manners, Customs and Ceremonies, London, 1897.

೬. John H. Honningmann, Understanding Culture, Oxford and IBH, 1963

ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ

ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಗಳುಂಟು. ಈ ಜನಪದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ, ಹಾಡುವಾಗ ಬಳಸುವ ಜೊತೆ ಕಾವ್ಯ, ಹಾಡುಗಾರರ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ, ಹಾರುವ ರೀತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಡುವಾಗ ಬಳಸುವ ಜೊತೆ ವಾದ್ಯದಿಂದ ಜನಪದ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕತಾರಿಪದ, ಗುಮಟೆಪದ, ಚೌಡಿಕಿ ಪದ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಪುಲತೆ, ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶೇಷತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಡೊಳ್ಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರ್ಮವಾದ್ಯ. ಸಿಲಿಂಡರ್ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಟೊಳ್ಳು ಮಾಡಿ ತಯಾರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ದುಂಡನೆಯ ಎರಡೂ ಮುಖಗಳಿಗೆ ಚರ್ಮ ಬಿಗಿದು ಮಾಡುವ ವಿಶೇಷವೇ ಈ ಡೊಳ್ಳು. ವಿವಿಧ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣ, ಅಲ್ಯುಮಿನಿಯಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಧಾತುಗಳ ಸಿಲಿಂಡರಾಕಾರದ ತಗಡಿಗೆ ಚರ್ಮ ಬಿಗಿದು ಡೊಳ್ಳು ತಯಾರಿಸುತ್ತಲಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಡೊಳ್ಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹಸ್ತ ಮತ್ತು ಬೆರಳುಗಳ ತಾಡನದಿಂದ ಹೊರಡಿಸುವ ಮಧುರಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಕಂಚಿನ ಚೆಳ್ಳಂಗಳ ತಾಳದ ಮೇಳದೊಂದಿಗೆ ಹಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಧ್ವನಿಗೂಡಿಸಿ ಹಾಡುವ ಪದಗಳನ್ನು ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಡೊಳ್ಳು, ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ವಾದ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವು ಕೂಡ ಕುರುಬರದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ವಿವರಣೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಜಾತಿ, ಬೇರೆ ಮತದವರೂ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ತಂಡಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ವಿವಿಧ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕೇಳುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ, ಆ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಜೈನ ಮುಸಲ್ಮಾನ

ಮುಂತಾದ ಜಾತಿ-ಮತಗಳ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಾರರು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವುದೇ ಈ ಬಗೆಯ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಅಂಥವರ ಮೂಲ ಜಾತಿ-ಮತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಇವರೇಕೆ ಕುರುಬರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಗೊಂದಲವಾಗಿ ಕಾಡಿರಬಹುದು. ಡೊಳ್ಳಿನ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯತ್ವವೂ ಕೂಡ ಕುರುಬರದಾಗಿದೆ ಯೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸರಿಯೋ ಅಥವಾ ತಪ್ಪೋ ಇಂಥ ಸಂಶಯವೂ ಅಂಥವರ ಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಸಂಶಯಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಈಗ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಬೇರೆ ಜಾತಿ-ಮತಗಳ ಈ ಹಾಡುಗಾರರು ಕುರುಬರ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ-ಪುರಾಣಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ನಾವು ಹೊಂದಿರುವ ಧ್ವನಿ ರಮ್ಯತೆ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಚಾಲಾಕಿತನ ಅಲ್ಲದೆ ರಾಗ-ತಾಳಗಳಲ್ಲಿಯ ಪರಿಣತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ವಾಸ್ತವಾಂಶ. ಯಾವುದೋ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕುರುಬರ (ಹಾಲುಮತಸ್ಥರ) ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುಗಾರರೊಂದಿಗೆ ಒದಗಿಬಂದ ಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅಂಥವರು ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪರಿಣತಿ ಪಡೆದುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಮನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೌಢಿಮೆ ಮೆರೆದಿರುವ ಅನ್ಯ ಜಾತಿ-ಮತಸ್ಥರಲ್ಲಿಯ ಹಾಡುಗಾರರೆಲ್ಲರೂ (ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಅಪವಾದವಿಲ್ಲದೆ) ಹಾಡುವಾಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪಾಲಿಸಿ, ಕುರುಬರ ಪರಂಪರೆಯ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲಗಳಾಗಲೀ ಸಂಶಯಗಳಾಗಲೀ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯತ್ವವು ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕುರುಬರದೇ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಈಗ ಈ ವಿವರಣೆ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕುರುಬರು ತಮ್ಮನ್ನು ಹಾಲುಮತದವರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಂಪರೆ ಆದಿಕಾಲದಿಂದ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಾಲು ಮತದ ಆದ್ಯಂತ ವಿವರಗಳು ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳೆಂದರೆ ಹಾಲುಮತಸ್ಥರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರ್ವಸ್ವಗಳೆಂದೂ ಆಕರಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆ, ಹಾಡುಗಳ ಮೇಳದ ರೀತಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ವಿಷಯ, ಮೇಳದ ಮುಕ್ತಾಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಆರಾಧನಾಭಾವದಿಂದ ಹಾಡುವವರನ್ನು 'ಆಳು ಮಕ್ಕಳು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವ ದೇವನೇ ಒಡೆಯನು ; ಮತ್ತು ಹಾಡುವವರು ಆತನ ಆಳುಮಕ್ಕಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ಒಡೆಯ ಹಾಗೂ ಆಳುಮಕ್ಕಳು ಈ ಪದಗಳೆರಡೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಭಕ್ತಿಭಾವದ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ.

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಾಳ. ಈ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗಳೇ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳು ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಆಗಿವೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಅವುಗಳ ಅವಲೋಕನದಿಂದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಅವಲೋಕನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವಿಯ ಸೊಲ್ಲಿನಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥ ಅರಿಯುವುದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಪಲ್ಲವಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವಿಶೇಷ ಚಿಂತನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾರಂಭವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :

ಸ್ವಾಮೀ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೇ
ದೇವಿ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ
ಗುರುವೇ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ
ಶಿವನೇ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ

ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಮೇಳದವರು ಭಕ್ತಿಭಾವದಿಂದ ಕೈ ಮುಗಿದುಕೊಂಡು ರಾಗವಾಗಿ ದನಿಯೆತ್ತಿ ದೇವರ ಸನ್ನಿಧಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪರಂಪರೆಯ ಪದ್ಧತಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾರೆ ಈ ಪಲ್ಲವಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಇದಿಲ್ಲದೆ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಈ ಪಲ್ಲವಿ ಸೂಚಿಸುವ ಇಂಗಿತಾರ್ಥ ಬಹಳ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅಂತರಾರ್ಥ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಹಾಡುಗಾರ ಮತ್ತು ದೇವರ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಪಲ್ಲವಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗಾರನಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮೆಚ್ಚಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಪ್ತತೆ ಈ ಪಲ್ಲವಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗಾರರು ಪದಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲೇ ಸ್ವಾಮೀ ಮತ್ತು ದೇವೀ ಅಂದರೆ ದೇವರು ಬಂದೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂಬ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಗಟ್ಟಿ ಸಂಬಂಧ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ದೇವರು ಬಂದಿರದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಹಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನೂ ಹಾಡುಗಾರರಾದ ಆಳು ಮಕ್ಕಳು ಈ ಪಲ್ಲವಿ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದೇವರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ನುಡಿಸೇವೆ ನಡೆಯುತ್ತಲಿದೆ ಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂತೆಯೇ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆಯಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುಗಾರರಿಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಾಲುಮತಸ್ಥರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶೇಷ ಗುಣ.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಾವೀಗ ನೆನಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿವಿಧ ಹಬ್ಬಗಳ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬೀರಪ್ಪ ಕರಿಸಿದ್ಧ ಭರಮಪ್ಪ, ಅಮೋಘಸಿದ್ಧ, ಮಾಳಿಂಗರಾಯ, ಸಿದ್ದೇಶ್ವರ, ಮಾಯವ್ವ, ಲಕ್ಕವ್ವ, ಲಗಮವ್ವ ಮುಂತಾದ ದೇವ-ದೇವಿಯರ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ, ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮುಂತಾದ ಪರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವುದೂ ಉಂಟು. ಹಾಲುಮತಸ್ಥರ ದೇವರುಗಳ ವಾರಗಳಾಗಿರುವ ರವಿವಾರ, ಮಂಗಳವಾರ ಮುಂತಾದ ದಿನಗಳಂದು ಹಾಡುವುದುಂಟು. ದೇವ- ದೇವಿಯರನ್ನು ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕರೆದೊಯ್ದಾಗ ದೇವರೊಂದಿಗೆ ಆಳುಮಕ್ಕಳೂ ಹೋಗಿ ಹಾಡುವುದುಂಟು. ಹೀಗೆ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಆರಾಧನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾತ್ರಿ ಕುರಿಗಾರರು ಇರುವಾಗ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಅವರು ಹಾಡುತ್ತಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದೇವರ ಚಾಕರಿ (ಅಂದದ ಸೇವೆ)ಯೇ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಗುಡಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮನೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಹೊಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಮೇಳ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಗುಡಿಯಲ್ಲಾದರೆ ದೇವರ ಎದುರಿಗೆ ಕುಳಿತು ಇಲ್ಲವೇ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆ ಅಥವಾ ಹೊಲ- ತೋಟಗಳಲ್ಲಾದರೆ ಉತ್ತರ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ ಕುಳಿತು ಇಲ್ಲವೆ ನಿಂತು ಹಾಡುಗಳ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಹಾಸಿದ ಕಂಬಳಿಯ ಮೇಲೆ ಡೊಳ್ಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅಥವಾ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ನಿಂತು ಬಾರಿಸಲು ತೊಡಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕಾಡಿನ ಮೇಳವು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡಿಗೆ ಮೊದಲಿನ ಡೊಳ್ಳಿನ ನಾದದ ಗತ್ತಿಗೆ ಚೆಳ್ಳಂಗದ ತಾಳದ ಮೇಳಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾರಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಕೈಪೆಟ್ಟುವಾದನ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೈಪೆಟ್ಟು ವಾದನವನ್ನು ಹಾಡಿಗೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ದಿಮ್ ಹಾಕುವುದು' ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೈಪೆಟ್ಟು ಮೂಲಕವಾಗಿ ದಿಮ್ ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಪರಿಸರವೆಲ್ಲ ನಾದಮಯವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಹಾಡಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಚಾಲನೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಾಡಿನ ಮೇಳದಲ್ಲಿಯ ಇಬ್ಬರು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಮೊದಲು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹಾಡಿದುದನ್ನೇ ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಡಿನ ಮೊದಲಲ್ಲಿಯ ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲರೂ (ಹಿಮ್ಮೇಳದವರೂ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಮುಮ್ಮೇಳದವರೂ) ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಭಾವುಕತೆಯಿಂದ ಕೈ ಮುಗಿದುಕೊಂಡು ತನ್ಮಯರಾಗಿ ಹಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಳದ ಈ ದೃಶ್ಯ ಸುತ್ತಲಿನ ಭಕ್ತರನ್ನೆಲ್ಲ ಭಾವುಕತೆಯ ಭಕ್ತಿಭಾವದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೆ ''ದೇವರನ್ನು ಕರೆಯುವುದು'' ಅರ್ಥಾತ್ ''ದೇವರನ್ನು ನೆನೆಯುವುದು'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಕರೆಯಿರಿ, ಎಂದರೆ ಪಲ್ಲವಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರಿ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಪಲ್ಲವಿಯ ನಂತರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುಗಾರರು ಮುಖ್ಯ ಪದವನ್ನು ಹಾವಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಹಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಖ್ಯ ಪದದ ವಿಷಯ ಹಾಲುಮತ ವಿಚಾರ, ಹಾಲಿಮತದಲು ವಿವಿಧ ದೇವರು, ಆ ಮತದಲ್ಲಿಯ ಮಹಾಪುರುಷರ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತ, ಹಾಲುಮತಸ್ಥರ ಇತ್ತೀಚೆಯ ಪ್ರಾಧಾನ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಕುರಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಅವುಗಳ ಹಿರಿಮೆ-ಗರಿಮೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ''ಮಾರ್ಗದ ಹಾಡುಗಳು'' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೀರಪ್ಪ ದೇವರ ಮಾರ್ಗ, ರೇವಣ್ಣಸಿದ್ದೇಶ್ವರನ ಮಾರ್ಗ, ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಮಾರ್ಗ, ಕರಿಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ಮಾರ್ಗ, ಅಮೋಘಸಿದ್ಧ ಮಾರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನ ವಿವಿಧ ಆರ್ಗದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ಉಂಟು. ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಹಾಡುಗಾರರು ಈ

ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗದ ಪದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಡ ಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಾಯದ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿದೆ. ಈ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನಂತೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಸಾಗಿಬಂದಿರುವ ಡೊಳ್ಳಿನ ಮತಾಚಾರ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿದ್ಯಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಮಾರ್ಗವು ರಾತ್ರಿ ಎಲ್ಲ ಹಾಡಿದರೂ ಮುಗಿಯದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದೊಡ್ಡ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಗತರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಗದ ಪದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬೀರಪ್ಪ ದೇವರ ಮಾರ್ಗವು ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮೂಲಮಾರ್ಗವೆಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣನೆಗೊಂಡಿದೆ ಅಂತೆಯೇ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೀರಮ್ಮ ದೇವರು, ಬೀರಸಿದ್ಧ, ಬೀರಲಿಂಗ, ಬೀರೇಶ್ವರ, ಬೀರಯ್ಯಾ, ಬೀರೋಬಾ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗುವ ಈ ದೇವರು ಕುರುಬರ ಕುಲದೇವರು ; ಕುಲದೈವ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೀರೇಶ್ವರ ಮಾರ್ಗದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳು ವಿಪುಲ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆ. ಅಂಥ ಮಾರ್ಗವೊಂದರ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕೆಲವು ನುಡಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಸ್ವಾಮಿ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ
ದೇವಿಯ ನಮ್ಮ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ
ದೇವೀ ಮನೆಗೆ ದೇವರ ಹ್ವಾದರ, ದೇವಿ ಎದ್ದ ಪಾದ ತೊಳದಾಳ
ದೇವಿಯೊಳು ಪಾರ್ವತಿ ನಮ್ಮ, ದೇವರೊಳು ಪರಮೇಸೂರಾನೆ
ಪರಮೇಸೂರನ ಬೆವರಿಲೆ ಹುಟ್ಟಿನ್ಯೊ, ಬ್ರಹ್ಮಪುತ್ರ ಬೀರಣ್ಣ ನೇ
ಬಲಾದಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಗನೆ, ನೀ, ಸೂರಾವತಿಯ ಕೊಮರಾಽನೇ
ಸೂರಾವತೀಯ ಕೊಮರನಪ್ಪ ನೀ ನಾರಾಯಟಣ ದೇವರಳೀಯನೇ
ನಾರಾಯಣ ದೇವರಳಿಯನಪ ನೀ, ನಗರೀ ಪಟ್ಟಣದರಸಽನೇ

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸರಳ ಸುಂದರ ಭಾಷೆಯ ಆಕರ್ಷಕ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಾಗುವ ಇಡೀ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೀರೇಶ್ವರ ದೇವರ ಸಮಗ್ರ ಚರಿತ್ರೆ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ.

ಇಂಥ ಮಾರ್ಗದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಮತಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದು ಅಡಕಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಮಾರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದರೆ, ಅದರಿಂದ ಹಾಲುಮತದ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪ ನಿಚ್ಚಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಗದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಬೇರೆ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳನ್ನುಳ್ಳಂಥ, ಅದೆಷ್ಟೋ ಪದಗಳೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದುಂಟು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗೇತರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥವುಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರ ಸುಮಾರು ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದೀಚಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥವುಗಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ; ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಮಾರ್ಗೇತರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳು ಈಗ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಲಿವೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಮಾರ್ಗೇತರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ದರ್ಶನ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನಿತರ ವಿಷಯಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವುದುಂಟು. ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ರಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಮಾರ್ಗೇತರ ಪದಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವ ಮಾರ್ಗೇತರ ಪದದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸೀತಾದೇವಿಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಹನುಮಂತ ಹೋಗುವ ಪ್ರಸಂಗದ ಸರಳ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರ ಕೆಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ನಿಂತಿದೆ :

ಸ್ವಾಮೀ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ
ದೇವಿ ನಮ್ಮಯ ದೇವಽಽರ ಬಂದಾರ ಬನ್ನೀರೆ
ಅಡ್ಡನೇಳ ಅಡಮಾರಗದಾಗ, ನಾಗರ್ಹಾವೊಂದು ಕಂಡೇನ
ನಾಗರ್ಹಾವಿನ ಕುಲದವನೊ ನನ, ಕರಣ ಕುಂಡಲ್ದ ಕರಿಹನುಮ
ಕರೀಯ ಹನುಮನೆಂದರೋ, ಹಾರ್ಯಾನು ಲಂಕೀ ಪಟ್ಟಣಕ
ಸಾಲಸಾಲೆರಡ ಮೇಲಮಾಳಿಗಿ, ಸೀತವ್ವನಿರುವ ಅರಮನೀಯ

ಸೀತವ್ವನಿರು ಅರಮನಿಗ್ಹೋಗಿ, ಸೀತೆದುಂಗುರು ಚೆಲ್ಲುವನ
ಸೀತೆದುಂಗುರು ಚೆಲ್ಲುವನೊ, ಆಕರಣ ಕುಂಡಲ್ದ ಕರಿಹನುಮೊ

ಹೀಗೆ ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸೀತಾಶೋಧ ಪ್ರಸಂಗವು ಸೊಗಸಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗೇತರ ಹಾಡುಗಳು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳ ಮೇಲೆ ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಒಮ್ಮೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂಥ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಮಾಹಿತಿಯುಕ್ತ ಹಾಡುಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೇಳುಗರಿಗೆ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹಾಲುಮತಸ್ಥರಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅನ್ಯ ಮತಪಂಥಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ-ಪುರಾಣ-ಇತಿಹಾಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಪ್ರಚಲಿತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಮಾರ್ಗೇತರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ವಿಪುಲ ಸಾಮಗ್ರಿ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ; ತನ್ಮೂಲಕ ಅವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಟ್ಟ ಎತ್ತರಗೊಳ್ಳಲು ಅವಶ್ಯಕ ನೆರವು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಗೇತರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಹೊಂದಿದೆಯೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲ ಸೂತ್ರವು ಆರಾಧನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಕಂಡು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಪಲ್ಲವಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಒಡಲಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿಯು ಹೇಗೆ ಅಳವಟ್ಟಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಂತೆಯೇ ಅದರ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಢಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆರಾಧನಾ ಮೂಲದ ಭಕ್ತಿಭಾವ ನಿಚ್ಚಳಗೊಂಡದ್ದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮಾರ್ಗದ ಪದಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಹಳ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ವಸ್ತುವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಗೇತರ ಪದಗಳೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುವುದುಂಟು. ಇಂಥ ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಪ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಹಾಡಿ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಕಾರ್ಯ. ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹಾಡನ್ನು ಮಧ್ಯದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸುವ ರೀತಿಯು ಹಾಡುಗಾರರು ಪರಂಪರೆ ಯಲ್ಲಿಯ ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮೌಲ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವುದನ್ನು ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಗಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದ್ದಾಗ ಆ ಹಾಡುಗಾರರು

ಹೀಂಗ ಹಾಡುತ ಹ್ವಾದರ ಗುರುವ, ಯಾಳೇಗೋಳ ಬಾಳ ಆದರ
ಯಾಳೇಗೋಳ ಬಾಳ ಆದಾವ ಗುರುವ, ಆಳೀಗಿ ಸೋಲ ಬಿದ್ಯಾವ

ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಸಾಲಿನ ಸೂಚನಾನುಡಿಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

''ಇಲ್ಲಿಗೊಂದು ಸಂದೋ ಗುರುವೇ, ಸಂದಿಗೇಳು ಪದ ಬಂದೇಳೋ''

ಎಂಬುದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೇವರ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನು ತಾಳದ ಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ದನಿಯೆಳೆದು ಹೇಳಿ, ಹಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ದಿಮ್ ಹಾಗೂ ತಾಳ ಬಾರಿಸುವವರ ಕೈ ಪೆಟ್ಟಿನ ವಾದನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆ ಎಳೆದ ದನಿಯ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮುಂದುವರೆಸಿ, ಕ್ಷಣ ಕಾಲ ಮತ್ತೆ ಆ ಪರಿಸರವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾದಮಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಆ ಪದವು ಸಣ್ಣದಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಹಾಡುಗಾರರು ಪದವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸಿ, ಹಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವಾಗ ಮತ್ತೆ ದೇವರನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಜಾವ ಜಾವಕೊಂದ ಅವತಾರ ಮಾಡ್ಯಾನ ಜಾಣ ಮುಖಗಳ ಖೋಡಸಿದ್ಧಾನೊ' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೇವರನ್ನೋ ರಾಗವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಿದ ನಂತರ ಹಾಡನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಾರರು ಪಾಲಿಸುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಯುಕ್ತ ಕ್ರಮ. ಹೀಗೆ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳ ಹಾಡುವಿಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಪಲ್ಲವಿ, ವಿಷಯದೊಂದಿಗೆ ಆ ಪದದ ಹಾಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸಿ ಹಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗೀತದಲ್ಲೂ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮನದ, ಸಮರ್ಪಣಾಭಾವದ ಮತ್ತು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಜ್ಞತಾ ಸಮರ್ಪಣೆ ಮತ್ತು ಹರಕೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಡೊಳ್ಳಿನ ವಾದನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಹರಕೆಯ ಹಾಡು ಅರ್ಥಾತ್ ಪದವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಕೃತಜ್ಞತಾಭಾವ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸುಂದರವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಆಶಯವಾಗಿ ಚಿಂತನೀಯವಾಗಿವೆ ; ಮೌಲ್ಯಭರಿತವಾಗಿವೆ.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಮೇಳದ ಆಳುಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಭಕ್ತನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟದೇವರನ್ನು ವಿವಿಧ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಆಳುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆ ಭಕ್ತನು ದೇವಾರಾಧನೆಯಿಂದ ಸಂತೃಪ್ತರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಭಕ್ತರ ಪರಿವಾರದವರೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತ ಜಾಗರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮರುದಿನ ಮುಂಜಾನೆ ದೇವರನ್ನು ಆ ಭಕ್ತನು ಬೀಳ್ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಹೊರಡುವ ಮುನ್ನ ಆಳು ಮಕ್ಕಳು ಕೊಡುವ ಹಾಡಿನ ರೂಪದ ಹರಕೆ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಅರ್ಥದ ವಿಶಾಲತೆಯು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣ ವಾಗಿದೆ; ಅಭ್ಯಸನೀಯವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಹರಕೆಯ ಪದದಲ್ಲಿಯ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯತೆ ವಿದಿತವಾಗದಿರದು.

ಆಳು ಮಕ್ಕಳು ಉಂಡ ಮನ್ಯಾಗ, ಹಾಲ ಕಾವಲಿ ಹರಿಯಽಲೆ
ಅಲ್ಲ ಪೂಜಾರಿ ಉಂಡ ಮನ್ಯಾಗ, ತುಪ್ಪದ ಕಾವಲಿ ಹರಿಯಽಲೆ
ನಮ್ಮ ದೇವರು ಉಂಡ ಮನ್ಯಾಗ, ಹೊನ್ನದ ರಾಶಿ ಅಳೆಯಽಲೆ
ಕರಿಕಂಬಳ ಧರಮರೋ, ಹೀಂಗಂತ ಹರಕಿ ಕೊಟ್ಟಾರ

ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೀಯ ಭಾವದ ಆಳ, ಕಕ್ಕುಲಾತಿಗಳ ನ್ನೊಳಗೊಂಡ ತೀವ್ರ ಸದಾಶಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ರೀತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ, ಒಳಗೊಂಡ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಹಾಡುವ ರೀತಿ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹೊಂದಿರುವ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ತಂಡಗಳು ಬೆಳಗಾವಿ, ವಿಜಾಪೂರ ಮತ್ತು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಗ್ಗಳಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿವೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, ಕೊಪ್ಪಳ, ಬೀದರ ಮುಂತಾದ ಜಿಲ್ಲೆಗ್ಗಳಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಒಳ್ಳೆಯ ತಂಡಗಳುಂಟು. ಈ ಎಲ್ಲ ತಂಡಗಳವರು ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೆಲವು ತಂಡಗಳವರು ಅಗ್ಗದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಮರುಳಾಗಿ, ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ವಗಳ ಅಪಮೌಲ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯವು ಬೇಗನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ, ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿರುವುದನ್ನು ಆಸಕ್ತರು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಂತದವರೆಗಿನ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಜಾನಪದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಮುಯ್ ಮತ್ತು ಕಡ

ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ

ಜಾನಪದ ಬದುಕು ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ತಾಯಿಬೇರು. ಅದರ ಪದರಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಂದು ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ತತ್ತ್ವಗಳ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಆದರೆ ನಾಗರಿತೆಯ ಗಾಳಿ ಸೋಂಕಿದಂತೆಲ್ಲ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಸಿಗಳನ್ನು ಕಸಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ರಾಜಕೀಯದ ಮೇಲಿನ ನೀರುಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯದಿಂದಾಗಿ, ಅವಾವೂ ಬಯಸಿದ ಫಲಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು ವಿಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದು, ಇಂದು ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿ ನಿಂತ ಉದಾಹರಣೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅಂಥ ಒಂದೆರಡನ್ನಿಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಮುಯ್ಯಿಗೆ ಮುಯ್' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಲೋಕ ವಿಖ್ಯಾತ. ಒಬ್ಬರು ಮಾಡಿದ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ ಅವರಿಗೆ ಮರಳಿ ಮಾಡುವುದು ಮುಯ್ಯ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಕೇಡಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕೇಡು, ಸೇಡಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸೇಡು ಸಹಿತ ಮುಯ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ. ಇದಕ್ಕೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಮುಯ್ ಎಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನೆರವು. ಅದನ್ನು 'ಸಹಾಯ' ಸಹಕಾರಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಲವಾರು ಅನ್ವರ್ಥಗಳು ಎದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ!

ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಮುಯ್ ಬದುಕಿನ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೆ ಹೊಲದ ರಾಬ ಮಾಡಲು ಎರಡು ಎತ್ತು ಸಾಕಾದರೂ ಬಿತ್ತುವಾಗ ಮಾತ್ರ ನಾಲ್ಕು ಎತ್ತುಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಎರಡು ಎತ್ತುಗಳು ಮುಂದೆ ಬಿತ್ತುವ ಕೂರಿಗೆಗೆ, ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜವನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚುವ ಹಿಂದಿರುವ ಬಳಸಾಲದ ಕುಂಟೆಗೆ. ಎರಡು 'ಗಳೇ'ಗಳು ಅವಶ್ಯ. ಇಷ್ಟಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ನಾಲ್ಕು ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಒಕ್ಕಲಿಗನ ನೆರವು ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಆಗ ಅವನು ಎರಡು ಎತ್ತುಗಳಿದ್ದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಜೊತೆಗೆ 'ಮುಯ್' ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನ ಹೊಲಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಿರಬಹುದು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನವು ಕಡಿಮೆ ಇರಬಹುದು. ಇದಾವುದೂ ಗೆರೆಕೊರೆದು ನೋಡುವ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ತತಿ ನೋಡಿ, ಹದವರಿತು ಈರ್ವರ ಹೊಲಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನಾಲ್ಕೂ ಎತ್ತುಗಳಿಂದ ಬಿತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಯಾರ ಹೊಲ ಮೊದಲು ಬಿತ್ತಬೇಕು ಯಾವ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು

ಕೂರಿಗೆಗೆ ಹೂಡಬೇಕು, ಯಾರ ಎತ್ತಿಗೆ ಕುಂಟಿ ಕಟ್ಟಬೇಕು-ಇವಾವವೂ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ಬರುವ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಇಂಥ ಯಾವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಈರ್ವರೂ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದವರಂತೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿಗೆ ಮುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಗುರಿ. ಬಿತ್ತಿಗೆ ಇಡೀ ವರ್ಷದ ಅವರ ಆದಾಯದ ಮೂಲ. ತತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬೀಜ ಬೀಳದಿದ್ದರೆ ಆ ವರ್ಷದ ಬೆಳೆಯೇ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಳೆಗಾಲಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ತಮ್ಮ 'ಮುಯ್' ಯಾರೊಡನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಮುಯ್ ಕೂಡಿದವರು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ಜಗಳವಾಡಿ ಮುಯ್ ಹರಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ವರ್ಷದ ಬಿತ್ತಿಗೆ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಅವರು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಅವರೇನಾದರೂ ಜಗಳವಾಡಿದರೆ, ಮರು ವರುಷ ಅವರ ಜೊತೆ ಮುಯ್ ಕೂಡಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈರ್ವರು ಮುಯ್ ಕೂಡುವುದೆಂದರೆ ಆ ವರ್ಷದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮದುವೆಯಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧನ.

ಕೆಲವು ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮುಯ್ ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಉಂಟು. ಈ ಸಂಬಂಧ ಮನೆತನಗಳ ನಡುವಿನ ರಕ್ತಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟುದನ್ನು ಹಲವಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮುಯಾರರಾಗಿ ಕೂಡಿಬಂದವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಏನೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದರೆ, ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಏನೋ ರೋಗರುಜಿನಗಳಾದರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರೇ ಎರಡೂ ಮನೆತನದವರ ಹೊಲಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿಕೊಟ್ಟವರೂ ಉಂಟು.

ಈ ಮುಯ್, ಹೊಲ ಬಿತ್ತಿಗೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಸಂಬಂಧ ಅವರ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ತೀರ ಸಹಾಯಕಾರಿ ಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಕಣ ಮಾಡಿ ರಾಶಿಯ ಕಾಳು ಮನೆಗೆ ಸಾಗಿಸುವಾಗಂತೂ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ನೆರವಾಗಿ, ಈರ್ವರ ಗಾಡಿಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ಹೊಲದಿಂದ ಕಾಳುಮನೆಗೆ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಂತೀ ಕಟ್ಟಲು ಬೇಕಾದ ದನಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಕೊಟ್ಟು ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೊಂದು ಕಾನೂನಿನ ಕಟ್ಟಳೆಯಲ್ಲ, ಮಾನಸಿಕ ಬಂಧನ. ಒಕ್ಕಲುತನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಮುಯ್ ಅನಿವಾರ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಮಾನಸಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ.

'ಮುಯ್' ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭ ಮದುವೆ. ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕಾರ್ಯ. ಯಾರ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಮದುವೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿ ಊರಿನವರೆಲ್ಲ ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ನಿಂತು ಕಾರ್ಯಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಂತೂ ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ದಿನಗಳ ಮದುವೆಗಳು. ಅದರ ಸಿದ್ಧತೆ ಒಂದು ವರ್ಷದಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಕಬ್ಬು ಹಚ್ಚುವುದು, ಹೆಚ್ಚು ಗೋಧಿ ಬಿತ್ತುವುದು ಮೊದಲಾದವು ಸಹಿತ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಅಂದು ಹಾದಿಗೇ ಹಂದರ ಹಾಕಿ ಹತ್ತೂರಿಗೆ ಊಟಕ್ಕೆ ಹೇಳಿ ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದು ದುಂದುವೆಚ್ಚದ ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದು ನಮಗಿಂದು ಅನಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಏನೂ ಮನರಂಜನೆ ಇರದ, ಸಾಕಷ್ಟು ಬಿಡುವಿದ್ದ ಜನಪದರು ಮದುವೆ ಜಾತ್ರೆಗಳಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸುಖಭೋಗ ಚೈನಿ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಶ್ರೀಮಂತ, ಸಾಹುಕಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳ ಜೊತೆಗೆ, ತಮ್ಮ ಆಳು ಮಕ್ಕಳು, ಊರಿನ ಬಡವರ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದೊಂದು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ತಿಳಿಕೆ ಅವರದು.

ಮದುವೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಆಗಾಗ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ನೋಡು ಅಂದರೇನೋ. ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ಇಡೀ ಜೀವನ ತುಂಬ ತೇಕಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳುಂಟು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ 'ಮುಯ್' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದರು. ಮದುವೆ ಮಾಡಿದವನ ಖರ್ಚಿನ ಹೊರೆಯನ್ನು ಹಗುರಗೊಳಿಸಲು ಈ ಮುಯ್ ಪದ್ಧತಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಿ ನೆರವಿಗೆ ನಿಂತಿತು. ಎಂಥ ಬಡವನೂ ತನ್ನ ಕೈಲಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಯ್ ಮಾಡುವ ರೂಢಿ ಇಂದೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದು ರೂಪಾಯಿಯಿಂದ ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿವರೆಗೆ ಮುಯ್ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಹತ್ತೂರ ಹಲಕಡ್ಡಿ ಒಬ್ಬನ ತಲೆ ಭಾರ'ವಾಗುವಂತೆ ಹಲವರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಷ್ಟಷ್ಟೇ ಹಣ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹನಿ ಹನಿ ಕೂಡಿ ಹಳ್ಳ, ತೆನಿ ತೆನಿ ಕೂಡಿ ರಾಸಿ ಎಂಬಂತೆ ಎಲ್ಲರ ಮುಯ್ ಹಣ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಅವನ ಆರ್ಥಿಕ ಹೊರೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತೀರ ಆತ್ಮೀಯರು, ಬೀಗರು ಬಟ್ಟೆ, ಬಂಗಾರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಯ್ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದೊಂದು ವಿಶೇಷ. ಇದನ್ನು 'ಆಹೇರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ರೂಢಿ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಮುಯ್ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡವ, ತನಗೆ ಮುಯ್ ಮಾಡಿದವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಇದ್ದಾಗ ತಿರುಗಿ ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಹಣವನ್ನೊ, ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚನ್ನೊ ಮುಯ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ.

ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಹಾಯವೆಂದರೂ ಬೇಡಿ ಪಡೆದ ಸಹಾಯ ಇದಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ತಿಳಿದು ಮಾಡಿದ ಸಹಾನುಭೂತಿಪರ ನೆರವು, ತನಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ, ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ತಾನು, ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಬದುಕಿನ ತತ್ತ್ವ ಮೊದಲು ಮೂಡಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯೆ.

ಇದೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವ ಸಮಾಜ ರೂಢಿಗೆ ತಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಾದರೂ, ಬಹಳಷ್ಟು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಸರಿ. ತನಗೆ ಮುಯ್ ಮಾಡಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಮರಳಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಇದ್ದಾಗ ತಿರುಗಿ ಅವರಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಷ್ಟೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಭಾರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮದುವೆಯ ಹೊರೆ ಹೊತ್ತವನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ನೆರವು ಇದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಯ್ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಲ್ಲದೆ ಕಾನೂನಿನ ಕಟ್ಟಳೆಯಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥಗಳ ಭೇದಭಾವವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಮುಯ್ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು.

ಮೊದಲು ಈ ಮುಯ್ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಮದುವೆಗಳು ಗಂಡಿನ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ವರನ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಮದುವೆಯಾದಾಗ ಕನ್ಯಾ ಪಕ್ಷದವರಿಗೆ ಮುಯ್ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ, ಗುಡಿ ಗುಂಡಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಯ್ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷ ಖರ್ಚಿನ ಹೊರೆ ಇರದಾಗ ಯಾಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದಾಗಿರಬೇಕು. ಬರಬರುತ್ತ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಕೊಡುವ ಹೊರೆ ಬೀಳಹತ್ತಿದಾಗ ಅವರ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮುಯ್ ಮೈ ಚಾಚಿತು. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಭಾರ ಹಾಕಬಾರದೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕೆಲವು ಆಗರ್ಭ ಶ್ರೀಮಂತ ಮನೆತನದವರು ಮುಯ್ ಮಾಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆಂಗ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅನುಕರಣೆ ಅಧಿಕವಾದಾಗ ಈ ಮುಯ್ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿತು. ಅದು ಅವರ ಮದುವೆಯ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಕೊಡುವ ವಸ್ತು ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ಈಗಂತೂ ಅದು ದೊಡ್ಡವರನ್ನು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಲು ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಲಂಚ'ವಾಗಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮದುವೆಗೆ ಬರದೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರನ್ನೂ ಬಿಡಲಾರದಕ್ಕೆ 'ರಿಸಪ್ಶನ್' ಬೇರೆ! ಕನ್ಯಾ ಪಕ್ಷದವರಿಂದ ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ಸಮಾಜದವರಿಂದ ಕಾಣಿಕೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಇಂದು ಮದುವೆ ಆದಾಯದ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ತೆರೆದಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಮುಯ್ ಎಂದೂ ಕಾಣಿಕೆಯಲ್ಲ. ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಆರ್ಥಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟನ್ನೆದುರಿಸುವವನ ಭಾರ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲು, ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಾಜ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಸತ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾತ್ರ. ಅದನ್ನು ಸಹಾಯ ಸಹಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಹಾಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವವನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತನದ ಕೀಳರಿಮೆಯಿದೆ. ಸಹಕಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಮರಳಿ ಕೇಳುವ ಹಕ್ಕಿದೆ. ಆದರೆ 'ಮುಯ್' ಮಾಡುವವನಿಗೂ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗೌರವ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬದುಕು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಕಾಪಾಡಲು, ಜನಮನವನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಬೇಕು. ಇಂದಿನ ಸಹಕಾರ ತತ್ವದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಈ ಮುಯ್‌ದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಸಿ ಮಾಡಿದ ಈ ಸಹಕಾರ–ಸಸಿ, ಮೂಲದ ಗಿಡದಷ್ಟು ಫಲ ಬಿಡದಿರುವುದು ವಿಷಾದ. ಮುಯ್ ಮಾನಸಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾದರೆ ಸಹಕಾರ ಕಾನೂನಿನ ಕಟ್ಟಳೆ ಯಾಯ್ತು. ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಾನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಮುಯ್‌ಯಾದರೆ, ಸಹಕಾರ ಸರಕಾರ ಹೇರಿದ ನಿರ್ಬಂಧವಾಗಿ ಕೃತ್ರಿಮವೆನಿಸಹತ್ತಿದೆ.

ಕಡ

ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಧತಿ 'ಕಡ'. ಜಾನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾಗಿರುವುದು ಯಾರಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಬದುಕೇ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿ. ಅಂಥದಲ್ಲಿ ಈ 'ಕಡ' ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಗೆ ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಕಡ ಕೊಡದವ ಕರಡಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದನ್ನು ಮರಳಿ ಕೊಡದವ ನಾಯಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಆ ಜನರಲ್ಲಿ.

ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅವಶ್ಯಕ ವಸ್ತು, ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಹಣ ತನ್ನಲಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಂದು, ಕೊಟ್ಟವರು ಕೇಳುವ ಮೊದಲೇ ಅದನ್ನು ಮರಳಿ ಕೊಡುವುದು 'ಕಡ'. ಅದಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಪತ್ರವಿಲ್ಲ. ಬಡ್ಡಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೇಳಿದ ನಾಲಿಗೆಗೆ, ಕೊಟ್ಟ ಕೈಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಗೊತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೈಗಡ, ಬಾಯ್ಗಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ರೂಢಿ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬುಗೆ ವಿಶ್ವಾಸಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಒಬ್ಬರ ಮುಸುರಿ ಹಲ್ಲಲ್ಲಿರಬಾರದು, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಉಪ್ಪಿನ ಋಣದಲ್ಲಿರಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಡ ಕೊಟ್ಟುದನ್ನು ತಿರುಗಿ ಕೊಡದಿರುವುದು ಮಹಾಪಾಪ ಎಂಬ ಹೆದರಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿತ್ತು.

'ಕಡ' ಹುಟ್ಟಿ ಬಡವ ಕೆಟ್ಟ ಎಂಬ ಗಾದೆಯೊಂದಿದೆ. ನಿತ್ಯ ಕಡ ಕೇಳಿದರೆ ಕೊಡುವವರಾದರೂ ಯಾರು? ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಕಡ ತಂದರೆ ಮರಳಿ ಕೊಡುವ ವಿಚಾರವಾದರೂ ಬೇಡವೇ? ಬಡತನಕ್ಕೆ ಕಡ ಪರಿಹಾರವಲ್ಲ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜೋಳ ಇದೆ. ಇಂದು ಅದನ್ನು ಬೀಸಲಿಕ್ಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಹಿಟ್ಟು ಕಡ ತರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದ್ದ ಜೋಳ ಬೀಸಿ ಹಿಟ್ಟು ನಾಳೆ ಮರಳಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಜೋಳವೇ ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಹಿಟ್ಟು ಕಡ ತರುವುದು ಅಪರಾಧವಾದೀತು! ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಣ್ಣೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತುಪ್ಪ ಕಡ ಕೇಳಿದರಂತೆ! ಕಡ ಕೇಳಿಬರುವ ಅವಧಿಯಲ್ಲೇ ಬೆಣ್ಣೆ ಕಾಣೆಸಿಕೊಳ್ಳದ ಮುಗ್ಗಲುತನವೂ, ಕಡ ಮರಳಿ ಕೊಡುವ ಭರವಸೆಯದಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ 'ಕೇಳಿದರೆ ಕಡ ಕೊಡದವರು ಕರೆದು ದಾನ ಕೊಟ್ಟಾರೆಯೇ?' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಇದೆ. 'ಕಡ ಸಿಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಹಡಗವೂ ನನಗಿರಲಿ' ಎನ್ನುವ ಜನರನ್ನು ನೋಡಿಯೇ 'ಕಡಾ ನಡಾ ಮುರಿಯಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿರಬೇಕು. ಕಡ ಸಿಗುತ್ತದೆಂದು ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲ. ಅದು ಅಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಪೂರೈಸಲು ನೆರವಿಗೆ ಬರುವಂಥದು. ಅದಲ್ಲದೆ ಸೊಲಿಗೆ ಒಮ್ಮನ ಕಾಳು ಕಡ ಕೇಳಿದರೆ ಕೊಟ್ಟಾರು, ಹತ್ತತ್ತು ಚೀಲ ಕಡ ಕೇಳಿದರೆ ಯಾರೂ ಕೊಡಲಾರರು. 'ಖಂಡುಗ ತಿನ್ನುವವರ ಮನೆಗೆ ಕಡ ಯಾರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ?' ಕಡ ಅಪರಿಚಿತರಲ್ಲಿ ಕೇಳುವಂಥದೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರರ ನಂಬುಗೆ ವಿಶ್ವಾಸಗಳೆ ಕಡಕ್ಕೆ ಅಡವು.

ಕಡ ತೀರ ಸೀಮಿತ ವಸ್ತು. ವಲಯಕ್ಕೆ, ಸೀಮಿತ ಅವಧಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಪದ್ಧತಿ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲಗೆಯೇ ಕಾಗದ. ಎರಡಾಡುವರಲ್ಲ ಜನಪದರು. ಕಡ ಒಯ್ದುದನ್ನು ತಡಮಾಡದೆ ತಿರುಗಿ ಕೊಡುವುದು ಧರ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ಈ ಪದ್ಧತಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಡದ ಕಾಂಡದ ಮೇಲೆ ಟಿಸಿಲೊಡೆದು ಬೆಳೆದ ಪದ್ಧತಿ 'ಸಾಲ'. ಕಡ ಒಯ್ದವರು ಸರಿಯಾದ ವೇಳೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಯ್ದುದನ್ನು ಮರಳಿ ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ ಕೆಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

ಒಬ್ಬ ಒಂದು ಚೀಲ ಜೋಳ ಕಡ ಒಯ್ದರೆ ವರ್ಷೊ, ಆರು ತಿಂಗಳೊ ನಿಗದಿತ ಅವಧಿ ಮುಗಿದೊಡನೆ ತಾನು ಒಯ್ದ ಜೋಳದ ಒಂದೂ ಕಾಲು ಅಥವಾ ಒಂದೂವರೆ ಪಟ್ಟು ಮರಳಿ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬ ಬಾಯಿ ಕರಾರು. ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ 'ಸವಕ್ಕಿ', 'ಲಾಗಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಬಡ್ಡಿ' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಈಗಲೂ ಕಾಗದ ಪತ್ರವಿಲ್ಲ. ಬಾಯಿಮಾತಿನಲ್ಲೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಲೂ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲ ಬದುಕು ಸಾಗಿತು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕೆಟ್ಟಾಗ ನಂಬುಗೆ ಅಳಿದು ದುರಾಸೆ ಅಧಿಕವಾಗಿ, ಸುಳ್ಳು ಮೋಸಗಳು ಬೆಳೆದು ಜಗಳ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಒಯ್ದುದನ್ನು ತಿರುಗಿ ಕೊಡದ ಮನೋಭಾವ ಬೆಳೆಯಿತು. ಆಗ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಧತಿ ರೂಢಿಗೆ ಬಂತು. ಅದೇ 'ಒತ್ತೆ', 'ಅಡವು'.

ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಹಣ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಿಮ್ಮತ್ತಿನ, ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು 'ಒತ್ತೆ' ಅಥವಾ 'ಅಡವು'. ಹೀಗೆ ಕೊಡ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೆಲವರ ದಂಧೆಯೇ ಆಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ರೂಪಾಯಿ ಬೇಕಿದ್ದರೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಕೊಡ, ಹಂಡೆ ಮೊದಲಾದ ಭಾಂಡೇಯಾಗಲಿ, ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಬೆಳ್ಳಿ ಬಂಗಾರದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಡವು ಇಟ್ಟು ಸಾಲ ಒಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆ ಸಾಲದ ಗಂಟನ್ನು ಸರಿಯಾದ ವೇಳೆಗೆ ಮರಳಿ ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ, ಬಡ್ಡಿ ಬೆಳೆದು ಗಂಟಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಅಡುವಿನ ವಸ್ತು 'ಮುರುಗಡೆ'ಯಾಗಿ ಹೋಗಹತ್ತಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ದಾರಿ ಮುಕ್ತವಾಯಿತು. ಸುಳ್ಳು ಲೆಕ್ಕ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಸುಲಿಗೆಯನ್ನೇ ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಕಡ ಕೊಟ್ಟವ ಕೋಡಗನಾಗುವ ಕಾಲ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಸಾಲ ತಂದವ ಶೂಲವೇರುವ ಕಾಲ ಬಂತು. ಊರೂರಿಗೆ ಬಡ್ಡಿ ಆಡುವ ಶ್ರೀಮಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು, 'ಕಡ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ, ಸಾಲ ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ'. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕು ಅಸಾಧ್ಯ ವಾಯಿತು. 'ಕಡ ಹುಟ್ಟಿ ಬಡವ ಕೆಟ್ಟ' ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಸತ್ಯವಾಯಿತು.

'ಒತ್ತೆ' ಇಡಲು ವಸ್ತುಗಳಾವವೂ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗೆ ತಮ್ಮ ಕರುಳಿನ ಕುಡಿಯಾದ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಒತ್ತೆ ಇಟ್ಟು ಸಾಲ ಪಡೆದು ಬದುಕಲೆತ್ನಿಸಿದರು. ಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ತನ್ನ ಮರಿಯನ್ನುಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕಲೆತ್ನಿಸಿದ ಮಂಗನಂತೆ! ಅದೇ 'ಜೀತಪದ್ಧತಿ'ಯಾಗಿ ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ಕಳಂಕಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಬಡಮಕ್ಕಳು ತಾವು ಮನುಷ್ಯರೆಂಬುದನ್ನೆ ಮರೆತರು. ಅಜ್ಜನೊ, ತಂದೆಯೋ ಮಾಡಿದ ಸಾಲದ ಬಡ್ಡಿಗಾಗಿಯೆ ಅವರ ಬದುಕು ಸವೆಯಿತು. ಆದರೂ ಗಂಟು ಹಾಗೇ ಉಳಿಯಿತು! ಅದನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಕಾಲ ಎಷ್ಟೋ ತಲೆಮಾರು ಕಳೆದರೂ ಹಲವಾರು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ!

ಹೀಗೆ 'ಕಡ' ಬದುಕಿನ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಪರಸ್ಪರ ನಂಬುಗೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳ ಒಡಲಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂತಾದರೂ ಪರಿಸರದ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ 'ಸಾಲ ಶೂಲ' ಜೀತವಾಗಿ

ಜೀವ ಹಿಂಡಹತ್ತಿತು. ಜನಪದರ ಬದುಕು ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಶಿವಾಲಂಬಿ ಯಾಗಿ ಸಾಗಿದಂಥದು, ಪಾಪಭಯ, ನರಕಭಯ, ದೇವಭಯ ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ತಟ್ಟನೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಅವರೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತು!

ಇಂದು ಮಾನವನ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ, ದುರಾಸೆ, ವಂಚನೆ, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಳಯದ 'ಕಸ' ಬೆಳೆದು, ದೇವಭಯ ಬಿಡಿ, ಯಾವ ಭಯವೂ ಇಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರದ ಪಟ್ಟಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಿ, ಕಾನೂನಿನ ಕೈಗೆ ಎಟುಕದಂತೆ ಬದುಕುವ ದುರ್ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ತಲ್ಲೀನರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅದರ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಿಂದ ತಕ್ಷಣ ಸಿಕ್ಕುವ ಶಿಕ್ಷೆ, ಈ ನಾಗರಿಕ ಜನಾಂಗಕ್ಕಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನಿನ ಕೈಗಿರುವ ಸಂದುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಳಂಬ ನೀತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಎಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ಮುಯ್' ಮತ್ತು 'ಕಡೆ'ಗಳಂಥ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಬೇರುಗಳು ಸುಟ್ಟು ಸೀಕರಿಯಾಗಿ ಹೋದುದು ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ದುರಂತ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು

ಡಾ. ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ

ಈ ನನ್ನ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವ ವಿಧಾನ ಕ್ರಮ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಅರಿವು ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಡಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆ, ಚರಿತ್ರೆ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಬಹುದು.

ನಾವಿಂದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಯಾವುದು? ಇಂದು ನಾವು ಪುನಾರಚಿಸಲು ಮರುನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು? ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿರುವ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಪುನಾರಚಿಸುವುದೆಂದಾದರೆ ಇದು ಚರಿತ್ರ ನಿರೂಪಣಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಧಾನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ?

ಒಂದು ಕಡೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಯತ್ನ. ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಬಹುಶಃ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದ ಆಧುನಿಕ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎದುರಾಗಿ 'ಸ್ಥಳೀಯ' ಎಂಬೀ ಗುರುತನ್ನು ಇಂದು ಮುಂದೊಡ್ಡುವಾಗಲೂ ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಈ ಗುರುತನ್ನು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಇದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆ ಎಂದೇ ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಥವಾ

ಅನುಷಂಗಿಕ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳೂ ಇಂದು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಎಂಬ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರದೆ ಇದು ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಅಥವಾ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವಂತೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಐರೋಪ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಳುಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಆಧುನಿಕ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಂದು ಹಲವು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕೇಂದ್ರೀಯ, ಏಕರೂಪ, ಅಕ್ಷರ, ಅಧಿಕೃತ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ, ಅಂಚಿನ, ಬಹುರೂಪಿ, ಮೌಖಿಕ ಈ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಹಾಗೆಂತ ಹೇಳಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಿದ್ಯಮಾನ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಧುನಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಭಾಷೆ, ಸಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾನ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾನ ಜನಾಂಗೀಯತೆ ಮೂಲಕ ಸಮರೂಪ ಗೊಳಿಸುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ 'ತತ್ತ್ವದ ವರ್ಗಾವಣೆ' ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುರೂಪಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿನ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಯಿತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬಹುಭಾಷೆ, ಬಹು ಜಾತಿ, ಬಹು ಜನಾಂಗ, ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, 'ಬಹುಪ್ರದೇಶಗಳಿರುವ ಭಾರತದಂತಹ ಐರೋಪ್ಯೇತರ ರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸವಾಲು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧುನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾದ 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಪುನರ್ ಉತ್ಪಾದಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನ್ಯದ ಎದುರು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಅನ್ನುವ 'ಸ್ವ'ದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಅನ್ನುವ 'ಸ್ವ'ದ ಒಳಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜಾತಿ ಪ್ರದೇಶ ಅನ್ನುವ 'ಅನ್ಯ'ಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದುವು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನ್ಯಗಳ ಎದುರು ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಮರುನಿರೂಪಿತಗೊಂಡವು. ಈ ವಿದ್ಯಮಾನದಿಂದಲೇ ದೇಶ/ಪ್ರದೇಶ, ರಾಷ್ಟ್ರ/ಉಪರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅವಳಿ ಹುಟ್ಟು ಆಯಿತು. ಅಂತೆಯೇ, ಸಮಾನಗೊಳಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆಯ ಆಧುನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶದ ಏಕೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜೊತೆಗೂಡಿತು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯದ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವೂ ಮೂಡಿಬಂತು. ಆಧುನಿಕ ಏಕರೂಪತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಯಾಗಿದ್ದ ಸೀಮೆ ನಾಡುಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಒಕ್ಕೂಟವಾದವು. ಅಂತೆಯ ಒಕ್ಕೂಟವಾದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸೀಮೆ, ನಾಡು, ಊರು, ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮೈಕೊಡವಿಕೊಂಡು ತಲೆ ಎತ್ತಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದುವು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಇತಿಹಾಸವೂ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತು ಆಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಕಾರ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಹಲವಾರು ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದಾದರೆ, ನಾವಿಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದೇ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಹಿಸ್ಟರಿಯ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಾದ 'ಹಿಸ್ಟೋರಿಯಾ' ಎಂಬ ಗ್ರೀಕ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅರ್ಥ 'ವಿಚಾರಣೆ' ಎಂದು. ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನಪರ್ವತದ ಮಾನವತಾ ವಾದ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವಾದದ (ಪಾಸಿಟಿವಿಸಂ) ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಹಿಸ್ಟರಿ ಮಾನವತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ನಿಜದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕ್ಲಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ಗತಕಾಲವನ್ನು ನಮಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅಧಿಕಾರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒದಗಿಬಂದಿದೆ. ಹಿಸ್ಟರಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಗತಕಾಲದ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿಚಾರಣೆ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅನ್ನುವುದು ಗತದ ಅಧಿಕೃತ ಸತ್ಯದ ದಾಖಲೆ. ಗತಕಾಲವನ್ನು ಮಾನವನಿರ್ಮಿತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು 'ಮಾನವತ್ವ'ವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈ ಹಿಸ್ಟರಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ

ಇಂತಹ ಮಾನವತ್ವದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿಸ್ಟರಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಿದುವು.

ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಆಧುನಿಕ ಕಾಯಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಕೇವಲ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಪ್ರಗತಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸುವುದು ಈ ಆಡಳಿತದ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಆಡಳಿತದ ಮೂಲಕ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿ, ಕಲಿಸಿ ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಅದಕ್ಕಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮಾನವತಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಮಾನವತಾವಾದ ಸಮಸ್ತ ಮಾನವರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಸತ್ತ್ವ ಇದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ತನ್ನ ವಿಕಾಸದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾನವ ಸತ್ತ್ವದ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸದ, ಪ್ರಗತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹಿಸ್ಟರಿ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹೀಗೆ ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಪುನಾರಚನೆಯಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸದ ತುತ್ತತುದಿಯ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಕಾಸದ ತರತಮದಲ್ಲಿ ಏಶಿಯಾ, ಆಫ್ರಿಕಾ ಮುಂತಾದ ಖಂಡಗಳನ್ನು ಕೆಳಹಂತದ ಅನಾಗರಿಕ ಬರ್ಬರ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮರುನಿರೂಪಿಸಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ, ಅವರನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿತು. ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪುರೋಗಾಮಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ ಜನಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಒಯ್ಯುವುದು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಪಡಿನೆರಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಐರೋಪ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಅದು ಪುನಾರಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಮರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಇತಿಹಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಇತಿಹಾಸದ ಪುನಾರಚನೆ ಮತ್ತು ಮರುನಿರೂಪಣೆ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತನ್ನ ಪಶ್ಚಿಮದ 'ಸ್ವ'ದ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತು ಅನ್ನುವ ಪೂರ್ವದ 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಸೃಜಿಸಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಹಿಸ್ಟರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಐರೋಪ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ತನ್ನ ವಸಾಹತುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಐರೋಪ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಒಂದು ಆಳುಕಲ್ಪನೆ.

ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹಿಸ್ಟರಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೀಟರ್ ಬರ್ಕ್ ತನ್ನ ಸಂಪಾದಕೀಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ: ಕಳೆದ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಈ ಶತಮಾನದ ಏಳನೇ ದಶಕದವರೆಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ ಜರ್ಮನಿಯ ರಾಂಕೇಯನ್ ವಿಧಾನದ ಹಿಸ್ಟರಿಯನ್ನು ಆತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಧಾನಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾ ಇಲ್ಲಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಹಲವಾರು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಬೇರೊಂದು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ನಂಬುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಆನುಷಂಗಿಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಬದಲು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪೀಟರ್ ಬರ್ಕ್ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶಗಳು ಮಹತ್ತ್ವದೆನಿಸುತ್ತವೆ:

೧. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಯಂತೆ, ಇತಿಹಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ನುಡಿಯಂತೆ ಇತಿಹಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಗತದ ರಾಜಕೀಯ. ರಾಜಕೀಯ ಅನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸವವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾಗತಿಕ ಇತಿಹಾಸಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡವು. ಅಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿನ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡಿತು. ಯುದ್ಧ ವಿಧಾನದಿಂದ ಮುಂದುವರಿಯುವ

ರಾಜನೀತಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಕಲೆಯ ಇತಿಹಾಸ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊರಗಿಡಲಾಯಿತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಿಜವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದರ ಬದಲು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸ ಕಾರ್ಯತಃ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನ ಚಟುವಟಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇತಿಹಾಸವಲ್ಲ. ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸ ವಾದಿಸುವಂತೆ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಭೂತ ಅನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಭೂತದ ಇನ್ನುಳಿದವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆವಾಗ ಅದು 'ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸ' ಎನಿಸುವುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧವಾದದ (ಕಲ್ಚರಲ್ ರಿಲೇಟಿವಿಸಂ) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಅನ್ನುವುದು ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಿತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ತಳಹದಿ.

೨. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಘಟನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಅಥವಾ ಖಚಿತತೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸ ಘಟನೆಗಳ ಸಂರಚನೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಭೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದಿಂದ ನೋಡಬಯಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ, ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕರ, ದಂಡನಾಯಕರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಜನರು ಇತಿಹಾಸದ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಅನುಭವ ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಯಂತೆ, ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಳಿಸಿರುವ ಕಛೇರಿ ದಾಖಲೆಗಳು, ಸರಕಾರದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು, ಪತ್ರಾಗಾರದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಇವು ಮಾತ್ರ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳೆನಿಸಿದುವು. ಅಕ್ಷರಿಕವಲ್ಲದ ಇನ್ನಿತರ ಬಗೆಯ ಪುರಾವೆಗಳು ಅನಧಿಕೃತವೆಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಅಕ್ಷರಿಕವಲ್ಲದ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವ ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದುವು. ಮಾನವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿ ಅಕ್ಷರಿಕವಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ದೃಶ್ಯದಂತಹ ಇನ್ನಿತರ ಆಧಾರಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು.

೫. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಕಾಳಜಿ. ಹೊಸ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣೆ ಪ್ರಕಾರ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳು ಯಾಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆದುವು ಎನ್ನುವುದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು.

೬. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಯಂತೆ, ಇತಿಹಾಸ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದುದು. ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಮುಖ್ಯಗುರಿ ಇರುವುದು ಓದುಗರಿಗೆ ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ರಾಂಕೆ ಹೇಳುವುದು ಇತಿಹಾಸ ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು.

'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಹಿಸ್ಟೋರಿ'ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸದ ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಅದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಭುತ್ವ'ಕ್ಕೆ 'ಗತ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಘಟನಾಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು, ನಡೆದಿದ್ದು, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದು, ಅಧಿಕೃತವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವಾದದ್ದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾರಣ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಇತಿಹಾಸದ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಅಧಿಕೃತವೆನಿಸುವ ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅಕ್ಷರಿಕ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವವರಾದುದರಿಂದ ಗತವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಗೆ ಅವರು ವಾಸ್ತವಿಕ, ಅಧಿಕೃತ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಮೌಖಿಕ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಕ್ಷರಿಕವಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರಹೀನ, ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಸಮಾಜಗಳೆಂದು

ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕತೆಗೂ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸ್ವರೂಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಗತದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವ ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿನ ಗುರುತು; ಅನಕ್ಷರತೆ ಗತದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದ ಅನಾಗರಿಕತೆಯ ಸೂಚನೆ.

ನಿಜಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮಂಡನೆ ಮಾಡುವ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಅಕ್ಷರಿಕದಾಖಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಅಕ್ಷರಿಕವಲ್ಲದ್ದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ, ಅನಧಿಕೃತ, ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಜವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ರಾಂಕೆ ವಿಧಾನದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ದುರ್ಬಲವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಘಟನಾ ಕಾಲಸೂಚಿಯೂ ಅನಿಶ್ಚಿತ. ಅದರ ಸಂವಹನಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದಾಗಿ ರೂಪ, ಕಾಲ, ಸಂವಹನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಪವಿತ್ರ, ವಾಸ್ತವಿಕ, ಭೌತಿಕ, ಅಧಿಕೃತ, ಸತ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಎದುರು ಮೌಖಿಕ ಅಪವಿತ್ರ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ, ಮಾನಸಿಕ, ಅಧಿಕೃತ ಮಿಥ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೌಖಿಕವನ್ನು ಕೇವಲ ಅನುಷಂಗಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮೌಖಿಕತೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಗೃಹೀತ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಕಾಲವನ್ನು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾಲವೆಂದೂ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸ್ಥಿತಸ್ಥಳವೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಧೀಕರಣ ಗೊಳಿಸಿದರು.

ಮೌಖಿಕತೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜಡತೆಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಅದು ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾತತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡವರ ಸಣ್ಣ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ, ಸಣ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವರ ದೊಡ್ಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ 'ರಾಷ್ಟ್ರ', 'ಪ್ರಭುತ್ವ', 'ಗತ' ಅಧಿಕೃತ,ಅಕ್ಷರ ಏಕರೂಪ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಇತಿಹಾಸ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರುನಿರೂಪಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಸವಾಲು. ಅಕ್ಷರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಗತದ 'ನಿಜ'ವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪರವಾದ ಇತಿಹಾಸದ ಬದಲು ವರ್ತಮಾನದ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮರುನಿರೂಪಿತ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬಹುದೇಶಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ದ್ರವೀಕರಿಸಬೇಕು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು :

೧. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರಾ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನಕ್ರಮದ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ.

೨. ಅನಾಗರಿಕ, ಬರ್ಬರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರೂಪಣೆಯ ಯುಟಿಲಿಟೇರಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಚರಿತ್ರಾ ನಿರೂಪಣೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಇಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬಹಳಷ್ಟು ತೊಡಕುಗಳು, ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳದ ಗುರುತಿನ ಗುರುತುಗಳೇನು? ಸ್ಥಳೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಇದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆಯೇ? ಸ್ಥಳೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಪ್ರದೇಶವೇ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ? ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳದ್ದು ಎಷ್ಟು? ಪರಸ್ಥಳದ್ದು ಎಷ್ಟು? ಸ್ಥಳೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಗುರುತು ಯಾವುದು? ಭಾಷೆಯೇ? ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರುನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದಾದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅಕ್ಷರಿಕ ಪೂರ್ವದ ಮೌಖಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ? ಈ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಇಂದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿ ಇಂದು ಹಲವು ಮಿತಿಗಳ ಒಂದು ತೊಡಕಿನ ಚಟುವಟಿಕೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆ. ಇಂದು ಜಾಗತಿಕರಣದ ಎದುರು ಸ್ಥಳೀಯವನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವುದು ದೇಶಿಯವಾಗಿ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶಿಯದ ಎದುರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ. ಹೀಗೆ ಜಾಗತಿಕ/ದೇಶೀಯ, ದೇಶೀಯ/ಪ್ರಾದೇಶೀಕ ಎಂಬ ದ್ವೈತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಸ್ಥಳೀಯ'ವನ್ನು ನಾವಿಂದು 'ಲೋಕಲ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಲೋಕಲ್ ಅನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವುದು ರೀಜನಲ್, ನ್ಯಾಷನಲ್, ಎಂಬೀ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಒಂದರ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹರಳುಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಅನ್ವೇಷಿಸಿದ, ಕಾಣಿಸಿದ ಪರಸ್ಥಳದ ಅನ್ಯ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಳದ ಅನನ್ಯತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನ್ಯದ ಎದುರು 'ಸ್ವ' ಅನ್ನುವ ಅನನ್ಯ ಬಿತ್ತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ 'ಸ್ಥಳೀಯ' ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ಥಳದ ಗುರುತಿನ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ತನ್ನ ಒಳಹೊರಗಿನ ಮೂಲಕ 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳದ 'ಸ್ವ'ದ ಗುರುತುಗಳು ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಈ ನಿರೂಪಣೆ ಇಂದಿನ ಹಿಂದುತ್ವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಮತೀಯ ಅಂಚಿಗೆ ತಲುಪುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ವಸಾಹತುಕಾಲ ದೇಶೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ x ಆಧುನಿಕತೆ ಅನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವ ವಾಸ್ತವದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದೀ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೇಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ಅನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಆಧುನೀಕರಣ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಿಶ್ರಣ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಲವಾರು ಜಾತಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕೂಡಿಕೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜರೂರುಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೂ ರೂಪು ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆಧುನಿಕತೆ ತನ್ನ ಸಮಾನತೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಕರಗಿಸಿತು. ಕಾಲದೇಶವನ್ನು ಅವುಗಳ ಲಗಾಯ್ತಿನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಏಕರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಾವಣೆಯೂ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಸಮ್ಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸಿದುವು. ಹೀಗೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾ ಬಂದ, ಔದ್ಯೋಗಿಕರಣದಿಂದ ತೀವ್ರಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಿಶ್ರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ತೊಡಕಿನ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಜೊತೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವಾಗಲೂ ಸಮೂಹ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಇಂದಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಆಕರವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ತೊಡಕಿನ ವಿಷಯ.

ಇಂದು ಅಕ್ಷರಮಾಲೆಯ ಲಿಪಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನಾವು ಬರವಣಿಗೆ ಮೂಲಕ ಸಂವಹನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಮೂಹ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗ್ವಿನ್‌ಪ್ರಿನ್ಸ್ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂವಹನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

೧. **ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ :** ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಗಳು ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈಗ ಇರುವುದು ಬಹಳ ವಿರಳ.

೨. **ಬರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ :** ಬರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಬರಹರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಮೌಖಿಕ ರೂಪ ಸತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಅಭಿಜಾತ ಭಾಷೆಗಳೆಂದುಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಲ್ಯಾಟಿನ್.

೩. **ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ :** ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾಗತಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತಿವೆ. ನಿರಕ್ಷರಿಗಳು ಅಥವಾ ಅರೆಸಾಕ್ಷರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಬ್ಬೆರಳಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಒತ್ತುವುದು ದಾಖಲೆ ಪುಸ್ತಕದ ಹಾಳೆಯ ಮೇಲೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಆಳಲ್ಪಡುವುದು ಪುಸ್ತಕದಿಂದಲೇ.

ನಾವಿಂದು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಮಿಶ್ರಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಮೂಹ ಸಾಕ್ಷರತಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದ ಜೊತೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದ ಭಾಷೆಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಅನಂತರವೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ, ಆಕ್ಷರಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿರದ ಹಲವಾರು ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಮೌಖಿಕ ಅನ್ನುವುದು ಕೇವಲ

ಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜೀವನಕ್ರಮ, ಹಾಗಾಗಿ ಅಕ್ಷರಿಕಪೂರ್ವದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಗುರುತಿನ ತೊಡಕನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ಗತದ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲ. ಗತದ ಜೊತೆಗೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸವಾಗದೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಬಹುದು.

ಚರಿತ್ರಹೀನವೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಜಾನ್ ವ್ಯಾನ್‌ಸಿನ ಹೇಳುವಂತೆ, ಮೌಖಿಕ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಬದುಕಿರುವ ಮಾನವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಆಧಾರ. ಹಾಗಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದ ರಚನೆಗೆ ಇದು ನಿರ್ಜೀವ ಆಕರಗಳೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದಿರುವಂತಾದ್ದು. ಸಮೂಹ ಸಾಕ್ಷರತೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ತಡೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದರೂ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ವಾತಾವರಣದೊಳಗೂ ಕೆಲವು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮೌಖಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆನಪುಗಳು. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದಿಂದ ಹೇಳುವಂತಹದ್ದು. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಅದು ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆನಪುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ದತ್ತಾಂಶಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಗಣನೀಯವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡುರ್ಕ್ಯಾಮ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಾವಣೆ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗ್ವಿನ್‌ಪ್ರಿನ್ಸ್ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ :

೧. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆಕೃತಿಗಳು

೨. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಆಕೃತಿಗಳು

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಘನೀಕೃತಗೊಂಡಿದ್ದು ಅವುಗಳ ರೂಪವೂ ಘನೀಕೃತಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಾದೆಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಘನೀಕೃತಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ರೂಪ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರೂಪ ಘನೀಕೃತಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕಥನಗಳ ರೂಪವೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಘನೀಕೃತರೂಪಗಳು (ಹಾಡು, ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕಥನ) ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂತಹುದೇ ವಿಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಒಳತಿರುಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಪದವಿನ್ಯಾಸ, ರಾಗಲಾಪಗಳು, ಒಂದೇ ಬಗೆಯದ್ದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಘನೀಕೃತಗೊಂಡಿರುವ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳಾದ ಗಾದೆಗಳು ಮುಕ್ತರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವು ಬಹು ಉಪಯುಕ್ತ. ಮೌಖಿಕ ಅಥವಾ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅಥವಾ ಗತವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ಗಾದೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಆಯ್ದ ನೆನಪಿಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

೧. ಜಾನ್ ವ್ಯಾನ್‌ಸಿನ, ೧೯೮೫, ಓರಲ್ ಟ್ರೇಡಿಷನ್ ಆ್ಯಸ್ ಹಿಸ್ಟೋರಿ, ಮೆಡಿಸೊನ್, ವಿಸ್ಕೋನ್ಸಿನ್.

೨. ಪೀಟರ್ ಬರ್ಕ್ (ಸಂ), ೧೯೯೨, ನ್ಯೂ ಪರ್ಸ್ಪೆಕ್ಟಿವ್ಸ್ ಓನ್ ಹಿಸ್ಟೋರಿಕಲ್ ರೈಟಿಂಗ್ಸ್, ಪೋಲಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ಕೇಂಬ್ರಿಜ್.

೩. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆ, 'ದೇಶೀಯ ಹುಡುಕಾಟ', ದೇಶೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, ೧೯೯೯, (ಸಂ.ನ.ರವಿಕುಮಾರ), ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ

ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ೧) ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ. ೨) ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ.

೧) ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು: 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಸೃಜನಾತ್ಮಕತೆಯ ನಂಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಗೀತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಹೇಳಿಕೆ, ಬೈಗಳು ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷಿಕ ರೂಪದ, ಭಾಷಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಬಳಸಿದ ಜನಪದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತರಬೇಕು.

ಯಾವುದೇ ಶಾಬ್ದಿಕಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅಂಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅ) ಪಠ್ಯ (Text) ಆ) ಸಹಪಠ್ಯ (Co-Text) ಇ) ಸಂದರ್ಭ/ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ (Context). ಆದರೆ ಈ ಮೂರೂ ಅಂಗಗಳು ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದದ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ 'ಜಾನಪದವು ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಜಾನಪದವು ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ಮುದ್ರಿತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಪಠ್ಯ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಸಹಪಠ್ಯ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮುದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗಿ ಒಂದು ಸರಳರೂಪ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೀಗ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಕಪಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಲಭಿಸುವ ಸಾವಿರಾರು ಪುಟಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಮಾದರಿಯದು.

ಕೇವಲ ಪಠ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷಿಕ ಪಠ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಲಕರಣೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪಠ್ಯಗಳು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲವು. ಭಾಷೆಯ ವಿವಿಧ ಉಪಭಾಷೆಗಳು– ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ – ಈ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಪಠ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ (Text Analysis) ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ರಾಚನಿಕ ನೆಲೆಯ ಕೆಲವಾರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ಕಥನ (Narrative)ವಾಗುವಾಗ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇಂಥ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಈಚೆಗೆ ಕಥನಗಳ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ (relevent) ಮತ್ತು ಅಧಿಕ (Redundant) ಆಶಯಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬ ಕಡೆಗೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ.

ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಭಾಷೆಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಗ. ಅದರೊಡನೆ ಸೇರುವ ಸಹಪಠ್ಯ, ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಕಥನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ (Discourse anaslysis) ಎಂಬ ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ.

೧. ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡು: ಅದರ ಭಾಷಿಕ ರೂಪ ಪಠ್ಯ. ಕೋಲು ಹುಯ್ದುಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವುದು ಅದರ ಸಹಪಠ್ಯ. ಯಾರು, ಯಾವಾಗ, ಎಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ.

೨. ಬೈಗುಳಗಳು: ಭಾಷಿಕ ರೂಪ ಪಠ್ಯ ಬಳಸುವಾಗಿನ ಆಂಗಿಕ ಚಲನ-ವಲನಗಳು ಸಹಪಠ್ಯ ಎಂದರೆ ಬೈಯ್ಯುವವನ ಎಲ್ಲ ಚಲನೆಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಬೈಗುಳವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಅದರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೇವಲ ಪಠ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಒದಗದ ಹಲವಾರು ಒಳನೋಟಗಳು, ಸಹಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯಗಳೊಡನೆ ಅದನ್ನು ಇರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರೂ ಸೇರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು 'ಭಾಷಿಕಕ್ರಿಯೆ' Speech Act. ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇರುವ ಇಡಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೇ Speech Act. ಇದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ, ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಬೈಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: 'ನಿನ್ ಕಣ್ಣಿಂಗಿ ಹೋಗ'. ಕೇವಲ ಪಠ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಭಾಷಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಿಗುವುದು ಸರಿಯೇ. 'ಹೋಗ' ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಆಶಯಸೂಚಿ ಭವಿಷ್ಯದ್‌ವಾಚಿ (ಎಂದರೆ 'ಹೋಗಲಿ')ಯ- 'ಅಲಿ' ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವ ಬೈಗುಳದಲ್ಲೂ ಇದು ಸಿಗದು. ಅಂದರೆ '-ಅಲಿ' ರಹಿತ ರೂಪಗಳು ಕೇವಲ ಬೈಗುಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಬೈಗುಳಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ರಾಚನಿಕ ರೂಪ ಕೂಡ ಅಭ್ಯಸನೀಯ.

ಇದು ಬೈಗುಳದ ಒಂದು ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿ. ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ವಿಷಯವನ್ನೂ, ಎರಡನೆಯದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒದಗಬೇಕಾದ ಅವಸ್ಥೆ (ಕ್ರಿಯೆ)ಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಅಂಗಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ X ವಿಷಯದ ಆಕರ (ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ)ವನ್ನು Y ವಿಷಯದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. Y ಅಥವಾ Aಗೆ ಇತರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಂದರೆ ನಿನ್ನ ತಲೆ, ಅವಳ ಮನೆ, ಅವನ ನಾಲ್ಗೆ, ಅವನ ಬಾಯಿ, ನಿನ್ನ ವಂಶ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆಯೇ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲೂ ಎರಡು ಅಂಗಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ವಿಷಯದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು, ಎರಡನೆಯದು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. PQ ಅಥವಾ Bಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಂದರೆ ನೆಗೆದುಬೀಳ, ಸಿಡಿದುಹೋಗ, ಗರಬಡಿಯ, ಚಪ್ಪಡಿ ಎಳೆಯ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಈ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಷ್ಟೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಈ ಪಠ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಹಪಠ್ಯದ ಮತ್ತು ಸಾನ್ನಿಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ಜತೆಗಿರಿಸಿದಾಗ ತಿಳಿಯುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಬೈಗುಳದಲ್ಲಿ 'X'ನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರಬಹುದಾದ ಪದಗಳು ಮಧ್ಯಮ ಪುರುಷ ಹಾಗೂ ತೃತೀಯ ಪುರುಷ ಸರ್ವನಾಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಪುರುಷ ಸರ್ವನಾಮ ರೂಪ 'ನನ್' ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ನನ್ ಕಣ್ಣಿಂಗಿ ಹೋಗ' ಎಂಬ ರೂಪದ ಬಳಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಹಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಮರೆವನ್ನೋ, ಅನವಧಾನವನ್ನೋ ಗಮನಿಸುವಾಗ ಈ 'ಬೈಗುಳ' ರೂಪವನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಷ್ಟೆ. ಎಂದರೆ ಬೈಗುಳದ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪವನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಿ ಇಡಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಸಾಧ್ಯ.

ಇದೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಿಗೆ, ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ ಕೂಡ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ 'ಇಡಿ'ಯಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಆಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡನ್ನು ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಯ

ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಯುವಜನ ತರಬೇತಿ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡನ್ನು ಬಳಸುವ ಬಗೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು. ಚೌಡಿಕೆಯವರು ಹಾಡುವ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಾದ್ಯ ಸಂಗೀತದೊಂದಿಗೆ ನಗರದ ಶ್ರೋತೃಗಳೆದುರು ಹಾಡಿದರೆ ಆಗ ಇಡೀ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದವೇ ಮೂಲನೆಲೆಯಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪಠ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಕಥನ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲುವೆಂಬುದು ಖಚಿತ. ಹೀಗಾದಾಗ ಪಠ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಾಧನ; ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತವಾದುದನ್ನು ಆಯ್ದು, ಪುನಾರೂಪಿಸಿ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಬಹುದು.

ಹೀಗಾದಾಗ ಕತೆಗಾರನೊಬ್ಬ ಕತೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಾಹಕ/ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆ ಸಾಮುದಾಯಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಭಾಗಿಯಾಗಿ ಸಹಪಠ್ಯ, ಸಾನ್ನಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಗಮನಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಈ ಮೂರರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಳಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ (Process oriented) ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಲದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಷ್ಟೆ. ಅಂದರೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದದ ನಿರೂಪಣಾಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವೀಗ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಆ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದು ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕರಗಳು ನೆರವಾಗುವ ವಿಧಾನದ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ರೂಪ. ಇದರಿಂದ ಖಚಿತ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ನೋಡುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ಒದಗುವ ನೆರವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಷ್ಟೇ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು (Competance) ಜಾನಪದರು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದು? ಇದನ್ನು ನಾವಿನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ನೆರವಿಗೆ ಬರಬಲ್ಲವು. ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೂ ಈ ಎರಡು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ನಾವು 'ಬಲ್ಲ' ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾತ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮೂಲಭೂತ ಅಂತಸ್ಥ ಸ್ತರವಾದ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ? (ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ, ಕಲಿಯುತ್ತಾನೋ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡ ಇದೆ.) ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ? ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೊಡನೆ ಭಾಷಿಕ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೂಡಾ ಇಂಥವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವೀಗ ಎತ್ತಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದರು ಬಹು ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಅಂತಸ್ಥಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಡೀಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಗಾಯಕ (ಗಾಯಕ ಸಮುದಾಯ)ನನ್ನು ಗಮನಿ ಸೋಣ. ಇವರಿಗೆ ಈ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕ ಲಭಿಸಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಾಲು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಿ ಕಲಿತಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಂತೂ ಖಂಡಿತ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಗಾರನೊಬ್ಬ ಕತೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಜಾನಪದದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಿರಪರಿಚಿತ.

ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಬೈಗುಳಗಳಂಥ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸೋಣ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇಡೀ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವವನಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅತ್ತೆಗೊಂದು ಕಾಲ, ಕೊತ್ತಿಗೊಂದು ಕಾಲ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನೋ ನೋಡೋಣ. ಈ ಗಾದೆಯ ರಾಚನಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ಬಳಸುವವರದು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಘಟಕ. ಎಂದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ, ಪದಕೋಶದಲ್ಲಿನ ಒಂದೊಂದು ಪದವನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಂತೆ ಈ ಘಟಕವನ್ನು ಬಳಸುವಾತ ನೆನಪಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಒಂದು, ಕಾಲ, ಕೊತ್ತಿ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ

ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಬಳಸಬಹುದಾದರೂ ಗಾದೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಅತ್ತೆಗೊಂದು ಕಾಲ, ಕತ್ತೆಗೊಂದು ಕಾಲ' ಎಂದು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ ಇಡೀ ಘಟಕ ಭಾಷಿಕ ಸೃಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತನ್ನ ಜಾನಪದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಈ ವಿವರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವುದಿಷ್ಟು, ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ*. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಆದಿಭಾಷೆ (Meta language) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದದ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಭಾಷೆಯೂ ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸುವಂತೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಬೇರೆಯೇ ಒಂದು ಭಾಷೆ. ಜಾನಪದರು ಭಾಷಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊಸಭಾಷೆ, ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಒಬ್ಬ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಾರನನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಆತ ಆಡುವ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಆತನಿಗೆ ಹೇಳಲುಬರುವ ಕತೆಗಳು ಹತ್ತಾರಿರ ಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ನೂರಾರು ವಾಕ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕತೆ ಹೇಳುವಾಗ ನೂರಾರು ಕನ್ನಡ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ ಈ ಕತೆಗಾರ ಕನ್ನಡವನ್ನು ತನ್ನ ನಿತ್ಯದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಳಸಲು ಶಕ್ತನಾಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಎಂದರೆ ಆತ ಬಹು ದೀರ್ಘವಾದ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ.

ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ಯಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಜನಪದ ಕಥಾನಕವೊಂದನ್ನು ಸಾರಾಂಶವಾಗಿ ಕತೆ ಹೇಳುವುದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ – ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷಿಕ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಹಾಗೂ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ ಅಂತಸ್ಥಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂತಸ್ಸ್ತರ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಆದಿಭಾಷೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಷಿಕ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇತರರು ಆಡಿದ್ದನ್ನು ಅರಿಯಲು ನೆರವಾಗುವುದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆ, ತಾನೂ ಆಡಲು ನೆರವಾಗುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆ, ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಕಥಾನಕಗಳ ನಿರೂಪಿತ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಬೈಗುಳಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಾತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಚಿಮ್ಮಿದ್ದರೆ, ಅವನಿರುವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆ ಇರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ನಾನು ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳ ನಿರೂಪಕನಾಗದಿದ್ದರೂ ಆ ಕತೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಗಟುಗಳಿಗೂ ಕೂಡ. ಅಂದರೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜನಪದವಿರುವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಮುದಾಯಕ ಸದಸ್ಯರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದರೆ, ಆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯೂ ಕೂಡ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆ ಕಳೆದುಹೋಗಲು ಹಲವಾರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಹೀಗೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಮುದಾಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಂತೆ, ಈ ಆದಿಭಾಷೆ ಕೂಡ 'ಮರೆತ ಭಾಷೆ'ಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವೀಗ ಅಂಥ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಿದೆಯೇ?

.....

ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುಣಿತ, ನೆಲಚಿತ್ರ–ರಂಗೋಲಿಯಂಥದು–ಆಚರಣೆ ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇವೂ ಕೂಡ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಸ್ಥ ಎಂದಾಗ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಹಜವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು – ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುವುದು, ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಎಳೆಯುವುದು, ಗುಂಪು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲ – ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಲಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕುಣಿತ, ನೆಲಚಿತ್ರ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪಗಳೇ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು. ಇವು ಸಹಪಠ್ಯ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯಗಳೊಡನೆ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಜಾನಪದರು ಈ ಅಂತಸ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಥದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿನ್ನೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಭಾಷಾ - ಸಾಹಿತ್ಯತತ್ವ ಅಥವಾ 'ಶ್ರವ್ಯಕಲಾ ತತ್ವ'

ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ

ಭಾಷೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಧಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ - ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ ಸಂಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾದಿಮ ಮಾನವನ ಸಹಜ ಕೇಕೆ, ಉದ್ಗಾರಗಳು ಭಾಷೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಆಲೋಚಕರ ತರ್ಕ.[೧]

ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಆಡಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿದ್ದುವು. ಗ್ರೀಕ್ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಹೆರೊಡೊಟಸ್ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಈಜಿಪ್ತದ ಅರಸ Psametictus ನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹ್ಯ ಹೀಗಿದೆ.ಈ ಅರಸು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ರಾಷ್ಟ್ರ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು, ಮಕ್ಕಳಿಬ್ಬರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿದ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರಿಸಿ, ಬೆಳೆಸಿದ. ಆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮಾತು ಬಂದಾಗ, ಅವು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ಶಬ್ಧ 'Bekos' ಎನ್ನುವುದು. ಈ Bekos ಪದ, ಏಶಿಯಾ ಮೈನರಧ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇಶದ, ಬ್ರೆಡ್-'ರೊಟ್ಟಿಯ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ಫಿಜಿಯನ್ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದವಾಗಿತ್ತು.[೨]

ಜರ್ಮನ್ ದೇಶದ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಭಾಷೆಯ ಹುಟ್ಟು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆ, ಜಾನಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆತ ಆದಿಮಾನವನ ಶಾರೀರಿಕ ಶ್ರಮ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಭಾಷೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.[೩] ಆದಿಮ ಗುಂಪುಗಳು ಕೈಕೊಂಡ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ದುಡಿಮೆ, ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಕ್ರಿಯಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಲಯಬದ್ಧವಾದ ಉದ್ಗಾರ, ಕೂಗುಗಳು – ದೋಣಿ ಸಾಗಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವಾಗಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಬಾಯಿಂದ ಚಿಮ್ಮುತ್ತಿದ್ದ ಧ್ವನಿ ಮಾದರಿಗಳು-ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಭಾಷೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಊಹೆ.[೪] ಜನಾಂಗದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಕಲೆಗಳಿಗೆ-ಮೌಖಿಕ-ಪರಂಪರೆಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಆಲೋಚನೆಗೆ ರೋಚಕವಾದ ಸಂಗತಿ. ಜಾನಪದದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಡಿಲು. ಭಾಷೆ ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನೆಯ-ಅನುಭವದ ವ್ಯಕ್ತರೂಪ. ಅಮೂರ್ತವಾದುದು ಭಾಷೆಯ ಲಿಪಿಶರೀರದ ಮೂಲಕ ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳುವಂಥದು.

ಲಿಪಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದ ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದಲೂ-ಎಷ್ಟು ಕಾಲ ನಿಖರವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಇದರ ವಿಷಯ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ- ಜನಪದ ವೃಂದಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಬಂದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರ ರೂಪ ಅಡಕಗೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಇಂಥ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಜನಾಂಗವಾಹಿಯಾಗಿ ಅಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ- ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭಾಷೆಯ ಚಾಕ್ಷುಷ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ-ಸಾಗಿಬಂದಿತು. ಇದನ್ನು ನಾವು 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಲಿಪಿ ನಿಖರಗೊಂಡ ಬಳಿಕ ಮಾನವ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಮುಖದ ಅನಿಸಿಕೆ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತರೂಪ ಶಿಷ್ಟಪದ' ಸಾಹಿತ್ಯವಾಯಿತು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಬ್ದಿಕ ರೂಪದ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅಂದಿನಿಂದ ಜೀವನ ವಾಹಿನಿಯ ಎರಡು ದಡಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿದವು.

ಶಿಷ್ಟಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪಡೆದ ಎರವಲುಗಳು ಅಗಣಿತ. ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡಿತು. ಪರಸ್ಪರ 'ಕೊಡುಕೊಳೆ' ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಉದಾ: ಬಯಲಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನಗಳ ಭಾಷೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವೆರಡೂ ಸಮೀಕರಣಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಸೆಲೆ ಮತ್ತು ನೆಲೆಗಳು ಜನಪದದ ನೇರ ಜೀವನವೇ ಆದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೃತಿ ಪಡೆದುದರಿಂದ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪ ರಚನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ, ಜನಪದದ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಗಳಿಗೂ ರಚನಾತ್ಮಕ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಜನವಾಣಿ ಬೇರು, ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವು'[೫] ಇದರರ್ಥ ಜನವಾಣಿಯಲ್ಲಿ 'ಹೂ' ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಕವಿವಾಣಿ'ಯ ಶಿಷ್ಟರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನವಾಣಿಯ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಾರ ಸತ್ವ ಪರಿಮಳಗಳು ಸಾರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಅರಳಿದವು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ[೬] ಅದು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ. ಒಬ್ಬಳು ಹಾಡಿದ ಒಂದು ತ್ರಿಪದಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕಾರಣ - ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಲಸೆ, ಅಲೆಮಾರಿತನ ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗಾಗಿ (ಹಾಡು, ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡುಭಾಷೆ, ರೋಚಕ ಕಲ್ಪನೆ, ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ವಿತರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಪ್ರಸರಣ ವಿತರಣಗಳಲ್ಲಿ (ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ) ಅದು ಕೆಲವು ಹಂತದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರು ಅನಾಮಧೇಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳು - ಕುಟ್ಟುವ, ಬೀಸುವ, ನಾಟಿ, ಹಂತಿ, ದೋಣಿ, ಬಲೋರಿ, ಯಾತ, ಸ್ತುತಿ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಗೀತೆ, ಪುರಾಣಗಳು-ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಾಗಿ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದವು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಿಖಿತ ರೂಪದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ - ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ - ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಖಚಿತ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮಂತ್ರ, ನಿರೂಪಣೆ, ರಚನಾರೂಪದಲ್ಲಿ- ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತತೆಗಳು ಸೇರಿರಬಹುದಾದರೂ ಮೂಲ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ವಿರಳ. ಆದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಗಿರುವ ಜನಪದದ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಹೇರಳ. ಜನಪದದ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಹಾಡು, ಲಾವಣಿ, ಪುರಾಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲೂ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟಪದದ ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕಲು ಬಾರದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರ, ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ, ಶಿಷ್ಟಪದದಲ್ಲಿ 'ಕೃತಿಚೌರ್ಯ' ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುರಾಣಗಳು- ಶಿವ ಪುರಾಣ, ವಿಷ್ಣು ಪುರಾಣ ಇತ್ಯಾದಿ-ತಲೆ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಗಿಬಂದ ಜನಪದ ಪೌರಾಣಿಕ, ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಋಣಭಾಗ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದನ್ನು **ಜನಪದೀಕರಣ** ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಒಂದು ಭೌಗೋಲಿಕ ಘಟಕದ ಜನ, ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಲಸೆಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿತರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಡುನುಡಿ-ಜಾನಪದ ಭಾಷೆ- ಉಪಭಾಷೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಅತಿ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವಾದ ಆಕೃತಿಮಾ, ಅರ್ಥರಹಿತ ಘಟಕ ಧ್ವನಿಮಾ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು, ಬೆಳೆದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಶೈಲಿ ತತ್ವರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಭಾಷೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ - ಸ್ವರೂಪ, ವಸ್ತು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ - ಪ್ರೇರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ 'ರಚನಾತತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಅಂಶಗಳ ಆಳವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರುವುದು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ಪ್ರಕಾರಗಳು - ಸ್ಥಳನಾಮ, ಸ್ತುತಿ, ನಗೆಚುಟುಕ, ಕಟಕಿ, ನಿಂದೆ, ಬೈಗುಳ,

ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು- ಜನಪದ ಮಾತಿನ ಹೊರಮೈ ರೂಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಡು, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಪ್ರಾಸ, ಉಪಮೆ, ಕಥೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ದಂತಕಥೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಜನಪದ ಭಾಷೆಯು ಶೈಲೀಕೃತ ರೂಪಹೊಂದಿ, ಜನಪದದ ಅಂತರಂಗದ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನಾನುಭವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕುಟುಂಬ, ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಾಂಶಗಳು, ನೆಲ ಮುಗಿಲುಗಳ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಡುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅದ್ಭುತ, ರುದ್ರ, ಸಂಘರ್ಷ - ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ, ದಿನ, ವಾರ, ತಿಂಗಳು, ಋತು, ವರ್ಷಗಳ ಚಕ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾವೃತ್ತಗಳ ಮೂಲಕ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕಾಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮೂಲಕ, ಭಾಷೆ ಖಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತೀಕ, ಭಾಷೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸ. ಜನಪದ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಅನಿಸಿಕೆಗಳು ನವುರು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಕಳಕಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ಅನುಭವಗಳು ಭಾಷೆಯ ಸಿದ್ಧಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟು, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಸಾಮತಿ ಹೇಳಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪದ ಚುರುಕಿನ, ಹೊಳಪುಳ್ಳ ಅಂಶಗಳಾಗುತ್ತವೆ; ಜನಾಂಗ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲಭೂತ ನಿಧಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಶಾಬ್ದಿಕ ಕಲೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪದ ಸಮಷ್ಟಿ ಜೀವನದ ನಿಷ್ಠ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ, ಐತಿಹ್ಯಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಮಾನುಷ, ಅದ್ಭುತ ವೈಭವೀಕೃತ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಆದಿಮಾನವ ಚಿತ್ತದ ಅಭೀಪ್ಸೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾನಸಿಕ ಹಂಬಲದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಸ್ಪಂದನೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾದ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಜನಪದದ ಅಂತರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಜೀವಸತ್ವಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡಿರುವ ವಿಶ್ವಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿರುವ ಶ್ರವ್ಯ ಪ್ರಧಾನ- ಮೌಖಿಕ - ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಇದನ್ನು 'ಶ್ರವ್ಯಕಲಾ ತತ್ವ' ಅಥವಾ 'ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು

ಆಡುವ ಭಾಷೆಗೆ ಲಿಪಿಶರೀರ ಒದಗುವ ಮೊದಲು ಎಷ್ಟೋ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಗಿ ಬಂದುದೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಲಿಪಿಯ ಮೈ ಆಕಾರಗೊಂಡ ಬಳಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ರೂಪಗೊಂಡದ್ದು ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಜಾನಪದದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸ್ವರೂಪ ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ ಭಾಗ. ಪ್ರಪಂಚದ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಶಾಬ್ದಿಕ ಕಲೆ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಮೈಕೈ ಚರ್ಮದಿಂದ ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುವ ಬೆವರಧಾರೆ; ಅಂತರಂಗದಿಂದ ಚಿಮ್ಮುವ ಭಾವದ ಊಟೆ. ಭೂಪ್ರದೇಶದ ವಿವಿಧ ಪಾತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ ಗೆಡ್ಡೆ ಗೆಣಸು ಸಂಗ್ರಹ, ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ, ಕೃಷಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಂಚಿ ಚದುರಿ ಹೋದ ಅನೇಕ ಜನಪದ ವೃಂದಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಹಾಡಿದವರು; ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆ ಜೀವನಾನುಭವಗಳಿಗೆ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತರೂಪ ಕೊಟ್ಟವರು. ಒಂದು ಕಡೆ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗೊಂಡು ಅದರ ರೂಪ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದವು; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಡುಮಾತಿನ ಎಲ್ಲ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿ ಕೊಂಡು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಜನಾಂಗಪ್ರವಾಹಿಯಾಗಿ, ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗಿಬಂದಿತು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಕೃಷಿಕ್ರಿಯೆ, ಅರ್ಚನೆ, ಆರಾಧನೆ, ಹಬ್ಬ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡಿಸುತ್ತ, ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಲಯ, ಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ದಾಟಿಗಳನ್ನು ನಾದ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತ ಬಂದಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ 'ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆರಡೂ ಕೂಡಿಯೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಶರೀರ ಅವುಗಳದ್ದು' ಎನ್ನುವ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆ, ಒಗಟು, ಒಡಪು, ಐತಿಹ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಗದ್ಯರೂಪಗಳನ್ನು ಉಳಿದು ಬಹುಭಾಗದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹಾಡುಗಳು. ಹಾಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೈ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಸಲ ಅದರ ಉಸಿರೂ ಕೂಡ.

ಶಿಷ್ಟಪದ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ 'ಕೊಡುಕೊಳೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿಗಳು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯದ - ಹಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ - ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದ 'ಗೀತವಿನೋದ' ಪ್ರಕರಣದ

ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಒರಳಿಗೆ ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ತ್ರಿಪದಿ, ವಿವಾಹಕಾಲದ 'ಧವಲ', 'ಒನಕೆವಾಡು', ಕನ್ನಡ ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿಗಳು ಸೂಚಿಸುವ ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬ, ಪಗರಣ (ನೃಪತುಂಗ) ಧವಳದ ಹಾಡು (ಗದಾಯುದ್ಧ) ಅಂಟಿಸುಂಟಿ (ಅಜಿತ ಪುರಾಣ) ಓವನಿಗೆ -ಒನಕೆವಾಡು (ಶಿವಕುಮಾರನ ಗಜಾಷ್ಟಕ) ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತ್ರಿಪದಿ ಪಿರಿಯಕ್ಕರ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ದೊರೆಯುವ ಚೌಪದಗಳು ದುಂದುಮೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು, ಹಾಡಿನ ಶರೀರ ಪಡೆದೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ, ಅಂದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳು. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಮಾರ್ಗ', ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಶಿಷ್ಟಪದ ಕಾವ್ಯ, ಲಿಖಿತದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋದರೆ, ತನ್ನ ಮೌಖಿಕ ಚಲಾವಣೆಯಿಂದಾಗಿ – ಪ್ರಸರಣ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ – ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಿರಂತರ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಬೇಯಾರ್ಡ್, ಬಾಸ್ಕಮ್ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ೧೯೫೫ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ 'ಫೇಕ್‌ಲೋರ್' ಅಂದರೆ, ಅತ್ತ ಶುದ್ಧ ಶಿಷ್ಟಪದವೂ ಅಲ್ಲದ, ಇತ್ತ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗೂ ಬದ್ಧವಾಗದ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ, ತಲೆದೋರಿತು. ಇದನ್ನು ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, 'ಜಾಣಪದ', ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ – ಜನಾಂಗ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗಿ, ಕಳಕಳಿಸುವ ಜೀವಸತ್ವಗಳನ್ನು, ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುತ್ತ ಅವುಗಳಿಗೆ ರೂಪಕೊಡುತ್ತ ಬಂದಿತು.

'ನನ ತಾಯಿ ಹಾಡಿದರ । ಕೆನಿಹಾಲ ಉಂಡ್ಹಂಗ
ಗೊನಿಮುತ್ತ ತೆನಿಯ ಸುರದ್ಹಂಗ ನಮ್ಮೂರ
ಮನಿಮನಿಯ ದೀಪ ನುಡದ್ಹಂಗ [೮]

ತನ್ನ ತಾಯಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಜೋಗುಳ – ಇತರೆಡೆಯೂ ಹಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು – ಹಾಡು : ಕೆನಿಹಾಲಿನ – ಊಟದ ನೆನಪು – ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮೈಮನಗಳನ್ನು ಪುಲಕಗೊಳಿಸುವ ತಾಯಿಯ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಸ್ನಿಗ್ಧತೆಗಳು; ಹೊಲಗೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಜೋಳದ ತೆನೆ ಕಾಯ್ದು ರಾಸಿರಾಸಿ ಸುರುವುವಾಗ ಆಗುವ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಉಕ್ಕಿ ಬರುವ ಗೊನಿಮುತ್ತ ಹೊಳಪು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಒಕ್ಕಲು ಕೆಲಸ ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಮನೆಗೆ ಬಂದು, ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ,ಮನೆಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಬಂಕ, ಹಟ್ಟಿ, ಗೋದಲಿ, ಅಂಗಳ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೇಕೆ ಹಾಕುವ ಮಕ್ಕಳ, ದನಕರುಗಳ ಉಲಿವು, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಚವಿ ತಟ್ಟಿ 'ದೂರಿಹಾಡು' ಹಾಡಿ ಮಲಗಿಸುವ ತಾಯಂದಿರ ಹಾಡಿನ ತರಂಗ, ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳುವ ಕಥೆಯನ್ನೋ ಹಾಡನ್ನೋ ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಹುಕಿಯಿಂದ ಗುನುಗುನಿಸುವ ಮನೆಮಂದಿಯ ನುಡಿಗಳು – ಈ ಎಲ್ಲ ನಾದದ ತರಂಗಗಳಿಗೆ ತಲೆದೂಗುವ ಮನೆ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ನುಡಿಯುವಂತೆಯೇ ಹೊಳೆಯುವ ದೀಪ – : ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಹಾಡು ತಾಯಿಯ ಮಡಿಲಿನಿಂದ, ಮಣ್ಣಿನ ಒಡಲಿನಿಂದ ಮೈದಳೆದು, ಅರಳಿ, ಬದುಕಿನ ಮುಡಿಗೇರುತ್ತದೆ; ಜೀವದ ಜೀವನಾಡಿಯಾಗಿ ಜೀವದ ದನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಡುಮಾತಿನ ಜೀವಸತ್ವವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾಬ್ದಿಕಕಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿಲಿಯಮ್ ಬಾಸ್ಕಮ್ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತ 'ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ನಡಿಗೆ, ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಸದ್ದುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಶಾಬ್ದಿಕ ಕಲೆ ಮತ್ತು (ಸಾಮಾನ್ಯ) ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ್' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆಡುಮಾತಿನ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಕರವಾದರೂ ಒಂದು ಹಾಡು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಒಂದು ಹಾಡುಗತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಶೈಲಿತತ್ವವನ್ನು, ಚೆಲುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದು ಮುಖ್ಯ. ಆಡುಮಾತಿನ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಉಪಮೆ, ಪ್ರತೀಕ,ಅಲಂಕಾರ ಸಾದೃಶ್ಯಪದ, ಪುನರಾವೃತ್ತಿ , ರೂಪನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಶೈಲೀಕೃತ ಲಕ್ಷಣಗಳು ತಂತಾನೆ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಜನಪದ ಹಾಡು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶಗಳು

ರಂಗವಲ್ಲಿ ಹಾಕುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಹೋಳಿ ಹಾಡಿನ ಲಯದ ಒಂದು ತ್ರಿಪದಿ :

'ಹರ ನಿನ್ನ ಸ್ಮರಿಸೇವೆ । ಗುರು ನಿನ್ನ ನೆನದೇವೆ
ನೆಲದಮ್ಯಾಗ ಚಿತ್ರ ಬರೆದೇವೆ ನಾವೀಗ
ಕಲಿಸಿದ ಗುರುವೀನ್ನ ನೆನದೇವೆ'

ಯಾರ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ಇರಲಿ ಅದನ್ನು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಉಳಿಯಗೊಡದೆ ಇರುವ ಜನಪದರು, ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುವುದು ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ. ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟುದು – ಮತ್ತೆ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಅರಳುವಂಥದ್ದು: ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಮುಗಿಲು ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಅವರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಾಲೂರಿದ್ದು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ.

ಜನಪದರ ಸಹಜ ಅನುಭವಗಳು ಪರಿಸರದ ವಾಸ್ತವ ಪರಿಕರಗಳು ಹಾಡಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವ ಒಂದು ತ್ರಿಪದಿ:

'ಕಂಚೀನ ಕಣೆಹಲಗಿ ಮಿಂಚಮಾಣಿಕದಿಮ್ಮ

ಗೊಂಚಲೇರ್‍ಯಾವ ಹೊಳಿಸಾಲ ಹುಡಿಗ್ಯಾರು
ಮಿಂಚಾಡಿ ನೀರ ತರತಾರ......[೧೦]

ಹೊಳಿಸಾಲ ಹಳ್ಳಿ – ಅಲ್ಲಿಯ ಹದಿವಯಸ್ಸಿನ ಹುಡಿಗೆಯರು ಉಮೇದಿಯಿಂದ ಓಡಾಡುತ್ತ ಹೊಳಿಯಿಂದ ನೀರು ತರುವ ಒಂದು ಚಿತ್ರ.

ಹೊಳೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಇರುವ ಊರು. ಊರಿಗೂ ಹೊಳೆಗೂ ಇರುವ ಕಾಲುದಾರಿ. ಹೊಳೆಯಿಂದ ನೀರು ತರುವ ಹುಡುಗಿಯರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಸಾಲುಗಟ್ಟಿ ಲುಟುಪುಟು ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೈಯಲ್ಲಿ, ಬಗಲಲ್ಲಿ ತರತರದ ಚಿತ್ರ ಬರೆದ ಬಿಂದಿಗೆಗಳು. ಒಂದೊಂದು ಬಿಂದಿಗೆಯೂ ಕಂಚಿನ ಕಣಿಹಲಗೆಯಾಗಿದೆ. ಹದಗೊಂಡ ಹಲಗೆ ಕಂಚಿನ ಕಣಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಹುಡಿಗೆ. ಇದು ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವಾಯಿತು. ಹದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಉಕ್ಕುವ ಹರೆಯ. ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದುಂಡು ಕಟ್ಟಿದ ದಿಮ್ಮಿನಂತೆ ಇರುವ ಬಿಂದಿಗೆಳು, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಹುಡುಗಿಯೂ ನಕ್ಕರೆ ಮಿಂಚುವ, ಚೆಲ್ಲುವ ಮಾಣಿಕ್ಯ ಹೊಳೆಯುವ ಹಾಗೆ. ಮಾಣಿಕ್ಯ–ಮಿಂಚು, ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಯದ ಚೆಲ್ಲು ಗತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ರೀತಿ. ಇಥ ಹುಡಿಗೆಯರು ಹೊಳಿದಾರಿ ಹಿಡಿದು ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕಣಿ ಹಲಿಗೆ, ಮಾಣಿಕ ದಿಮ್ಮದ ಕಂಚು ಮಿಂಚು, ಒಂದರಮೇಲೊಂದು ಗೊಂಚಲೇರಿದ ಹಾಗೆ – ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವ ಸಿದ್ಧ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಹೊಂಚುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಹುಡಿಗೆಯರೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಭರಾಟಿಯಿಂದ ನೀರು ತರುವುದು ಮಿಂಚುಮಿಂಚಾಡಿದಂತೆ. 'ಮಿಂಚ್ಯಾಡಿ ನೀರ ತರತಾರ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಒಂದು ಪರಿಚಲನ ಪ್ರತಿಮೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ಮೂಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ಮೈಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣ ತುಂಬಿ ಜೀವಸತ್ವದಿಂದ ಗರಿಗೆದರಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಸುತ್ತುಮುತ್ತಣ ಬದುಕಿನ ಪರಿಸರದಿಂದಲೇ.

ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದೀತು. ಈ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನೆರವಾಗಲಾರವು. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ 'ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ' ಅಥವಾ 'ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ' 'Functional' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತು ಕೇಳಿಬಂದರೂ (ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆ) ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ನೆಲೆಗೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾರವು. ಅವರೇನು ನಮ್ಮಂತೆ ಕುಟ್ಟಿದವರೇ? ಬೀಸಿದವರೇ? ಹಂತಿ ತುಳಿಸಿ 'ಹಂತಿ ಹೊಡೆ'ದವರೇ? ಬೀಸಿದ್ದರೂ ಬೀಸುಕಲ್ಲು ಕಳಕೊಂಡವರು, ಕುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಒನಕೆ ಮರೆತವರು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಜಾಯಮಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಹುಟ್ಟು, ವಿಭಿನ್ನ ಗುಣಲಕ್ಷಣ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತ, ಜಾನಪದದ ಅನೇಕ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿಯೇ ಬಾಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರಗಳು ಪುರಾವೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ದಿನನಿತ್ಯ ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳೋಣ:

ಒಂದು : ಕುಟ್ಟುವುದು, **ಎರಡು :** ಬೀಸುವುದು, **ಮೂರು :** ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುವುದು, **ನಾಲ್ಕು:** ಹಂತಿ ತಿರುಗುವುದು.

ಒಂದು : ಒರಳು–ಒನಕೆಗಳ ವೃತ್ತಾಕಾರ – ಒನಕೆಯ ಕುಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಲಂಬವೃತ್ತ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಖಂಡ ಖಂಡ ಲಯ, ದೀರ್ಘ – ಲಘು ಕ್ರಿಯಾ ಲಯಗಳು ಬೆರೆತ ನಾದ –ಹಾಡು.

ಎರಡು : ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಬಾಹ್ಯ ವೃತ್ತಾಕಾರದ – ಮಧ್ಯದ ರಂಧ್ರ, ಆಂತರಿಕ ವೃತ್ತ, ಬೀಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಮಂದ ವೃತ್ತ ಕ್ರಿಯೆ– ತೀವ್ರ ವೃತ್ತ ಕ್ರಿಯೆ. ಮಂದಗತಿ ಲಯ – ತೀವ್ರಗತಿ ಲಯ ಅನುಗುಣವಾದ ನಾದ – ಹಾಡು,

ಮೂರು : ತೊಟ್ಟಿಲ–ಬಟ್ಟೆ ತೂಗುವ ಕ್ರಿಯೆ – ಅರ್ಧ ವೃತ್ತ – ಖಂಡಲಯ. ಕ್ರಿಯೆಲಯಗಳು ಬೆರೆತ ನಾದ – ಹಾಡು.

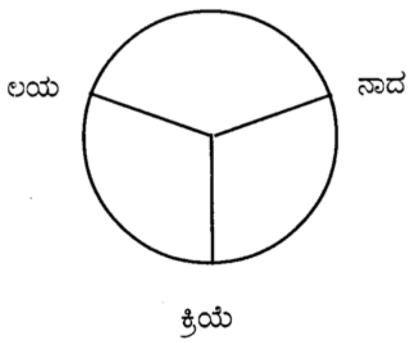
ನಾಲ್ಕು: ಹಂತಿ– ಅದರ ರಚನೆ – ದೀರ್ಘವೃತ್ತ – ಬಾಹ್ಯವೃತ್ತ – ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ವೃತ್ತ – ಸುದೀರ್ಘ ಲಯ, ದೀರ್ಘ ಲಯ – ವ್ಯಾಪಕನಾದ– ಲಯ ಬೆರೆತ ನಾದ – ಹಾಡು.[೧೧]

ಗುಣ–ದಾಟಿ

ಜನಪದ ಹಾಡಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವಾಗ ಗಮನಿಸುವ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳು: ಕ್ರಿಯಾವಸ್ತುಗಳ ವೃತ್ತರೂಪ, ಕ್ರಿಯಾಪರಿಚಲನೆಯ ವೃತ್ತ ಲಯ, ಕ್ರಿಯೆ ಲಯಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಜಿನುಗುವ 'ಶ್ರುತಿ-ನಾದ-ತರಂಗ ನಾದ ಲೇಪಿತ ದಾಟಿ'ಯ ಹಾಡು. ತ್ರಿಪದಿಯ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಗುಣಕ್ಕೂ ಈ ಹಾಡುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕ ಲಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧ ತ್ರಿಪದಿಯ ಹುಟ್ಟುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜನಪದದ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದ ರಚನೆಗಳು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕ್ರಿಯಾ-ವಸ್ತುರಚನೆ, ಲಯಗಳ ಪರಿಚಲನೆ, ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬೆರೆತ ಒಡಲಿಂದ ಹೊಮ್ಮುವ ನಾದದ ಸಂಜನನ, ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೇಳವಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಡು. ಕ್ರಿಯೆ-ಲಯ-ನಾದಗಳ ತ್ರಿಪುಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಜನ್ಮ ತಾಳುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ, **ಕ್ರಿಯಾವೃತ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತ** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಜನಪದ ಹಾಡು : ಕ್ರಿಯಾವೃತ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತ



ಜನಪದ ಹಾಡಿನ ತ್ರಿಪುಟಿ : ಕ್ರಿಯೆ, ಲಯ, ನಾದ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಹಾಡಿನ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಲಾವಣಿ, ಕಥನಗೀತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಮೂಲದಿಂದಲೇ ಬಂದುವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಉತ್ಸವ, ಆರಾಧನೆ, ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಹಾಡಿನ ಲಯ, ಮಟ್ಟು, ಗತ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಅವು ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಭಿನ್ನ ರೂಪಾಂಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಲಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿವೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ವೀರಾವೇಶದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಲಯ, ಗತ್ತು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರದ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ತ್ರಿಪದಿಯ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಜನಪದರು ಕೈಕೊಂಡ ಆದಿಮಕಾಲದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇಂಥ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜನಪದ ಹಾಡಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕುರಿತ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ – ರಚನಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅಧಿಕ ಆಧಾರಗಳಾಗಿವೆ – ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಬದುಕು ಒಡ್ಡಿದ ಎಲ್ಲ ಸವಾಲುಗಳನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ತಂದು ಹೇರಿದ ದುಃಖಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬೆಳೆದ ಗರತಿ ಶೀಲವಂತಿ:

'ಆಸರಕಿ ಅಳದಿಟ್ಟ ಬ್ಯಾಸರಕಿ ಬಳದಿಟ್ಟ
ಚಿಂತಿ ಕಾಲಾಗ ತುಳಿದಿಟ್ಟ ಈ ದೇಹ
ಶೀಲ ಮಾಡಿಟ್ಟ ಜಗದಾಗ'

ಗರತಿಗೆ ಗತಿಸಿ ಹೋದ ತಾಯಿಯದೇ ಸ್ಮರಣೆ. ಒಲೆಯ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತ ಅವಳಿಗೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರ ಕೊಳ್ಳಿ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುತ್ತಿದ ಎಂಥದೋ ನಿರಾಸೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ –ಬೆಳಕು–ತಾಯಿಯಾಗಿ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯ ಜ್ಯೋತಿಯ ಪ್ರತೀಕ ತಾಯಿ. ಅಂಥ ಅನುಭವ, ಅಂತರಂಗದ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ಸ್ಥಿರ ಪ್ರತಿಮೆ – ಜ್ವಲಂತ ಪ್ರತಿಮೆ.

'ಯಾರು ಇದ್ದರು ನನ್ನ ತಾಯವ್ವನ್ಹೋಲವರ
ಸಾವೀರ ಕೊಳ್ಳಿ ಒಲಿಯಾಗ ಇದ್ದ್ಹರ
ಜ್ಯೋತಿ ನಿನ್ಹ್ಯಾರ ಹೋಲವರ'

ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಈ ಸ್ಥೂಲ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸುವ ಮುನ್ನ ಗರತಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ ಅನುಭವಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿನಿಂತ ಭಕ್ತಿ ಯ ಅಮೂರ್ತ ಚಿತ್ತಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬದುಕು ಅರಣ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ ಅವಳಿಗೆ. ಹುಲಿ, ಕರಡಿ, ಹಾವು, ಚೇಳು ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಹಿಂಸೆಗಳು – ಕಾಡಿನ ಕಿಚ್ಚು – ಬೆಂಕಿಯ ಕುಂಡ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ತನ್ನ ಸಹನೆ, ಅನುಪಮ ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ತ್ಯಾಗಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ ದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಪ್ರೇಮದ ದೀಪ ಬೆಳಗಿದ್ದಾಳೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನುಗ್ಗಿ ಬಂದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಗುಗ್ಗುಳವಾಗಿ ಸುಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಪರಿಮಳದ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಬಿಡಿಯಿಂದ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ತಾನೇ 'ಇಡೀ' ಆಗಿ ಬೃಹತ್ತಾ ಗಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ದೈವೀಪ್ರೇಮ –ದಿವ್ಯಕರುಣೆಯೊಂದರ ಪ್ರೇಮ ನಿನಾದ – ಕಂಪನಗಳು ಸುತ್ತಣ ಸಮಸ್ತದಲ್ಲಿ ಅನುರಣಿಸುತ್ತವೆ. ಗರತಿಯ ಕೈ ಮುಗಿಲ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ. ಆಕಾಶದ ಗಂಟೆಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಢಣ್ ಢಣ್ ಎಂದು ಬಾರಿಸಿದ ಅನುಭವ. ಕ್ಷಿತಿಜದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ಮೊಳಗಿದ ಹಾಗೆ.

'ಆಕಾಶದ ಗಂಟೆ' ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಅನುಭಾವದ ಅದ್ಭುತ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಆಕಾಶದಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತಾರವಾದ 'ಅರ್ರ್ಯಾಣ' 'ಅಡಿವೆ' ಈಗ ಆಕಾಶದ ಗಂಟೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ನೆಲದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ತಬ್ಬಿ ಅಮೂರ್ತ ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅತೀತವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಧೂಪದ ಹೊಗೆ ಗಂಟೆಯ ನಾದ ಒಂದರೊಂದರ ವಾಹಕಗಳಾಗಿ ಹಸಿಹಸಿಯಾಗಿ ಅತೀತವನ್ನೂ ದಿವ್ಯಾನುಭವವನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಚಿತ್ತಗಳಿಗೆ ಲೇಪಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಈ ಮಾದರಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ-ವಿರಳ ಮುಖ.

ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳದ್ದೇ ಒಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರಪಂಚ. ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿ[೧೨] ತಮ್ಮ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಒಟ್ಟು ಅರವತ್ತು ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ 'ದೂರಿ ಹಾಡು' 'ರಿವಾಯತ ಪದಗಳು' ಇನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗತೆಗೆ ತಿರುಗಿ, ಹಾಡುಗತೆಗಳದೇ ಒಂದು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗಲಾರದಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಜನಪದ ಹಾಡುಗೀತೆಗಳು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು, ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜಾಡಿನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ದಾರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದುದರಿಂದ, ಶಿಷ್ಟಪದ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸವಾಲಾಗಿಯೂ ನಿಂತವು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯ, ಕಥನಗೀತ, ಕಥೆ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳು:

ಜನಪದ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತ ಕಥನಲಾವಣಿಗಳು. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಕುರಿತು ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲರ ವಿವೇಚನೆ ತುಂಬ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ, ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯ 'ಮಾರ್ಶನ್' 'ಸಾಗಾ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದ ವಿಷಯ ಅವುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಪುರಾಣಕಥೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಅಥವಾ ದಂತಕಥೆ, ಪ್ರಾಣಿಕಥೆ, ಒಗಟು ಕಥೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ, ಮಾರ್ಷನ್ ಕಲ್ಪನಾ (ರಮ್ಯತೆ) ಪ್ರಧಾನ; 'ಸಾಗಾ' ಸ್ಥಳೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ-ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ರೂಪಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು-ಒಂದು ಯಾವುದೋ ಸಂದರ್ಭ-ಘಟಿಸಿ- ಹೋಗಿರು ವಂಥದು; ಅಂಥ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಂಬಿ, ಅದರ ಸುತ್ತೂ ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥೆಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೧೩]

ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿವೆ. ಶಾಬ್ದಿಕಕಲೆಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ - ತ್ರಿಪದಿಯಂಥ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಕಾರವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ - ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಗ್ರಿಮ್‌ಸೋದರರ ಪುರಾಣಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಟೇಯಲರ್ ಹೇಳುವ 'ನಿಸರ್ಗ ಪುರಾಣ' ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗುಂಪುಗಳ ಆದಿಮಚೇತನದ ಅದ್ಭುತರಮ್ಯಕಲ್ಪನಾ ವಿಲಾಸ, ನಂಬುಗೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿವರ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾನವ ಸಮುದಾಯ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ನೀತಿಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರುವ ಅನೇಕ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಗಳ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು ಮಾನವಜೀವನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ನಡೆಸುವ ಹಾವಳಿ ದೊಡ್ಡದೇ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ವಿಶೇಷ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದವರೆನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಈ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು ಯಾವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ, ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ 'ದಿಡೀರ್' ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಇಂಥ ನಡವಳಿಕೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಆಂದ್ರೂಲಾಂಗ್‌ನನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರವರ್ತನ ಮಾದರಿ ಆದಿಮಾನವ ಕಾಲದಿಂದಲೇ, ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ 'ಹೈಯರಾರ್ಕಿ' ಗುಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ತ್ಸಿಮ್ಷಿಯನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಪುರಾಣ ಐತಿಹ್ಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಬೋಆಸ್ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ.... ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಚಕ್ರ ವಿವರಣೆ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪಂದನೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ[೧೪] ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆರಾಧನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಧರ್ಮ- ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣೀಕರಣಗೊಂಡ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು, ಒಂದು ಕಾಲದ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳೇ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ, ಜನಪದ ವೃಂದವೊಂದರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಾಗಿ, ತನ್ನ ವೃಂದಕ್ಕೆ ಎರಗಿ ಬಂದ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ, ರಕ್ಷಿಸಿದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಮುಖ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ ಪರಮ ಪೂಜ್ಯನೆಂದು ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜನಪದ ವೃಂದಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪುರಾಣೀಕರಣದ ವೈಭವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ, ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಎಷ್ಟು ಜನಪದ ವೃಂದಗಳು ಅಷ್ಟು ದೇವತೆಗಳು!

ಜನಪದ ವೃಂದಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶದ ಕಥೆಗಳ **ಪುರಾಣೀಕರಣ ಗೊಂಡ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ** ಹುದುಗಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುವು? ಇದು ಒಂದು ವಿಷಯದ ಪರಿಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಮಾತು. ಇದು ಆದಿಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಧರ್ಮ, ಸಮಾಜ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಇತ್ಯಾದಿ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ವಿಂಗಡಣೆಯ ನಿಲವಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ.

ಜಾನಪದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಬಹಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ - ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನ- ಗ್ನೆನೋಫೇನ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ಕವಿ ತನ್ನ ಒಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳ ಹೀನ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಆಂಡ್ರ್ಯೂಲಾಂಗ್, **ಗ್ನೆನೋಫೇನ್ಸ್** ತರುವಾಯದ **ಗ್ರೀಕ್ ಕವಿ ಪಿನ್ಡರ್,** ದೇವತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವ ಒಂದು ಕಥಾನಕವನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನಗೊಳಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ.[೧೫] ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೧೬ರ ಸುಮಾರು ಇಯುಥೆಮರಸ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸ 'ಪುರಾಣ'ಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ 'ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳೇ ಮೂಲ; ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ಮರಣಾನಂತರ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಿಜವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇದ್ದದ್ದು ಮಣ್ಣಿನ ಕಾಲು : ದೇವತೆಗಳ ಅಪರಾಧಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಅಪರಾಧಗಳೇ ಆಗಿದ್ದುವು' ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.[೧೬] ಅತ್ಯದ್ಭುತ, ಅತಿಮಾನುಷ, ಪವಾಡಸದೃಷ ಅಂಶಗಳು **ಪುರಾಣೀಕೃತ** ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ವೀರರ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹ, ಸಾಹಸ ಪರಾಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು, ಪ್ರಾದಿಮ ಜನಪದದ ಮನಸ್ಸಿನ ಆರ್ಷೇಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಆಕರವಾಗಿದೆ. ಬಿ. ಮಾಲಿನೋವ್ಸ್ಕಿ ತನ್ನ 'ಮಿಥ್ ಇನ್ ಪ್ರಿಮಿಟಿವ್ ಸೈಕಾಲಜಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ "ಪುರಾಣ, ಮಾನವನಾಗರಿಕತೆಯ ಒಂದು ಸತ್ವಪೂರ್ಣ ತಿರುಳು-ಅಂಶ; ಅದೊಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಅಥವಾ ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿರದೆ, ಆದಿಮ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ವಿವೇಕದ ವಸ್ತುತಃ ಸಂಭವನೀಯ ವಿಶ್ವಾಸ ಪತ್ರ (ಚಾರ್ಟರ್ ಆಫ್ ಬಿಲೀಫ್) ಆಗಿದೆ." ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ; ಈ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯ.

ಭಾರತೀಯ-ವಿಶೇಷತಃ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಈಗೀಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅನ್ಯದೇಶದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ರೂಪಿಸಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ತನ್ನದೇ ಆದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕರಪಾಲಮೇಳ, ದೇವರಗುಡ್ಡರು, ನೀಲಗಾರರು, ಜುಂಜಪ್ಪನವರು, ಮಂಟೇದವರು, ತೆಲುಗು ಜಂಗಮರು, ಕಾಡು ಗೊಲ್ಲರು, ಗಣೇದವರು, ದೊಂಬಿದಾಸರು, ದಾಸರು, ವೇಷಗಾರರು, ಗೊಂದಲಿಗರು ಇತ್ಯಾದಿ ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಮೇಳಗಳು ಹಾಡುವ ಕಥನಕಾವ್ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಡಾ. ಜೀ. ಶಂ. ಪ. 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥೆ, ಲೌಕಿಕಥೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ, ಅಮಾನುಷ .... ಈ ವರ್ಗಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಳವಡುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದೃಷ್ಟಿಯೊಂದರಿಂದಲೇ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ, ಆಸ್ವಾದಿಸಿದರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ[೧೭] ಭಂಡಾರದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಿವೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದ ಒಂದು ಮುಖ. ಹರದೇಶಿ- ನಾಗೇಶಿ, ಕಲ್ಗಿ ತುರಾ ಬಯಲು, ಮೇಳ, ಚುಟುಕು ಲಾವಣಿಗಳದೇ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾಗವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರ. ಜನಪದ ಕಥನಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದ ಕಥನಕಾವ್ಯ

- **ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆ**
- **ಜನಪದ ಕಥನ ಲಾವಣಿ**
- **ಜನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯ**
- **ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ**

ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ವಿಪುಲ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿರುವ

ಸಾಮಾಜಿಕ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಕೇವಲ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳೇ ನೂರಐವತ್ತಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿವೆ.

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ', 'ಉತ್ತರಿಹಾಡು', 'ಈರೋಬಿ', 'ನಿನ ಮಕವ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳು. 'ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರು' ಇತ್ಯಾದಿ ಕಥನ ಲಾವಣಿಗಳು; ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದುರಂತ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಕೇವಲ ವೈಭವೀಕೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ತನ್ನ ಗಂಡ ನಾಳೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ; ಆಗ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಂದ ನೇರ ವೀರಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ದೇವಾಂಗನೆಯರಿಗೆ ವಶನಾಗುತ್ತಾನೆ.ಅಂಥ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲೇ ಕೂಡದೆಂದು 'ಮುನ್ನಮೆ ಪೋಗಿ ನಲ್ಲಗೆಲ್ಲಂಗೊಳೆ ದೇವಲೋಕದೊಳಧೀಶನನಾನಿದಿರ್ಗೊಳ್ವೆನೋಪೋ', ಎಂದು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಹಾರಲು ಸಿದ್ಧರಾಗುವ ಸತಿಯರು (ಪಂಪ : ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ) ಈ ಪದ್ಧತಿ ರನ್ನನಿಗೆ 'ಶುಚಚರಿತೆ' ದ ಮರಣ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನಂತಹವರು ಇಂಥ ಪದ್ಧತಿಯ ಖಂಡನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ತೃಪ್ತಿ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು, ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿಗಳು ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ರಚಿಸದಿದ್ದುದು, ಅವರು ಜನಪದ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ ಎಷ್ಟು ದೂರವಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಚಿತೆಯೇರಲು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸಿಂಗಾರಗೊಂಡು ಹೊರಟು, ವಾದ್ಯಗಳು ಮೊಳಗುವಾಗ, ಅವಳು ದರುವುದುಂಬಿ ಕುಣಿಯುವಾಗ ಅವಳ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನ ಕಿಚ್ಚು ಬೀದಿಯ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಸುರಿಯುವಾಗ, ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ಜನ ತಂಡೋಪತಂಡವಾಗಿ ಹೋಗುವಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಂಡಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿಗಳು ಏನು ಮಾಡಿದರು? ಒಬ್ಬ ತಾಯಿ, ಒಬ್ಬ ತಂಗಿ, ಯಾರ ನಿಟ್ಟುಸಿರೂ ಇವರನ್ನು ತಟ್ಟಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಯಾರಯಾತನೆಯೂ ಇವರ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೆ, ಸೃಜನಶಕ್ತಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಇಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯಿರುವುದು.

ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವುದರಿಂದ ವಂಚಿತವಾಯಿತೋ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅದರಿಂದ ಸಿಂಚಿತವಾಯಿತು. ಜನಜೀವನದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ಪಂದನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಹೃದಯವನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟು ಜನಪದರು, ಜೀವಹಿಂಡುವ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಮಿಡಿದರು, ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಪಾಲುಗಾರರಾದರು. ಕತ್ತರಿಯಾಡಿದ ಬಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಹೂವಿಗಿಂತ ಮಣ್ಣಿನ ಹಸಿಹಸಿ ವಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡವರು. ಶಿಷ್ಟಪದ ಕವಿಗಳ ಅರಸನ ಆಸ್ಥಾನ, ವಜ್ರವೈಢೂರ್ಯಗಳ ಕಾಣಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಥಳಕಿಗೆ ಸಿಲುಕದೆ ನೇರವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಅಂಗಳವನ್ನೇ ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವರು; ಉಸಿರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡವರು. ದಂತ ಗೋಪುರದ ಕರ್ಪೂರದ ತಿಳಿಗಿಂತ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಉರಿ ಅವರ ಕರಳುನ್ನು ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ; ಕೊರಳನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿದೆ.

ಇಂಥ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸವಾಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಸಂಗ್ರಹ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕಥಾನಕದ ವಸ್ತು, ರೂಪ, ಸಂದರ್ಭವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಅಗಣಿತ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬುಗೆಗಳು, ರೂಢಿ, ವಿಧಿಗಳ ಒತ್ತಡಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು.[೧೮]

ಅ) ಅದು ಪರಿಸರ ಸಂಬಂಧಿ, ಏಕಕರ್ತೃತ್ವ ಅದಕ್ಕಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಾಮೂಹಕ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ.

ಆ) ಹಾಡಿನ ಮೈ, ವಾಸ್ತವದ ಉಸಿರು

ಇ) ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ.

ಈ) ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ಪಂದನೆಗೆ ಮೈತೆರೆದದ್ದು.

ಉ) ಪ್ರಾದಿಮ ಮಾನವನ ಆರ್ಷೇಯ ಅದ್ಭುತ ವಿಸ್ಮಯಗಳ ಪ್ರತೀಕ

ಊ) ಆದಿಮಾನವ ಚೈತನ್ಯದ, ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪಾನಾನುಭವಗಳ ವ್ಯಕ್ತರೂಪ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. '.....whether language had its origin in primitive natural cries....' F.M. Berezin : Lectures on Linguistics, p. 15

೨. Ibid

೩. German Linguist Ludwing Noire (1829-1889)

೪. "He saw the origin of language in the rythmical cries or sounds made by a body of men in the course of common work - such sounds as we hear from sailors drawing a boat or pulling at an oar". F.M. Berezin : Lectures on Linguistics, p. 17

೫. ಬಿ.ಎಸ. ಶ್ರೀ ಅವರ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೇಳಿಕೆ

೬. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ವ್ಯಷ್ಟಿಕವಿ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಹೆಸರಿನ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯಾದರೂ ಬೆಳೆಸುವವರು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಉ.ಕ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪು. ೪. ೧೯೭೮

೭. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ : ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೮

೮. ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಂದ - ನನ್ನ ತಾಯಿ ದಿ. ಮಲ್ಲವ್ವ ಹಕಾರಿ ಹೇಳಿದ್ದು.

೯. 'Verbal art differs from normal speech in the same way that music differs from noise, that dancing differs from walking....', William Bascom : Contributions to Folkloristics, p. 67-68.

೧೦. ಸುಳ್ಳದ ನಿಂಗನಗೌಡರ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ

೧೧. ಈ ನಾಲ್ಕು ಜನಪದ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಸ್ತು ರಚನಾಸ್ವರೂಪದ ವಿಸ್ತ್ರತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನನ್ನ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ 'ಜಾನಪದ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳು. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ದಲ್ಲಿ ಕೈಕೊಂಡು, ನಿದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೆ 'ಕ್ರಿಯಾವೃತ್ತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅದು ಅಚ್ಚಾದಾಗ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಮರ್ಥನೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಗಮನಿಸಬಹುದು..

೧೨. ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಪು. ೧೧-೧೨.

೧೪. M.J. Herskovits : Cultural Anthropology,p. 269

೧೫. Andrew Long : Myth, ritual and religion (London 1887) p. 3

೧೬. William Boscom : 'contributions to Folkloristics' p. 49. 1951

೧೮. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಾದೆ ಒಗಟು ಒಡಗತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ : ಆಪತ್ಕಾಲದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ

ಡಾ. ಸ.ಚಿ. ರಮೇಶ್

ಜಾನಪದವು ತಾಯಿಯ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಜೀವ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಮುಖಗಳ ಏಕ ಮಾತ್ರ ಗುರಿ ಮಾನವನ ಕ್ಷೇಮ ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವ ರಕ್ಷಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚೌತಿ ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಲೇ ಬಾರದು. ಯುಗಾದಿ ಚಂದ್ರದರ್ಶನ ಶುಭವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ, ಆಯಸ್ಸು, ಆರೋಗ್ಯ, ಐಶ್ವರ್ಯ ಗಳನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ರೀತಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರಿ ಗುಣವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೆಳಗಿನ ಸೂರ್ಯದರ್ಶನ ಒಳ್ಳೆಯದಾದರೆ, ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಬಿಸಿಲಿನ ತಿರುಗಾಟ ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲ. ಬಲ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಏಳುವುದು, ಕೈಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂಥ ಹತ್ತು ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷೇಧಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಇವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಉಪಗ್ರಹ ಉಡಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಯೇ ಉಡಾಯಿಸಿದ ವಿಚಾರ ನಮಗೆ ಹಳೆಯದು.

ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷೇಧಗಳು ಜೀವಪೋಷಣೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿವೆ. ಯಾವುದು ಉಪಯುಕ್ತವೋ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದು, ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದು, ಅಳಿದು ಹೋಗುವುದು ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನಗೆ ತಾನೇ ತನ್ನ ದೃಢತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗ ಚೌತಿಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದರೆ, ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ಯುಗಾದಿ ಚಂದ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವೇದಿಕೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಬ್ಬವೇ ಆ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಚಾರವಾದರೆ, ಆಳದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಹುದುಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರೆಯ ಔಷಧಿ ಗುಣದ ಜೊತೆಗೆ ಸಿಹಿ ಬೆರೆತಿರುವ ಹಾಗೆ. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ, ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣ ಮತ್ತು ಉಲ್ಕಾಪಾತವನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆಂದು ಜಾನಪದ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ತಕ್ಷಣದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉಲ್ಕಾಪಾತವನ್ನು ನೋಡಿದ ಪರಿಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಹಾಲು ಬರುವ ಮರಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಉಲ್ಕಾಪಾತದ ಪ್ರಖರ ಜ್ವಾಲೆಯಿಂದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ

ಹರಿಸಲು ಮಾಡಿದ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಗ್ರಹಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವೇ ಹೊರತು ವಿರೋಧಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾ, ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದೇ ದಿಕ್ಕಿನ ಕಡೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಎರಡರ ಸಂಗಮವು ವಿನೂತನವಾದುದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸರಳ ಹಾಗೂ ಆರೋಗ್ಯವಾದ ಬದುಕಿಗೆ ಆಹಾರ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು, ಅನುಭವ, ಆಲೋಚನೆಗಳು, ವ್ಯವಹಾರಗಳು, ಆಶಾಭಾವನೆ, ಕನಸುಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಮಾನವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಎಲ್ಲಾ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಗಳಿಗೂ ಜಾನಪದವೇ ಮೂಲ. ಜಾನಪದ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿ ಅಮರತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಹಜ ಹಾಗೂ ಸಾಂಘಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಜಾನಪದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕಾನುಭವದ ಆಸ್ಫೋಟವೂ ಹೌದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗಟ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಜೀವ ಪೋಷಕ.

ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಜಾಣರಾಗ ಬೇಕು. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಬೇಗ ಪಡೆಯಲು ಸಹಕಾರಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಸಕಲ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ತಲಕಾವೇರಿ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವೇ ಸರಿ. ಈ ಮಹಾವೃಕ್ಷದ ಒಂದೊಂದು ಹೂ, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಎಂದು ಕರೆದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಬೇರು, ಆಧಾರ ಜಾನಪದವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವು ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದುಡಿಮೆಯ ಭದ್ರ ಕವಚಗಳಲ್ಲಿ ಆಸರೆ ಪಡೆದಂತವು.ಅಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು, ವಂಚನೆ, ಮೋಸಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಸಹಜ ಹಾಗೂ ಗಟ್ಟಿ ಎಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿದೆ. ಜಾನಪದ ಕಲ್ಪನಾತೀತವಾದದ್ದೂ, ಬಹು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಅದು ಬಹುರೂಪಿ, ಬಹುಮುಖಿ, ನಿರ್ದಿಗಂತವೂ ಆದ ಅದು ಆಳವಾದ ತಳವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತ್ಸರ್ಯ, ದೌರ್ಜನ್ಯ, ದ್ವೇಷ ಹಾಗೂ ವಿಲಾಸಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗದು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಈಗ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮದನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸದೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅತಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆ ಉದಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾಳ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಜಾಣತನದಿಂದ ನೆಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾನಿ, ಶ್ರಮದ ಹಾನಿ ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು.

ರಾಧಾ ವಿನೋದ ಪಾಲ್ ಎಂಬ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾರತೀಯ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಾನೂನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ರಾಧಾ ವಿನೋದ ಪಾಲ್ ಅವರ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಪ್ರೊ. ರಿಚರ್ಡ್ ಮಿನಿಯರ್‌ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಭಾಗ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ರಿಚರ್ಡ್ ಮಿನಿಯರ್ ಪ್ರಿನ್ಸ್‌ಟನ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಪ್ರೊಫೆಸರ್. ಆತ ಬರೆದ 'ವಿಕ್ಟರ್ಸ್ ಜಸ್ಟಿಸ್' ರಾಧ ವಿನೋಧ ಪಾಲ್‌ರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಟೋಕಿಯೋ ಟ್ರಿಬ್ಯೂನಲ್‌ನ ಹನ್ನೊಂದು ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಧಾ ವಿನೋದ ಪಾಲ್‌ರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನಿನ ನಿಜವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಜಸ್ಟಿಸ್ ರಾಧಾ ವಿನೋದ ಪಾಲ್ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರಬೇತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಲ್‌ರ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕಾನೂನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿತ್ತು. ವಿಶ್ವದ ಗಣ್ಯ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರ ತೀರ್ಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದ ಪಾಲ್ ತನ್ನ ನೆಲದ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆ, ತಮಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಗ್ರೀಕ್ ಹಾಗೂ ರೋಮನ್ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಕೀಳರಿಮೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಾಲ್‌ರಿಗೆ ತನ್ನ ನೆಲದ ಪರಂಪರೆಯ ಪದ್ಧತಿ-ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಅವರು ಅಳುಕಿನಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಪಾಲ್ ಮಾಡಿದನ್ನೇ ಈಗಲೂ ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಹೀಗೆ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲ ರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಎದುರಿಸಲಾರದಂತಹ

ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹಬ್ಬ, ಜಾತ್ರೆ-ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷೇಧ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡವರು ಮಾತ್ರ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ, ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲರು. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವೈದ್ಯ ಬಹಳಷ್ಟು ರೋಗಗಳನ್ನು ಔಷಧಿ, ಚುಚ್ಚುಮದ್ದು ಹಾಗೂ ಶಸ್ತ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಲ್ಲದೇ ಗುಣಪಡಿಸಲು ಶಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ನಮ್ಮವರು ''ಕೈಗುಣ'' ಎಂದು ಕರೆದರು. ವೈದ್ಯ ರೊಬ್ಬರು ದೂರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದು ಹೀಗೆ : ರೋಗಿಯೊಬ್ಬಳು ತಲೆನೋವಿನಿಂದ ನರಳಿ ನೂರಾರು ವೈದ್ಯರಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಔಷಧಿ ಮಾತ್ರೆ ತಿಂದರೂ ತಲೆ ನೋವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲಿಲ್ಲ. ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ವೈದ್ಯರೊಬ್ಬರು ಅವರಿಗೆ ಔಷಧಿ ನೀಡದೆ, ಅವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದು ತಲೆನೋವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದ ಬಾಹ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದರು. ಅದು ಹೀಗೆ : ನಗರ ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸೊಸೆ ಮಗನ ಮನೆಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಅತ್ತೆ, ಮಾವ ಬಂದಾಗ ಸೊಸೆಯ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಅತ್ತೆ ಮಾವ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ತಲೆನೋವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಜಾಣ ವೈದ್ಯರು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ. ಅವರ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದರು. ಈ ಹಿಂದೆ ಆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ ಯಾರು ಕೂಡ ಅವಳ ಮಾನಸಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳದೆ ಔಷಧಿ ನೀಡಿದ್ದು, ಆ ವೈದ್ಯರಿಗಿಲ್ಲದ ಪಾರಂಪರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಬೆರಳು ಮಾಡಿದೆ. ಜನರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ ಬಲ್ಲ ವೈದ್ಯ ಅವಳ ರೋಗದ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ಶಕ್ತನಾದ. ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡುಕಬೇಕೇ ವಿನಾ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಲ್ಲ.

ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಡು, ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಕಡಿದು, ನದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೂಲಪಾತ್ರದಿಂದ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಸಿ, ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಅಪಾರ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಪತ್ತು ಹಾಗೂ ಜನಸಮೂಹಗಳ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಮುಳುಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹಣಗಳಿಕೆಗಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಸರ್ಗಚಕ್ರದ ಒಂದೊಂದೇ ಪುಟಗಳನ್ನು ಭಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ಉಳಿದಿರುವುದು ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬರುವ ಮುನ್ನವೇ ನಾವು ಎಚ್ಚತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮರಗಿಡಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡದಿರಲೆಂದು ಜನಪದರು ದೇವರ ವನ ಅಥವಾ ದೇವರ ಕಾಡುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ದೇವರ ವಾಸಸ್ಥಳವೆಂದು ರಕ್ಷಿಸಿದರು. ಆಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಭೂಮಿ ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆದು ಪೂಜಿಸಲಾಯಿತು. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಹಬ್ಬವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನೀರನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೆಲ, ಜಲ, ಗಾಳಿ, ಅಗ್ನಿ, ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಂಚಭೂತಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪೂಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವನದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಈ ತರ್ಕದೊಳಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಾವು ಇಂದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಪೊರೆಯೊಂದು ಮುಚ್ಚಿದೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ಪೊರೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಸರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಿಂತ ಹಬ್ಬಾಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕನ್ನು ಜನರಿಗೆ ನೀಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜಾನಪದ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತಿದೆ.

ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ದೇಶೀ ಚಿಂತನೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲು ಬಯಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ (ವೈದ್ಯ, ಇಂಜಿನಿಯರ್, ವಿಜ್ಞಾನಿ, ಲಾಯರ್, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ರಾಜಕಾರಣಿ ಮುಂತಾದವರು) ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉತ್ತಮ ಆಡಳಿತವನ್ನೂ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಗತ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ಹೊರೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

''ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಮರೆವು ಮೃತ್ಯುವಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ''. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವಿಕರ ಅನುಭವಗಳು ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಅವು ಚರಾಚರ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಜಲಚರ ಜೀವಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆ, ಹಬ್ಬ-ಜಾತ್ರೆ ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷೇಧ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಿಖರವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ಆ ಬಗೆಗೆ ಕ್ಷಣಕಾಲ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಮುಂದಾಗುವ ಅವಘಡಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಜನರನ್ನು ಯಾವ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಸುನಾಮಿ ಅಲೆಗಳು ನುಂಗಿ ನೀರು ಕುಡಿದಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

'ಸುನಾಮಿ' ಎಂದರೆ ದೊಡ್ಡಗಾತ್ರದ ಅಲೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಜಪಾನಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೬, ೨೦೦೪ರ ರಾತ್ರಿ ಇಂಡೋನೇಷ್ಯಾದ ಸುಮಾತ್ರ ದ್ವೀಪದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮುದ್ರದಾಳದಲ್ಲಿ ಆದ ಭೂಕಂಪನದಿಂದ ಎದ್ದ ಅಲೆಗಳು ಅಂತರ್‌ಗಾಮಿಯಾಗಿ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಗಂಟೆಗಳವರೆಗೆ ಚಲಿಸಿ, ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ದುರಂತ ಮೈ ನಡುಗಿಸುವಂಥದ್ದು. ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ತೆರೆಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ತೀರದಲ್ಲಿ ೧೫ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. 'ಸುನಾಮಿ' ಅಲೆಗಳ ಪರಂಪರೆ. ಒಂದರ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಲೆಗಳು ಭುಗಿಲೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಭೂಕಂಪನ, ಜ್ವಾಲಾ ಮುಖಿ, ಭೂಕುಸಿತ, ಭಾರಿ ಸ್ಫೋಟಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಅನಾಮಿಕ ಕಾಯಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದೈತ್ಯ ಅಲೆಗಳ ಉದ್ದ ಸುಮಾರು ನೂರು ಕಿ.ಮಿ. ಇದ್ದು, ಅವುಗಳ ಅವಧಿ ಒಂದು ಗಂಟೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಡಲಾಳದಲ್ಲಿ ಏನೇ ಆದರೂ, ಸಾಗರದ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗರದ ನೀರು ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣ ಬಲದ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮತೋಲನ ಉಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಈ ದೈತ್ಯ ಅಲೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅಲೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಮೂಲವೂ, ತಕ್ಷಣ ಅಲೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರವು. ಮಿಂಚು ಬಂದ ನಂತರ ಗುಡುಗು ಬರುತ್ತದಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಘಟನೆ ಘಟಿಸಿದ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಗಂಟೆಗಳ ನಂತರ ದಡಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಗಳಿಂದಲೂ 'ಸುನಾಮಿ' ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಸ್ರೋ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಜಿ. ಮಾಧವನ್ ನಾಯರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ''ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಸುನಾಮಿ ಬಗ್ಗೆ ಮುನ್ಸೂಚಕ ಪರಿವೀಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ದುರಂತ ಮುನ್ಸೂಚಕಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಿವೆ.

ನಿಸರ್ಗ ನಿಗೂಢವಾದದ್ದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಎಷ್ಟೇ ಬೆಳೆದರೂ, ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದು, ಗೆಲ್ಲಲಾರದು. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಅಭೇದ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾಗ ಯಜ್ಞ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ, ಧರ್ಮ, ಧರ್ಮ-ಮಾನವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಾಮಗಳಿ ಗನುಸಾರ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಕ್ರಿಯೆ ಕೋಟ್ಯಂತರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಲ್ಪಾಂಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿ ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ನಿಸರ್ಗವನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ನಿಗ್ರಹಿಸ ಬಹುದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಸುನಾಮಿ ರೂಪದ ಸವಾಲೆಸೆದು, ಭ್ರಮೆ ಬಿಡಿಸಿ, ಅಹಂಕಾರ ಅಡಗಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ನಿಗ್ರಹಿಸಲಾಗದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕು.

ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಗಳನ್ನು, ಆಸ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಮುದ್ರದಾಳದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿಕೋಪಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಸರಿ. ಇದು ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ನಂಬುವ, ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ನೋಡುವ ಕಾಲವಾದುದರಿಂದ ಜನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಒತ್ತೆ ಇಡಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಮುನ್ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಜನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚ ಬದುಕುಳಿಯಿತು.

ಭೂಕಂಪದ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೇ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾವು ಮತ್ತು ಇತರ ಜಂತುಗಳು ಬಿಲ ಬಿಟ್ಟು ಓಡುವುದು, ಹಗಲಿನಲ್ಲಿಯು ಬಾವಲಿಗಳು ಹಾರಾಡುವುದು. ಹಸುಗಳು ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಓಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು, ನಾಯಿಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕೂಗುವುದು, ಸಮುದ್ರದ ನೀರು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನೂರಿನ್ನೂರು ಮೀಟರ್ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದು, ಸೂರ್ಯನ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಗುವುದು-ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮುನ್ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಈ ಮುನ್ಸೂಚಕಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಸರಿಯಾಗಿವೆ. ಇದು ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸುನಾಮಿ' ಬರಲಿದೆ ಎಂಬ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಒಂದರ್ಧ ಗಂಟೆ ಮೊದಲೇ ಟಿ.ವಿ.ಯಲ್ಲಿ ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಸಾವು, ನೋವು, ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ಜಲಚರಗಳಿಗೆ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಘಟನೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ನವೆಂಬರ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾದಲ್ಲಿ ೩೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ತಿಮಿಂಗಿಲಗಳು ದಡಕ್ಕೆ ಬಂದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಇದೇ

ಭೂಕಂಪಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸುದ್ದಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು.

ಸುನಾಮಿಯ ಅಲೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಸತ್ತವರ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೂ ಬಾರದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಸತ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು ಸಹ ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯ ನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಸುನಾಮಿಯ ಅಲೆಗಳ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎತ್ತರದ ಪ್ರದೇಶಗಳತ್ತ ಓಡಿ ಪ್ರಾಣ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಾಯಿಗಳು ಸುನಾಮಿ ಅಲೆಗಳು ದಡ ಅಪ್ಪಳಿಸುವ ಒಂದೂವರೆ ಗಂಟೆ ಮೊದಲು ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೊಗಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ್ದವು. ಪಾಂಡಿಚೇರಿಯಿಂದ ೧೫ ಕಿ. ಮೀಟರ್ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಕೀಜ್ ಪ್ರಧುಪಟ್ಟುದ ಪಾದ್ರಿ ಫಾದರ್ ಪಿ.ಎ. ಸಂಪತ್ ಕುಮಾರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಹೀಗೆ "ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೬ರಂದು ಬೆಳಗಿನ ೭ ಗಂಟೆ ಸುಮಾರಿಗೆ ನನ್ನ ಮೂರು ನಾಯಿಗಳು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಬೊಗಳತೊಡಗಿದವು. ನಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಆದರೂ ಅವು ಬೊಗಳುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಿಲ್ಲ, ಜೊತೆಗೆ ಅಸ್ವಸ್ಥಗೊಂಡವು" ಅವರ ನಾಯಿಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದ್ದು, ಬೆಳಗಿನ ೭ ಗಂಟೆಗೆ ಸುನಾಮಿ ಅಲೆಗಳು ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ್ದು, ೮.೩೦ಕ್ಕೆ. ನಾಯಿಗಳ ಹಾಗೆ ಕುರಿ, ದನ, ಕರು, ಬೆಕ್ಕು, ಕೋಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಸುನಾಮಿ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಸಾಯಲಿಲ್ಲ.

ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರವಿರುವ, ಆಧುನಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸದೇ ಇರುವ ಅನೇಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬದುಕುಳಿದಿರುವುದು ಸೋಜಿಗದ ವಿಷಯ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಾಗರದ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಆ ಅಲೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಾಗರವೇ ಮುನ್ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದೆ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡ ಸಾಗರವು ತಕ್ಷಣ ನೂರಾರು ಮೀಟರ್‌ಗಳ ದೂರ ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಗರ ನೀಡಿದ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ನೋಡಿ ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಮೌಖಿಕ ಅರ್ಥಕೋಶ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಾಪಾಯದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾಷೆ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಒಡನಾಟವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಡಮಾನ್ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹತ್ತಿರ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕೋಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ನಡುವೆಯೇ ಇರುವ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ , ದಾಖಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸವಾದರೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಿನ ಬಗೆಗೆ, ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಆಕಾಶ ಕಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಗಾಳಿಯ ಬಗೆಗೆ, ಸಾಗರದ ಹಾಗೂ ಸಾಗರ ಜೀವಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವಾರು ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿದು, ದಾಖಲಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲಿನದರ ದಾಖಲೀಕರಣ ದಷ್ಟು ಎರಡನೇ ದಾಖಲೀಕರಣ ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದವರು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಭಯ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಸುನಾಮಿ ದುರಂತ ಈಗ ಎಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸಿರಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಗೆ ಯೋಜನೆಯೊಂದನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ಕೇಂದ್ರ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಇಲಾಖೆಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾಚ್ಯವಸ್ತು ಇಲಾಖೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕ ವಿ.ಆರ್.ರಾವ್ ತಿಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಶಿಲಾಯುಗದಷ್ಟೇ ಹಳೆಯದಾದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕೊನೆಯ ಕೊಂಡಿ ಎನಿಸಿರುವ ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹತ್ತಿರ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ವಿಧಾನಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಸದಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲೇ ಇರುವ ಅವರು ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ವರ್ತನೆ ಹವಾಮಾನದ ಏರಿಳಿತಗಳಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳು ಬೀರುವ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು ಎಂಬುದನ್ನು ತಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾರನ್ನು ಅನಾಗರಿಕರು, ಅಸಂಸ್ಕೃತರು ಎಂದು ಜರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಟ್ಟುಗಳ ತಿಜೋರಿಯ ಕೀಲಿ ಕೈ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಡವಾಗಿಯಾದರೂ ನಾಗರಿಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನೇ ಮನಸಾರೆ ದ್ವೇಷಿಸುವ ಅವರಿಂದ ಆ ಗುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ. 'ಹರಕು ಮರದಲ್ಲೇ ಜೇನು ಕಟ್ಟುವುದು' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಂತೆ ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಮಕ್ಕಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಜೇನಿನಷ್ಟೇ ಪವಿತ್ರ ಹಾಗೂ ಜೀವ ಪೋಷಕವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸುನಾಮಿಯಿಂದ

ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾರವ, ಶೊಂಪನ್, ಸೆಂತಿನೆಲ ಮತ್ತು ಓಂಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಲಾಭದ ಆಸೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ತವಕವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೂರ್ಖರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಬೇಡಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವಸ್ತುವಿನ ನಾಶದಿಂದ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನವರ ಜೀವಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗ ವ್ಯಾಪಾರಿ ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಗಿಡ ಮರಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ನಷ್ಟದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವ್ಯಾರು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅರಣ್ಯ ನಾಶದಿಂದ ಮಳೆ ಇಲ್ಲದಾಗಿ ಅಂತರ್‌ಜಲ ಕುಸಿದಿದೆ. ಓಜೋನ್ ಪದರ ಹರಿದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾನವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿಧದ ಹೊಸ ರೋಗಗಳು ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.

ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬದುಕುತ್ತ ಬಂದ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತ ಬಂದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು, ಅವರ ಜೀವನಾದರ್ಶಗಳನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಿ, ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದ ಜನ ದುರಂತಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆ ತಿಳಿದ ಜನಸಮುದಾಯ ಅದರ ಸದುಪಯೋಗ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವಜ್ಞೆಗೆ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದ ದೇಸಿಯ ಜೀವನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ-ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪುನರ್ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಂತಸದ ಸಂಗತಿ. ಸುನಾಮಿಯ ಅಲೆಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಸಾಗರ ತೀರದ ದಟ್ಟ ಅರಣ್ಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಿಚಾವರಮ್ ಹಾಗೂ ಹತ್ತಿರದ ಐದು ಗ್ರಾಮಗಳ ಸುತ್ತ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮ್ಯಾಂಗ್ರೋಗ್ ಕಾಡು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರನ್ನು ಸುನಾಮಿಯ ಅಲೆಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡಿದ್ದು, ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೋಪವನ್ನು ಕಾಡು ತಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕಾಡನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ನಮಗೆ ಇದು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಗಂಟೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರಿಸರವನ್ನು ಮಾಲಿನ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕು. ಈಗ ನೀರು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮುಂದೆ ಉಸಿರಾಡುವ ಗಾಳಿಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗ ಬಹುದು. ಪರಿಸರದ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಿಶುವಿಹಾರದಿಂದಲೇ ಆರಂಭಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಪರಿಸರ ಪ್ರೇಮ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹೀ.ಚಿ., ೨೦೦೫, ನಮ್ಮೊಳಗೊಂದು ಪುಟ್ಟ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ.(ಸಂ) ೨೦೦೩, ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

೩. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ.(ಸಂ) ೨೦೦೪, ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

೪. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ.(ಸಂ) ೨೦೦೫, ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

೫. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ. ೨೦೦೫, ನೀರು ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕ.ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ.

೬. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ, ದಿನಾಂಕ ೩೦-೧೨-೨೦೦೪.

ಬಲಿಪುರಾಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು
ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರ : ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಗಡಿಪಾರಿನವರೆಗೆ

ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ

ಪ್ರಸ್ತುತಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಪೂಜಾಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಬಲಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಪೌರಾಣಿಕ ಲೋಕದ ಪ್ರಭಾವ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಇಂದು ದುಃಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವು ವ್ಯಕ್ತಪಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಬಲಿಯ ಪೂಜಾಚರಣೆಯ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಪೂಜಾಚರಣೆ ನಡೆಯುವುದೇ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವು ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಹಬ್ಬವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಚಾಂಗದ ಮೂಲಕವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಈ ಹಬ್ಬದ ವಿಧಿಗಳಾದ ಗೋಪೂಜೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಮುಹೂರ್ತವನ್ನು ಕೂಡ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಈ ಹಬ್ಬವು 'ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬ' ಎಂತಲೇ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ವಿನಾ ದೀಪಾವಳಿ ಎಂತಲ್ಲ, ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿ' ಇಲ್ಲಿ 'ಬೂರೆ ಹಬ್ಬ' ವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯ 'ದೀಪದಾನ' ಎಂಬ ವಿಧಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಬಿಂಗಿ'ಎಂಬ, ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುವ ವಿಧಿ ತೀರ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ.

ಪೂಜೆಯಿಂದ ಬಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ನಾವು ಮೂರು ತರದ ಬಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

೧. ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬದ ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಈ ದೇವತೆಯನ್ನು ಆ ಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಷ್ಟೇ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು

ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಲಿಪೂಜೆಯ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಾಹ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ದಾಖಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಂತರಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ.

೨. ಬಲಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಮಾನದ ದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜಾನಪದವೂ ಇದೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಬರುವ ಬಲಿಯ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಋತುಮಾನದ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ.

೩. ಬಲಿಯ ಗಡೀಪಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ವೈಷ್ಣವ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಇವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ 'ಖಳನಾಯಕ'ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಶೂದ್ರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಅದರ ಮೂಲ ಆಶಯವನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ 'ಗಡಿಪಾರಿ'ನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವೇಂದ್ರ/ವಿಷ್ಣು ಇವರೇ ಖಳನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಸಹಿತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಲಿ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತನಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಟ್ಟೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಆತನು 'ಬಾಹ್ಯ'ನಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತಿದೆ. ಆತ 'ಅರಸು' ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಬರುವುದು ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆತನಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ವೈದಿಕ ಇಂದ್ರನಿಗೂ ಸದಾ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದ ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣಗಳು ಈ 'ಅಸುರ'ನಿಗೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಚಿಸಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆತನು ಭವಿಷ್ಯದ ಇಂದ್ರನಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕಲ್ಲ. ಆತನು ಇಂದ್ರನೆನ್ನುವ ವರ್ತಮಾನ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕರಾವಳಿಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು 'ಬಲೀಂದ್ರ' ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೂ ಆತ ಕೇವಲ 'ಬಲಿ'ಯಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರ' ಬಲಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಇಂದ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಅರ್ಧಭಾಗವಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತ ನಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸುರ–ಅಸುರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದಲು ಬದಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಲಿಪೂಜಕರಿಗೆ ಅವನು ಇಂದ್ರ ಬಲಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಇಂದ್ರ ಅಥವಾ ದೇವೇಂದ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆತ ಖಳನಾಯಕನಾಗೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಇಂದ್ರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ 'ಬಾಹ್ಯ' ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದುದರ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ರೀತಿ 'ಬಲೀಂದ್ರ' ದೇವತೆಗೆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚಿತ್ರ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ.[೧] ಆತನನ್ನು 'ಬಲ್ಲಾಳ ಬಲೀಂದ್ರ'ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬಲ್ಲಾಳ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಶಃ ಅರ್ಥ 'ಸಮರ್ಥನಾದ ಯೋಧ' ಎಂದಾದರೂ ತುಳುನಾಡು ಹಾಗೂ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಿರುದು 'ರಾಜ'ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾರ್ವಭೌಮ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಿಕ ಪರ್ಯಾಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಬಲೀಂದ್ರರಾಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ರಾಯ' ಎಂಬ ರಾಜವಾಚಕ ಶಬ್ಧ ಸೇರಿದೆ. ಗೊಂಡ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆತ 'ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ' ಎಂಬ ರೂಪ ಪಡೆದು ಗೊಂಡರ ಮೂಲಪುರುಷನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಇಂದ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪದ ಪ್ರಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಈ ಅಂತರಿಕ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯ ಜಾನಪದವು ಬಲೀಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಗಡೀಪಾರಿನ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.[೨] ಆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ, ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳು ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಾಡುಗಳು ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ

ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುತ್ತ ಆ ಹಾಡು ಏನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಕರೆಸುವುದು, ಪೂಜಿಸುವುದು, ಕಳುಹಿಸುವುದು, ಎಂಬ ವಿಧಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಈ ವಿಧಿಗಳ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಹೇಗೆ ತಯಾರಿಸುವುದು, ಯಾವ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು, ಪೂಜಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬಲೀಂದ್ರನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತಾನೆ, ಎಲ್ಲಿಂದ ಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ, ಎಲ್ಲಿ ಕೂಡ್ರುತ್ತಾನೆ, ಯಾವಾಗ-ಹೇಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರು ಆಚರಿಸುವ ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದೇಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯ ಹಾಡುಗಳು ಬಲೀಂದ್ರ ಪೂಜೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಲೆಯಿಂದ ತಲೆಗೆ ದಾಟಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಬಲೀಂದ್ರನ ಪೂಜೆಯಾದ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಘಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಈ ಹಬ್ಬದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಎರಡು ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಬಿಂಗಿ'[೩] ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕೋಲಾಟ. ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹಾಡುಗಳು ಬಲೀಂದ್ರನ ಕುರಿತಾಗಿ ಇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಪದ್ಧತಿಗಳೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಕೃಷಿಕರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಕೋಲಾಟವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ. ಬಿಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಪಂಗಡದವರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.[೪] ಘಟ್ಟದ ಕೆಳಗೆ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪುಗಡಿ ಕುಣಿತದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ಬಲೀಂದ್ರನ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.[೫] ಇವುಗಳಲ್ಲದೇ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕಾಗಿ 'ತುಳುವಾಲ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ'[೬] ಎಂಬ ಪಾಡ್ದನವನ್ನೂ, ಶಿರಾಲಿಯ ಗೊಂಡರ ಮಂಡಲದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಹಾಡನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.[೭]

೧. ಬಲೀಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯ

ಅ. ಭೂಮಿದೇವಿ - ಬಲೀಂದ್ರ

ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ತರುವ ಹಬ್ಬವನ್ನು 'ಬೂರೆ' ಹಬ್ಬ ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಬ್ಬವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ನರಕಚತುರ್ದಶಿಯ ದಿನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನರಕ ಚತುರ್ದಶಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೂರೆ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುವಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದರೂ ನರಕಾಸುರನ ಪುರಾಣ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದು. ಆದರೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ನರಕಾಸುರನು 'ಭೂಮಿಯ ಮಗ' ಎಂಬ ಪುರಾಣ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಹಾಗೂ ಆತನನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ನಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಮನಾವತರಾದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ (ನರಕಕ್ಕೆ) ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನರಕಾಸುರನ ಕಥೆ 'ಬಲಿ' ಪುರಾಣದ ಜೊತೆಗೆ ಏನೋ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೂರೆ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿಲ್ಲ. ಅಂದು ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಆತನ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ 'ಬೂರಜ್ಜಿ' ಎಂಬ ಮಾತೃ ದೇವತೆಯೊಬ್ಬಳು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೂರೆ ಹಬ್ಬದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಬೂರಜ್ಜಿಯನ್ನು ಕೂಡ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೮] ಈ ಬೂರಜ್ಜಿ ಎಂದರೆ ಧಾನ್ಯ ತುಂಬಿದ ಕಲಶವೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ.[೯] ಈ ರೀತಿ ಬಲೀಂದ್ರನಿಗೂ ಮೊದಲು ಬರುವ ಈ ಬೂರಜ್ಜಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಬಲೀಂದ್ರನು ಬರುವ ಹಬ್ಬವನ್ನೂ ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಬೂರಜ್ಜಿ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತೃ ದೇವತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಕೂಡ ಕೆಲ ತಜ್ಞರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು 'ಭೂ ಅಜ್ಜಿ' ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಆಕೆ ಭೂದೇವಿಯಾಗಿಬೇಕು ಎಂಬ ತರ್ಕದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ತುಳುವಾಲ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು 'ಭೂಮಿ ಪುತ್ರ' ಎಂದೇ ಪುನಃ ಪುನಃ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಸರಿನ ಮೂಲ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಬಲೀಂದ್ರ-ಭೂದೇವಿ ಎಂಬ ತಾಯಿ-ಮಗ ದೇವತೆಗಳು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತರ ತಾಯಿ-ಮಗ ದೇವತೆಗಳಾದ ಗೌರಿ-ಗಣೇಶ, ಗೌರಿ-ಜೋಕುಮಾರ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಗ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದು ವಧೆಯಾಗುವ ಅಥವಾ ಮರೆಯಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಬಂದು-ಹೋಗುವವರಾಗಿದ್ದು, ಅವರು ಬರುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾತೃ ದೇವತೆ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ಬಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಚನನೆಂಬ ಸೂರ್ಯನ ಮಗನಾಗಿ ಪಿತೃ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಗುರ್ತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ.

ಆ. ಬಲೀಂದ್ರ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಂದರ್ಭ

ಬಲೀಂದ್ರ ಎಂದು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವ ದೇವತೆ ಕಲಶ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಅಕ್ಕಿ, ಸೌತೆಕಾಯಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೃಷಿ ಫಲಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿ, ಅಡಿಕೆ ಸಿಂಗಾರವನ್ನಿರಿಸಿ, ಬಾವಿಕಟ್ಟೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ತುಳಸಿ ಕಟ್ಟೆಯಿಂದ ತಂದು ಹಸೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.[೧೦] ಆತನನ್ನು ಹೀಗೆ ತಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ವಿಧಿಗೆ ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳೇ ಮಂತ್ರಗಳ ರೀತಿ

ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಧಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧಿ ಕೇವಲ ಹೆಂಗಸರಿಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ, ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಕರೆಸುವ, ಕಳುಹಿಸುವ ವಿಧಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀಯರವೇ. ಬಲೀಂದ್ರ ಪೂಜೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ 'ಬಲಿರಾಜ ಪೂಜಾವಿಧಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಚನಾ ಮಂತ್ರವಿದ್ದರೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಕರೆಸುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಕೃಷಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆತನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬೆಳೆಗಳಾದ ಅಡಿಕೆ ಗೊನೆ, ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ, ಹಾಲು ತುಂಬಿದ ಭತ್ತದ ತೆನೆ, ಕೇವಿ (ಭತ್ತದ ಸಸಿ)ಗಳಿಂದ ಇಳಿದು ಅಥವಾ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನು ಭೂಮಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಏರಿಬರುವ, ಉಕ್ಕಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಣ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳಿಂದ ತೀರ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾದ ಈ ದೇವತೆಗೂ ಕೃಷಿಗೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಂತರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ತ ಎಂಬುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಬಲೀಂದ್ರನು ಇರುವ ರಾಜ್ಯದ ವರ್ಣನೆ ಕೂಡ ಕೃಷಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಗೆ ಹಣ್ಣಿನ, ಸೌತೆ ಹಣ್ಣಿನ, ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯ ತೋರಣಗಳು, ಹಾಲಿನ ಹಳ್ಳ, ಮೊಸರಿನ ಬೆಟ್ಟ, ಕಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಂಗಾರ-ಬೆಳ್ಳಿತುಂಡುಗಳು, ಹವಳ-ಮುತ್ತುಗಳು ಇರುವ ಈ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಡತನ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ರಾಮರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. (ಮಹಾತ್ಮಾ ಫುಲೆಯವರ ಬಲಿರಾಜ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ) ಆತನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟದೇ ಕರೆಯುವುದು, ಬಿತ್ತದೇ ಬೆಳೆಯುವುದು, ಬಲೀಂದ್ರನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಬೆಳೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾಡು ಮರ ಗಿಡಗಳೂ, ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಪತ್ತೂ ಸೇರಿವೆ.

ಬಲೀಂದ್ರನ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆತನ ಜೊತೆಗೆ ಇತರ ದೇವತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆ ದೇವತೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದಂತೂ ಆತನ ಪತ್ನಿ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನ ಪತ್ನಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ಬಲಿಯ ಪತ್ನಿ ವಿಂಧ್ಯಾವಳಿಯ ಜೊತೆ ಕೂಡ ಆಕೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಬಲೀಂದ್ರ' ದೇವತೆ, ಮಾತೃ, ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆ ಪರಿವಾರದೊಂದಿಗೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ತಂದು ಮಾರನೆಯ ದಿನ ದೀಪಾವಳಿ ಅಥವಾ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬವು ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿ ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಚಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ ವಾಗಿದೆ. ಆ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಬಲೀಂದ್ರ ವಾಪಾಸು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನನ್ನು ವಾಪಾಸು ಕಳುಹಿಸುವ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೋಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವರ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನು ಆನೆ ಕುದುರೆಗಳ ಸಾಲಲ್ಲಿ, ದೀವಟಿಗೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಹೋಗುವ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಲೀಂದ್ರನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆಂದು ಬಂದವನಾಗಿದ್ದು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯ ಸುಖವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಂತೋಷಿಸಿ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೋಗುವಾಗ ಹುಲ್ಲು ಬೀಜಗಳನ್ನು ಅಳೆದು, ಬಯಲಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. 'ಮುಂದೆ ಒಂದು ವರುಷಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತೇನೆ. ಬರುವವರೆಗೆ ನಿಮ್ಮ ಮನೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರಲಿ' ಎಂದು ಹರಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಭತ್ತದ ಬಣವೆಯಲ್ಲಿ ಹುಗಿಯುವ (ಆತನ ಮಣ್ಣಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಪೂಜಿಸುವವರು) ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬದ ಸಂಜೆ 'ಹಬ್ಬವನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವುದು' ಎಂಬ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ತೋಟ, ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ದೀವಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಊರುವ ಪರಿಪಾಠ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಬಲೀಂದ್ರನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬದ ತೀರ ಮೂರ್ತವಾದ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಬಲೀಂದ್ರ' ಹಾಗೂ ಆತನ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬವು ಮಳೆಗಾಲ ಮುಗಿದು ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಬೆಳೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಪತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಬ್ಬದ ನಂತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಳೆಗಾಲದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಬೆಳೆ ಮಾಗುವವರೆಗಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮಾರ್ಪಾಟು ಮುಗಿದು ಭೂಮಿ ಮತ್ತೆ ಬರಿದಾಗುವ, ಒಣಗುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃಷಿಕರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಈ ಮಾರ್ಪಾಡು ಒಂದು ಋತುಮಾನದ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಈ ಪೂಜಾ ವಿಧಿಗಳ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇ. ಬಲೀಂದ್ರ ಮತ್ತು ಋತುಮಾನದ ಪ್ರತೀಕಗಳು

ಬಲೀಂದ್ರನ ಬಂದು ಹೋಗುವಿಕೆ ಒಂದು ಋತುಮಾನದ ಆವರ್ತವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಪಡೆಯುವುದು 'ಬಿಂಗಿ' ಮತ್ತು ಕೋಲಾಟದ

ಎರಡು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ. 'ಬಿಂಗಿ'ಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಇರುವ ಹಾಡು ಆತನನ್ನು 'ಬಲ್ಲಾಳ ಬಲಿವಿಂದ್ರ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ.[೧೧] ಬಲೀಂದ್ರನು ಇಂದ್ರಲೋಕದಿಂದ ಬರುವಾಗ ಆಗುವ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು ಮೊದಲು ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ಆತನು ಬರುವಾಗ ಕಲ್ಲು ಮಳೆಗಳು ಸುರಿಯುತ್ತವೆ, ಹುಲ್ಲು ಗಡ್ಡೆಗಳು ಚಿಗುರುತ್ತವೆ. ಬರಡು-ಗೊಡ್ಡು ದನಗಳೆಲ್ಲ ಹೈನಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುವ ಈ ಹಾಡು ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯ ತುಂಬ ದನಗಳನ್ನು ಕರೆಯುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬಲೀಂದ್ರನಿಗೂ ಮಳೆಗಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೇ, ತದನಂತರ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಟು ಹೇಗೆ ಪಶು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. (ಮಹಾಭಾರತದದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಕುರಿತು ಬರುವ ಒಂದು ಸಾಲು 'ಆತನೇ ಯಥಾಕಾಲ ತಪ್ಪದೇ ಮಳೆ ಸುರಿಸುವವನು' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳ ಬಲಿಯ ಸೌರ ಪ್ರತೀಕಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ಕೃಷಿ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವ ವಿವರಗಳೂ ಇಲ್ಲೆಂಬುದು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಾಡು 'ಬಾರೋ ಬಾರೋ ಬಲಿಯಿಂದ್ರ ರಾಯಾ'ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.[೧೨] ಆತನನ್ನು 'ಬಲು ತಗಡುಗಾರ, ಬಲು ಮೋಸಗಾರ'ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪಾಠವೂ ಇದೆ. ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಾಗರ ಪಂಚಮಿ ಹಬ್ಬದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೀಪಾವಳಿಯ ವರೆಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರ ಬರುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹಂತಗಳೆಂತಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಂದ ಬಲೀಂದ್ರನಿಗೆ ಪೂಜೆ ಏನೇನು? 'ಅಡವಿಯ ನೆಲ್ಲಿಕಾಯಿ, ತೋಟದ ಅಡಿಕೆ ಕಾಯಿ ಹಾಗೂ ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂಡ್ಲಚಿ ಕಾಯಿ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಿಂಗಿ ಪದವು ಮಳೆಗಾಲದ ಆರಂಭದಿಂದ ಪಶು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ, ಕೋಲಾಟದ ಪದವು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಆತನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೇಯುತ್ತದೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಹಬ್ಬಗಳು ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹಂತದ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬಲೀಂದ್ರ ಹೇಗೆ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಲೀಂದ್ರನು ಹೀಗೆ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬರುವುದನ್ನು 'ತುಳುವಾಲ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ' ಪಾಡ್ದನವೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನು ಆಷಾಢ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯನ್ನು ಆಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಸಿಂಹ ಸಂಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಹಾಗೂ ತುಲಾ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ (ದೀಪಾವಳಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ)ಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಬರುತ್ತಾನೆ.[೧೩] ಆತನು ಸಮುದ್ರದಾಚೆಯಿಂದ ಬಂದು ಸಮುದ್ರಾಚೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮನ್ಸೂನು ಮಳೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಬಲೀಂದ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಕಾರದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಹಿಡಿದ ನಂತರ ಉಂಟಾಗುವ ತೀರ ನಾಟಕೀಯವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಲಿಯ ಆಗಮನವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕೃಷಿ ಋತುವಿನ ತುಂಬ ಮಾತೃ ದೇವತೆ (ಭೂಮಿ) ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಮಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿನ ಬೆಳೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದು ಕಟಾವಾಗಿ ಹೋಗುವುದು ಮಗನ ಅಥವಾ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಆಗಮನ/ನಿರ್ಗಮನಗಳಾಗಿ ಪ್ರತೀಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಮಗನೇ ಮತ್ತೆ ಬೀಜ ರೂಪದಿಂದ ತಾಯಿಯ ಮಡಿಲನ್ನು ಸೇರಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಗೌರಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಗಂಡ ಹಾಗೂ ಮಗನ ಪಾತ್ರಗಳು ಅದಲು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜೋಕುಮಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅದಲು ಬದಲಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಬಲಿ ಈ ಮಗನ ಕೊನೆಯ ಹಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೊರಟು ಹೋಗುವ ಈ 'ಮಗ' ಮತ್ತೆ ಋತುಮಾನದ ಆವರ್ತದಲ್ಲಿ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಋತುಮಾನಕ್ಕೂ ಈ 'ಮಗ'ನಿಗೂ ಒಂದು ಸಮೀಕರಣ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

೨. ಬಲೀಂದ್ರನ ಗಡೀಪಾಡು

ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಋತುಮಾನದ ಜೊತೆಗೇ ಬಂದು ಹೋಗಲೇ ಬೇಕಾದ ಈ ದೇವತೆಯ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಹಾಗೂ ಆಗಮನ-ನಿರ್ಗಮನ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಯಾಮಕನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣವು ಈ ಅಸುರನ ಏಳು ಬೀಳುಗಳನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಲಿಯದು ಕೇವಲ ನಿರ್ಗಮನವಾಗದೇ ಗಡೀಪಾರಿನ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗೆ ಅಸುರತ್ವದ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಗಡೀಪಾರಿನ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಾಮನ/ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಕಥೆ ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗೆ ಗಡೀಪಾರಿನ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಈ ಪುರಾಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಅ) ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಾಡುಗಳು

ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಕರೆಸುವ-ಕಳುಹಿಸುವ ವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ಹಾಡುಗಳಿಗೂ ಉಳಿದವರ ಹಾಡುಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹವ್ಯಕರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಹಾಡು ಅಥವಾ ಅದರ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳು 'ವಾಮನಾವತಾರ' ಕಥೆಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೀಡದೆ ಪುರಾಣವನ್ನೇ ಪುನರು ತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾಡನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರ ಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಲಿ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಕಾರಣ, ವಿವರಣೆ ಯನ್ನು ನೀಡುವುದನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನ ಸ್ತುತಿ, ಆತನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನರರಿಗೆ ಬಡತನವಿಲ್ಲ ಮುಂತಾದ ಸಾಲುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಒಬ್ಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಪುರಾಣ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕೂಡ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹವ್ಯಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹಾಡು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸ್ತುತಿಯಾಗಿದೆ.[೧೪]

ಆ) ತುಳುವಾಲ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ

ಈ ಮೇಲಿನ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲಾದ ತುಳು ಪಾಡ್ದನವು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಬಲಿಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಓಣಂ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಮಾವೇಲಿ' (ಮಹಾಬಲಿ)ಯ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ನಿರೂಪಣೆ ಈ ಪಾಡ್ದನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

ಪಾಡ್ದನವು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಬಲೀಂದ್ರ ಎಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ? ಎಲ್ಲಿ ಹೋದ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿವರಣೆಗಳು 'ವಾಮನಾವತಾರ' ಪುರಾಣವನ್ನೇ ವಿಷದವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ ಯಾದರೂ ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದ ಕನ್ನಡ ರೂಪವಲ್ಲ. ಪುರಾಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ತನ್ನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದೆ.

'ಬಲಿಯೇಂದ್ರ' ತೆಂಕಣದ ಕಡಲಿನಿಂದ ಬಡಗಣ ಘಟ್ಟದವರೆಗಿನ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಭೂಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ನಾಮಂದ ನದಿ (ನರ್ಮದಾ)ತೀರದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಮೇಧ ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪಾಡ್ದನ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಹಿಮಾಲಯದ ವರೆಗಿನ ಇಡೀ ಭರತಖಂಡ ಆತನ ರಾಜ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆತನು ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಲೀಯೇಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಹೋಮ-ನೇಮಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ಸರ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಬಲಿಯೇಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ 'ಅಳಿಯಂತರ'ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ವೈರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಲಿಯನ್ನು ಕರೆದು ಸತ್ಕರಿಸಿ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿ ಬರುವಂತೆ ಪುಸಲಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಕಲಿ'ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಾಗಿದೆ) ಈ ರೀತಿ ಕಲಿಯು ಬಲಿಯೇಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರಲು ಇದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅವನು ಕಲಿಯನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಸಂಕೋಲೆ ತೊಡಿಸಿ ಅಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಊರದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನು ದೇವತೆಗಳ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ದೇವತೆಗಳು ಹೆದರಿ ಓಡಿ ನಾರಾಯಣನ ಬಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಾರಾಯಣ 'ಬಲಿಯೇಂದ್ರನು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನವನಾಗಿ ರಾಜ್ಯವಾಳು ತ್ತಿರುವಾಗ ಇದೇನು ಅನಿಷ್ಟ? ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ದೇವತೆಗಳು ತಾವು ಮತ್ಸರದಿಂದ ಕಲಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಹಾಗೂ ಬಲಿಯು ಆತನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದ್ದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಲಿ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ನಾರಾಯಣನು ತಾನು ಬಲಿಯನ್ನು ಗಡೀಪಾರು ಮಾಡಿ ದೇವತೆಗಳ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಕೊಡಿಸುವುದಾಗಿ ಮಾತುಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಪಾಡ್ದನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ವಾಮನಾವತಾರ ಹಾಗೂ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಾವತಾರದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ಬಲಿಯೇಂದ್ರನು ತನ್ನ ವಚನಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿದಾಗ ತನ್ನ ಎದೆಯನ್ನೇ ಅಳೆಯಲು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುವು ಆತನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಏಳು ಕಡಲುಗಳಾಚೆಯ ದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಅಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಯು ಅರಗಿನ ತೂತು ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು, ಡೊಂಕು ಜಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಡುಬು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ವ್ಯಥೆ ಪಡುತ್ತಾ ತನ್ನವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಆಗ ನಾರಾಯಣನು ಆತನು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬಂದು, ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜನರ ಬದುಕು, ಭಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹಾಗೂ ಬಲೀಂದ್ರನ ರಾಜ್ಯದ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಬಲೀಂದ್ರ ಬಂದಾಗ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ಸಂಭ್ರಮ ಪಡಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಆಚರಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಬದುಕೆಲ್ಲ ಹಾಳಾಗಲಿ ಎಂದು ನೆಲಮುಟ್ಟಿ ದೊಡ್ಡ ಶಾಪವನ್ನು ನಾರಾಯಣ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಲ್ಲದೇ 'ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ(ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ) ಮತ್ತೆ ನಿನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಆಳಿಕೊಂಡು ಸುಖವಾಗಿರು' ಎಂದು ನಾರಾಯಣ ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ರಾಜನಾಗಿದ್ದು ನಾಯಕ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ದೇವತೆಗಳು 'ಖಳ'ರಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ರಾಜ್ಯವೊಂದನ್ನು ದುರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಹಾಳುಮಾಡಲು ದೇವತೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ದೇವತೆಗಳ ಈ ತಪ್ಪಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಹೀಗೆ ದೇವತೆಗಳ ಮೇಲೆ ದೋಷಾರೋಪಣೆ ಮಾಡುವ ಈ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ಬಂದು ಹೋಗುವ ನಿಗೂಢತೆಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವುದು ಕೂಡ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ನಿಯಾಮಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ನಿರ್ಗಮಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ಪ್ರತೀವರ್ಷ ಆಗಮಿಸುವುದೂ ನಾರಾಯಣನ ನೇಮವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ದೇವತೆಗಳೇ ದೋಷವನ್ನು ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾರಾಯಣ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನಿಗೂ ಮೀರಿದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇ. ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ - ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ

ಬಲೀಂದ್ರನ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೇ ಅತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಡೊಂದು ಗೊಂಡರ ಮಂಡಲದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಾಡು ಪುರಾಣದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೂ ಈ ವಿವರಗಳು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಗಡೀಪಾರಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಗೊಂಡರ ಪಿತೃ ದೇವತೆಯ ಆಗಮನ-ನಿರ್ಗಮನದ ಕಾರಣ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೊಂಡರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೂ ಮುಂದೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಂದಿನ ವಿವರಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

'ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನು ಒಬ್ಬ ಸತ್ಯವಂತನಾಗಿದ್ದು ಭತ್ತ-ರಾಗಿ ಮುಂತಾದ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವಂಥವನು. ಇವನ ಮೇಲೆ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಮಾಡುವ 'ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ' ಎಂಬುವವನೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಈತ ಕಲಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು. ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಒಂದು ದಿನ ಪಡಿ ಅಳೆದು ಬಂದು ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆತನ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಬಂದು 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪಡಿ ಅಳೆದೆಯಾ?' ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ತಾನು ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಆಹಾರ ನೀಡಿದ್ದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಚ್ಯುತಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಒಂದು ಕವುಜಿಗೆ (ಬುಟ್ಟಿ?)ಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಒಂದು ಇರುವೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ 'ಎಂಭತ್ತು ಕೋಟಿ ಇರುವೆಗಳಿಗೂ ಆಹಾರ ನೀಡಿದೆಯಾ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಲೀಂದ್ರ ಹೌದೆಂದಾಗ ಕವುಜಿಯೊಳಗಿಂದ ಇರುವೆಯನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಇರುವೆಯ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಕ್ಕಿಯ ಕಾಳು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರುಪಾಯನಾಗಿ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ವಾಪಾಸು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಅವನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಂಡತಿ ಗಂಡನ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನೇ ಎದ್ದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜನು 'ನೀನೀಗ ಮೂರು ಮೆಟ್ಟು ಜಾಗ ಕೊಡಬೇಕು. ಮೂರು ಗುಡ್ಡೆಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಅಳೆಯಬೇಕು. ಮುಕ್ಕಾಲು ಮೆಟ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ನಿನ್ನ ಎದೆಯನ್ನೇ ಮೆಟ್ಟಿ ಅಳೆಯುತ್ತೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಅಳೆದಾಗ ಮುಕ್ಕಾಲು ಮೆಟ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನು ಬೇಸರಿಸಿ, ನಾನಿನ್ನು ಈ ನರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು. ದೇವಲೋಕದಲ್ಲೇ ಒಡೆದು ಮೂಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಒಡಗೂಡಿ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೋಗುವಾಗ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರೆದು 'ಮಕ್ಕಳೇ ನೀವು ನಮ್ಮನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ನೀವು ಹಾಲುಹಬ್ಬಕ್ಕೆ (ಸುಗ್ಗಿ) ಸುಗ್ಗಿ ಬೆಳೆಯ ಮುಂದೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗೊಂಡರ ಈ ಮೇಲಿನ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರನು ಅವರ ಪಿತೃಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಅಜ್ಜನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇವನೇ ಗೊಂಡರ ಲೋಕವನ್ನು

ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಶ್ವ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಈ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಆಹಾರ ಸಿಗುವುದೇ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನಿಂದಾಗಿ. ಆತನನ್ನು 'ಸತ್ಯವಂತ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವನೇ ಭತ್ತರಾಗಿಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವವನು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನ ಮೇಲೆ ಉಸ್ತುವಾರಿ ನಡೆಸುವ, ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಎಂದು ಕರೆದ ಪಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ' ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದ ವಿಷ್ಣು, ವಾಮನ, ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ, ಹಾಗೂ ದೇವೇಂದ್ರ ಇವರೆಲ್ಲರ ಬದಲಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಕಲಿ' ಕಲ್ಪನೆ ತುಳು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆ ಹೆಸರಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅವನೊಬ್ಬ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಈ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಲೀಂದ್ರನಲ್ಲಿ ದೋಷ ಹುಡುಕುವ ಆತನ ಚಡಪಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆತನ ಕಲೀಂದ್ರತ್ವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆಳುವವನಿಗೆ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ದೋಷಿ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಬೇಕು.

ಭೂಮಿ ಅಳೆಯುವ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಕೊನೆಗೂ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಸತ್ಯವಂತನಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸಾಧಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ, ದಾನ ಮುಂತಾದ ಪೌರಾಣಿಕ, ವಿವರಗಳಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಸತ್ಯವಂತ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ಈ ಗೊಂಡರ ಹಾಡು, ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳಂತೆ ಹೋಮ ನೇಮಾದಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಈ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು ಈ ಗೊಂಡರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸತ್ಯವಂತಿಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಆದರ ಬದಲಾಗಿ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಪಡಿ ಅಳೆದು ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಆಹಾರ ನೀಡುವುದೇ ಆತನ ಸತ್ಯವಂತಿಕೆ. ಇರುವೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿರಾಡ್‌ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ದೈವೀ ಮಾಯೆ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನಿಗೆ ಆತ ಒಬ್ಬ ಜಮೀನ್ದಾರ/ ಒಡೆಯನಂತೆ ಕೊಟ್ಟ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಳತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲು ಮೆಟ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಎದೆಯನ್ನೇ ಮೆಟ್ಟಿ ಅಳೆಯುವ ಕಲ್ಪನೆ ತುಳು ಪಾಡ್ದನದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆ, ಗಡೀಪಾರು, ಅತಿಕ್ರಮಣ ಮುಂತಾದ ಪುರಾಣ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜನ ಮೋಸ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರಿತವನಂತೆ ತಾನಿನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಮನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ದೈವೀಸಂಕಲ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನ ಸವಲತ್ತಾಗಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಇಡೀ ಘಟನೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ತಾನೇ ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗುತ್ತಾನೆ. ವಾಮನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಬಲಿ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣು ಆತನಿಗೆ ಈ ಬಂದು ಹೋಗುವಿಕೆಯನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೊಂಡರ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜರ ಪದವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜನ ದೈವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಿ ಕೊಂಡು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಬಂದುಹೋಗುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಲೀಂದ್ರನ ಆಯ್ಕೆ ಎಂದೇ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿರೂಪಣೆ ತಳೆದ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯ (ವಿಷ್ಣು-ಕಲಿ) ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಇದು ನಿದರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಈ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಂತೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವವೂ ಈ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ದಕ್ಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣವನ್ನೇ ಪುನರ್‌ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಬಲಿಯ ಸಂದರ್ಭ ಬದಲಾದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಈ ಪುರಾಣ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲಿಪೂಜೆಯ ಮುಹೂರ್ತ ಕೃಷಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ತೀರ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಇದೆ. ಈ ಕೃಷಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಬೆಳೆದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ತನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಗೊಂಡರ ಬಲೀಂದ್ರಜ್ಜ-ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಲೀಂದ್ರ ಪೂಜೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವ ಅರಿವಿದ್ದರೂ, ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯಲು, ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಮರ್ಥ ವಾದ ಒಂದು ನಿಮ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಮುಗ್ಧತೆ. ಗೊಂಡರು ಕಲೀಂದ್ರಜ್ಜನು

ಅಳೆಯುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೂರು ಗುಡ್ಡಗಳಿಗೆ ಇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುಡ್ಡಗಳಾಚೆಯ ಜಗತ್ತು ಈ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಎಂದರೆ 'ಗುಡ್ಡ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವುದು ಬಹುಶಃ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೊಂಡರು 'ಕುಮರಿ' ಬೇಸಾಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ಗೊಂಡ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸೋಲುತ್ತದೆ.

ತುಳುವಾಲ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದ ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ನಾರಾಯಣ ದೇವರ ನಿಯಾಮಕತೆ ಈ ತುಳು ಪಾಡ್ದನದ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲಿಯ ಸತ್ಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗೊಂಡರ ಪದದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೇ ಈ ಪಾಡ್ದನಕ್ಕೂ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಎರಡೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ 'ಕಲಿ'ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ತರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಗೊಂಡರ ಪದಕ್ಕೆ 'ಕಲಿ' ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ಲೋಕವೇ ಕಲಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಬಲಿಯ ಎದೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಎಳೆಯುವ ಕಲ್ಪನೆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗೊಂಡರ ಪದದಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರಗಳ ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಶ್ವ ಇಲ್ಲ.

ಬಲಿ ಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುವ ಹಾಡುಗಳು ಬಲಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದು ಎಲ್ಲ ಶುಭವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಂತೋಷಿಸಿ, ಸತ್ಕಾರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ, ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದ (ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ) ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬಂತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಈ ಆಚರಣೆ ಒಂದು ಮನೆಯೊಳಗಿನ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಿಧಿಯಾಗಿರುವುದು. ಈ ವಿಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ಹೊರಗಿನ, ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಾಗಿರಬಹುದು.[೨೫]

ಉಪಸಂಹಾರ

ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕೆಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡಬಹುದು.

ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮಹತ್ವ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಋತುಮಾನದ ಪ್ರತೀಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪುರಾಣದ ಮೂಲಾರ್ಥ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅವುಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಪುರಾಣದ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಈ ಪುರಾಣ ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಪುರಾಣದ ವಿಭಿನ್ನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿದು ಬರಲು ಅದಕ್ಕಿರುವ ವೈಷ್ಣವ ಮತೀಯತೆಗಳು ಅದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೊಂದಿ ಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆ ಕಥೆಯು ಒಂದೆಡೆ ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಳಗಡೆ ಪರಿಹರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ವರ್ಣ ಕಲ್ಪನೆಯ ರಾಜ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಬಿಂದುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೇ ಈ ಜಂಟಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸೌರ ಪ್ರತೀಕದಿಂದ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸದಾ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವು 'ವಿಕ್ರಮ', 'ಭೂದಾನ', 'ಶರಣಾಗತ ರಕ್ಷಣೆ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿತು.

ಈ ವೈಷ್ಣವ ಕಥೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವನಿಯಮವನ್ನು ತನ್ನ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವನಿಯಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜಗಳು ಈ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಯಾಮಕತೆ ಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುರಾಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಅಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೂ ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳೇ ಗೆದ್ದರೂ ಅದೊಂದು ಅನ್ಯಾಯ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಆ ಪುರಾಣಕಥೆಯಲ್ಲೇ ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಋತುಮಾನದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ

ಸಂವಾದದ ಬಿಂದುಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ 'ವಿಕ್ರಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಆ ವಿಕ್ರಮವನ್ನು 'ಮೋಸ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ 'ವಿಕ್ರಮ'ವು ಹೇಗೆ ಮೋಸವಾಗಿದೆ, ಅದರ ವಿವರಗಳೇನು? ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದಕ್ಕದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಉದಾತ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗೊಂಡರ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಬಲಿ ಬಂದು ಹೋಗಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಇವೆರಡೂ ನಡೆಸಿದರೂ, ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಒಂದು ಮುಖಾ ಮುಖಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿ ಬಲಿಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿರ್ಮಾಣದ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಭಿನ್ನ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ''ಟೂ ರೆಲ್ಮ್‌ಸ್ ಆಫ್ ಕನ್ನಡ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್'' ಅನದರ್ ಹಾರ್ಮನಿ (ಸಂ.) ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಬ್ಲಾಕ್ ಬರ್ನ್ ಮತ್ತು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಪುಟ ೪೧.೭೬. ಇಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾದಾಗ ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಕಥೆ ಸ್ಥಾನಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುವಾಗ ಅದು ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣವನ್ನು ಪ್ರದೇಶೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವ-ದೇವತೆಗಳು, ನಾಯಕರು, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಅದರ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಲೀಂದ್ರನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರದೇಶೀಕರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗ ಇಂಥ ಪ್ರದೇಶೀಕರಣದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮ ಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

೨. ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ- ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳೆಂದರೆ: ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ : ಬಂದಾನೆ ಬಲೀಂದ್ರರಾಯ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೊನ್ನಾವರ ೧೯೮೯: ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕರು ನಾಡವ, ಹಾಲಕ್ಕಿ, ಪಟಗಾರ, ಹವ್ಯಕ, ದೀವರು ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳ ಬಲೀಂದ್ರನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೇ ತೀರ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯೂ ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಇದೆ; ಅವರದೇ ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ- ಗೀತೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೨ : ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ, ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ೧೯೭೭, ಕ.ಸಾ.ಪ.: ಶಾಲಿನ ರಘುನಾಥ ಹವ್ಯಕರ ಹಾಡುಗಳು; ಈ ಲೇಖನದ ಲೇಖಕರೇ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅವರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಶ್ರೀ ರಾಜಪ್ಪ ಗೌಡರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ

೩. 'ಬಿಂಗಿ' ಬಹುಶಃ 'ಬೆಂಕಿ'ಯ ಒಂದು ರೂಪ. ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದಂದು ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ದೀಪವನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರತೀ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಪ್ರದಾವಿಯ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಉಳಿದೆಡೆ ಅಂಟಿಗೆ-ಪಂಟಿಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅಂಟಿಗೆ-ಪಂಟಿಗೆ) ಈ ಪದ್ಧತಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

೪. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ, ೧೯೮೯, ಪು. ೨೮. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಹಸಲರು ಭಿಲ್ಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು, ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ದಂತ ಕಥೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಲಿ ಹಸಲರಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಅವರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತೊಡೆಯುತ್ತೇನೆ ಅಂದನಂತೆ. ಕೋಲಾಟವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹರಿಜನರೇ ಆಡುತ್ತಾರೆ.

೫. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ, ಅದೇ ೮ನೇ ಹಾಡು.

೬. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಪೊಳಲಿ (ಭಾಷಾಂತರ) ತುಳುವಾಲ ಬಲಿಯೇಂದ್ರ (ಮೂಲ ತುಳು ಲೇಖಕರು ನಂದೊಳ್ಗೆ ಅಮುಣಂಜೆಗುತ್ತು ಶೀನಪ್ಪ ಹೆಗ್ಗಡೆ) ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೦

೭. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಪುಟ ೧೬೨, ೧೬೫

೮. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಮುನ್ನುಡಿ ಪುಟ ೭.

೯. ಅದೇ, ಪುಟ ೨೫. ಪಿತೃಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆಯು ಬೂರಜ್ಜಿ ಪೂಜೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು 'ಪೂರ್ವ ಆರ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ತದ್ಭವ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು ಈಕೆ 'ಭೂಮಿದೇವಿ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

೧೦. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ (೧೯೮೯) ತೀರ ವಿವರವಾಗಿ ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

೧೧. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ, ೧೯೮೨, ಪುಟ ೨೧೮ರಲ್ಲಿ ಈ ಹಾಡಿನ ಭಾಗವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

೧೨. ಶ್ರೀ ರಾಜಪ್ಪ ಗೌಡರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮುಂದೆ ನೀಡಿದ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

೧೩. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಪೊಳಲಿ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದ ೧೯೯೦, ಪುಟ ೧೬.

೧೪. ಈ ಹಾಡನ್ನು ವಾಮನಾವತಾರದ ಹಾಡಿನ ಜೊತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟವರು ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹೆಗ್ಗರಸೆ ಇವರು. ವಾಮನಾವತಾರದ ಹಾಡು ಹವ್ಯಕರಲ್ಲಿ ತೀರ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ.

೧೫. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಅವರು 'ಅಕಂ' ಮತ್ತು 'ಪುರಂ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿನ ಜಗತ್ತು, ಮತ್ತೊಂದು ಬಾಹ್ಯ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜಗತ್ತು . ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಜಗತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಬಲಿ ಕಲ್ಪನೆ ಅಕಂನಿಂದ ಪುರಂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗಬಹುದೆ?

ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ

ಡಾ. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲೌಸ್

"ಸಮಾಜಗಳು ಸ್ಥಾಯೀರಚನೆಗಳಾಗಿರದೆ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಮತಾಚಾರಗಳು ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಇಲ್ಲವೇ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಹಳೆಯ ಮತಾಚಾರಗಳು ಅವನತಿಗೊಂಡು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಹಳೆಯ ಮತಾಚಾರಗಳ ರೂಪರೇಷೆಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯ ಅನಂತರವೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿಧಿಆಚರಣೆಗಳು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರದೆ ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ರೂಪಾಂತರಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ." (ವಿಕ್ಟರ್ ಟರ್ನರ್: "Symbols in African Ritual", Science ಮಾರ್ಚ್ ೧೬, ೧೯೭೩)

ನನ್ನ ಈ ಹಿಂದಿನ ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ (ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೫, ೧೯೭೯) ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಸಿರಿ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೈವಾವೇಶಗಳು ತುಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆ ಸಿರಿ ಆರಾಧಕರ ಮನೆತನಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದ್ದೆ.

ಸಿರಿಯ ಬದುಕಿನ ಕಥೆಯು ಮಾತೃವಂಶೀಯ ರಕ್ತ ಬಾಂಧವ್ಯ ಮತ್ತು ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ದಾರುಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸರಮಾಲೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ದುಸ್ಥಿತಿಯು ವರ್ತಮಾನದ ಜೀವಂತ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಸಿರಿಯ ದೈವಾವೇಶ ವಿಧಿಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮಾಗಮವು ಏರ್ಪಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಂತು ಐತಿಹ್ಯದ ದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ದುರವಸ್ಥೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಐತಿಹ್ಯ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಮೇಲೆ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಸಹಘಟನೆ (Co-incidence) ಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಘಟನೆಯು ಇಬ್ಬರು ಸೋದರಿಯರು ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ, ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮನೋಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಆಡಿದ ಆಟವೊಂದರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಆಟವು ಒಬ್ಬಳ ಸಾವು, ಮತ್ತೊಬ್ಬಳ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ದೈವಾವೇಶ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಲಿದ್ದೇನೆ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಟ 'ಚೆನ್ನೆ' ಎಂದೇ ಪರಿಚಿತ. ಆಫ್ರಿಕದಿಂದ ಫಿಲಿಪ್ಪೀನ್ಸ್‌ವರೆಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜನಪ್ರಿಯ ಆಟ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಲ್ಲಿ 'ಮಂಕಲ'ವೆಂದು (mancala) ಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. ತುಳುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಟ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದು, ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ತುಳುವ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಆಟದ ಪ್ರತಿಮಾಶಿಲ್ಪ (Imagery)ವನ್ನು ಅನೇಕ ತುಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹಬ್ಬಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿರುವ ಸಿರಿಮತಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಟವು ಮಾನವ ಭಕ್ತರು ದೈವಮಾಧ್ಯಮರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರೇರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಚೆನ್ನೆ ಹಲವು ವಿಚಾರೋದ್ದೀಪಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟವು ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಟಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾನಾಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಟಗಳು ಅಂತಹ ಕೆಲವೊಂದು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಆಟವು ಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದೋರಿದಾಗ ಅದು ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಆಟವಷ್ಟೇ ಆಗಿರದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ರೂಪಕವಾಗಿ ಅದು ಮೂಡಿಬಂದು ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯಾ ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ನೈತಿಕ ಕಟ್ಟಲೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಟವೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿರೂಪಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಾಗ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಆಳವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನತೆಯ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಚಲನಶೀಲ, ಅನಿರ್ಬಂಧಿತ, ವಿಕಾಸಶೀಲ, ವರ್ಗಾಂತರಶೀಲ, ಪರಸ್ಪರ ಕೊಳುಕೊಡೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುವುಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾಲದೇಶಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಯನವು ಅವಗಣಿಸುವುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಂಕಲ(ಚೆನ್ನೆ)ದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ ಭಾರತೀಯವಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ (indologist) ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಚೆನ್ನೆಯ ವಿವಿಧ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಹೊರದೇಶಗಳ ವಿಸ್ತೃತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಟದ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಉಪಖಂಡದ ಮಹತ್ ಮತ್ತು ಅಮಹತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪಕವಾಗಿದ್ದು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಇತರ ಮೂಲಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮಂಕಲ ಆಟಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಸರಣದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ರೂಪಕದ ತೀವ್ರತೆಯ ಪರಾಮರ್ಶನವು ಹಿಂದೆಂದೂ ಎದುರಾಗದಂತಹ ತೀವ್ರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವುದು ಖಂಡಿತ. ಆದರೆ ಈ ಪರಾಮರ್ಶನವು ಇನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿಯದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕೆಲವೊಂದು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡಬಹುದು.

ಈ ಆಟದ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ನನ್ನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇನೆ: ಮೊದಲಿಗೆ ತುಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಲಾಗುವ ಈ ಆಟದ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಮುಂದೆ, ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಆಟದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಆ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಟವು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕ, ಪರ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ (equivalent) ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅನಂತರ ನಿರೂಪಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (exegetical Interpretation) ಕ್ಕಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚೆನ್ನೆಯ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲಿದ್ದೇನೆ. ಆ ಮುಂದೆ ತುಳುವ ಮತಾಚರಣೆ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇತರ ಆಟಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಚೆನ್ನೆಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಆಂತರಿಕ ತುಲನೆಯು ಕೊನೆಗೊಂಡು ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಸಮರ್ಥರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯು

ಸಮ್ಮಿಳಿತಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ತುಳು ಜನರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟುಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತುಳು ಜನಪದದ ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಡಾವಳಿಗಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಈ ಆಟದ ವಿವಿಧ ಬಳಕೆಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ, ಆಫ್ರಿಕ ಮತ್ತು ದ.ಪೂರ್ವ ಏಷ್ಯಾದ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸಮಾನಾಂತರ ಬಳಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಿಹೋಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್‌ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಉಪಕರಣ ಅಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಊಹೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಂತರ್‌ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೂ, ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೂ ನೀಡುವುದು ಖಚಿತ.

ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ

ಚೆನ್ನೆಮಣೆ ಎಂಬ ಪದವು ವಸ್ತುಶಃ ಚೆನ್ನೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುವ ಮಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಚೆನ್ನೆ' ಎಂಬ ಪದವು 'ಸುಂದರ', 'ಮನೋಹರ', 'ಆಕರ್ಷಕ' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಚೆನ್ನೆ' ಎಂಬ ಪದವು ಈ ಆಟದೊಂದಿಗಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದನ್ನಾಡುವ ಮಣೆಯೊಂದಿಗಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಮಣೆಗಳ, ವಿಶೇಷತಃ ಲೋಹದ ಮಣೆಗಳ ಸುಂದರ ಆಕಾರದಿಂದಾಗಿ ಈ ಪದ (ಚೆನ್ನೆ)ದ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಸರ್ವಜನಾಕರ್ಷಣೀಯ ವಾದ ಈ ಆಟದಿಂದಾಗಿ 'ಚೆನ್ನೆ' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು.ಇಲ್ಲವೇ ಈ ಆಟವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಾಗಿ ಆಡುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಚೆಲುವಿಕೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಪದದ ಪ್ರಯೋಗ ಬಂದಿರಬಹುದು.

ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯು ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಆಟದ ಕಾಯಿಗಳು (ತು.ಪರೆಲ್) ಬಂಗಾರದವುಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಲೋಹದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮಣೆ, ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ವಕ್ತೃಗಳ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ರಾಜಮನೆತನದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೆಳ್ಳಿ ಬಂಗಾರಗಳ ಮಣೆ-ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಣೆಗಳನ್ನು ಗಡುಸಾದ ಕರಿಮರ (Albony) ಅಥವಾ ಬೀಟೆ (Rose Wood) ಜಾತಿಯ ಮರಗಳಿಂದ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ನೋಡಿದ ಮಣೆಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯವುಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಸುಮಾರು ೧೪ ಇಂಚು ಉದ್ದದ, ಏಳೇಳು ಹೊಂಡಗಳಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮರದ ತುಂಡುಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು, ಬಿಜಾಗರಿಯಿಂದ ಜೋಡಿಸಿ ಮಡಚಲು ಅನುಕೂಲ ವಾಗಿರುವಂತಹದು. ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ಮಣೆಯು ಸುಮಾರು ೧೮ ಇಂಚು ಉದ್ದದ ಒಂದೇ ಮರದ ತುಂಡಿನಿಂದ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು ೧೪ ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಮಣೆಯ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರು ಗಳಿಸಿದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡಲು ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಹೊಂಡಗಳಿವೆ. ಈ ಮಣೆಯ ಅಡಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಲುಗಳಿವೆ.

ಆಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಪರೆಲ್' (ಕ.ಹರಳು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ದಿನಬಳಕೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಯಿ ಅಥವಾ ಬಿತ್ತ್ (ತು.) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಕಂಡಂತೆ ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕಾಯಿಗಳು ಮಂಜೊಟ್ಟಿಮರದ ಚಿಕ್ಕ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕೆಂಪು ಬೀಜಗಳು (Bixa orellama) ಅಥವಾ ಹೊಂಗಾರೆ ಮರದ ಬೀಜ (ತು. ಪೊಂಗರೆ, E.Coral tree) ಅಥವಾ ಕವಡೆ ಚಿಪ್ಪುಗಳು (E.Cowrie Shells) ಪುಟ್ಟು (ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟು) ಆಟಕ್ಕೆ ಕವಡೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಆಟಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಂಜೊಟ್ಟಿ ಅಥವಾ ಹೊಂಗಾರೆ ಬೀಜಗಳಿಂದ ಆಡುವರೆಂದು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯ ಹೊಂಡವನ್ನು 'ಗುರಿ' ಅಥವಾ 'ಇಲ್ಲ್' (ಕ.ಮನೆ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಮನೆ' ಅಥವಾ 'ಕೋಣೆ' ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಹೊಂಡಗಳನ್ನು 'ಗುರಿ' (ತು.) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬಹುಶಃ ಕೆಲವೊಂದು ಆಟಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲ್' ಮತ್ತು 'ಕೋಣೆ'ಯೆಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿ ಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಗದಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹೊಂಡಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚೆನ್ನೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹೊಂಡಕ್ಕೆ 'ಜೆಪ್ಪೆ' (ಕ.ನಿದ್ರೆಹೋಕ) ಎಂದೂ ಮೂರು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹೊಂಡವನ್ನು 'ಮೂರ್ತೆ' (ಬಹುಶಃ ಇದು ಮುಹೂರ್ತದಿಂದ ಅಥವಾ ತುಳುವಿನ 'ಮೂಜಿ' (ಮೂರು) ಪದದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿರಬೇಕು), ನಾಲ್ಕು ಕಾಯಿಗಳಿರುವ ಹೊಂಡವನ್ನು 'ವನಸ್' (ಕ.ಊಟ) ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುಟ್ಟು ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬದಿಯ ಏಳು ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕಾದರೂ ನಿಶ್ಚಿತ

ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು 'ಪುಟ್ಟು', ಮೂರನೆಯದನ್ನು 'ಚಕ್ಕ' ಏಳನೆಯದನ್ನು 'ಚೌಡ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಆಡುವ ಹಲವೊಂದು ಆಟಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಮಾರ್ಕ್ ನಿಕ್ಟರ್ ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪಟ್ಟಿಯು ಆರೇ ಆಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವ ನನ್ನ ಪಟ್ಟಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಪೂರ್ಣ (=೧,೨,೩ (೪,೫) ೬,೭,೮)

ಆಟದ ಹೆಸರು	ಕನ್ನಡಾನುವಾದ	ಆಟಗಾರರ ಸಂಖ್ಯೆ
೧. ಅರಸು ಗೊಬ್ಬು	ಅರಸು ಆಟ	೩
೨. ಜೋಡು ಪೆರ್ಗ	ಜೋಡಿಯ ಲಾಭ	೨
೩. ಬುಲೆ ಪೆರ್ಗ	ಬೆಳೆಲಾಭ	೨
೪. ಕೋಡಿ ಮೂಲೆ	?	೨
೫. ದೇವೆರ ಆಟ	ದೇವರ ಆಟ	೪
೬. ಚೆನ್ನೆ	ಸೊಬಗು	೨
೭. ಪುಟ್ಟುಗೊಬ್ಬು	ಪುಟ್ಟು ಆಟ	ಅನಿಶ್ಚಿತ ಸಂಖ್ಯೆ
೮. ಸೀತಾದೇವಿ ಗೊಬ್ಬು	ಸೀತಾದೇವಿ ಆಟ	೧

'ಅರಸು ಆಟ', 'ಬುಲೆ ಪೆರ್ಗ', ಹಾಗೂ 'ಚೆನ್ನೆ' – ಈ ಮೂರು ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಶ್ರೀ ನಿಕ್ಟರ್ ಅವರು ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅರಸು ಆಟ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ. 'ಪುಟ್ಟು ಗೊಬ್ಬುನು' (ಅಥವಾ ಕವಡಿಯಾಟ) ಮತ್ತು 'ಸೀತಾಟ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿವೆ. ಸ್ಥಳ, ಸಮಯಗಳ ಅಭಾವದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಚೆನ್ನೆಯಾಟದ ಮೇಲೆಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಚೆನ್ನೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರು ಮಣೆಯ ಎದುರು ಬದುರಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎರಡು ಸಾಲುಗಳ ಏಳೂ ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಲಾಗುವುದು. ಆಟಗಾರನು ತನ್ನೆದುರಿನ ಹೊಂಡ ಗಳಲ್ಲಿನ ಒಂದೊಂದರಿಂದ ನಾಲ್ಕು ನಾಲ್ಕು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತನ್ನ ಬಲಬದಿ ಗಿರುವ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ತುಂಬುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಹೊಂಡದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಬದಿಗೆ ಅಪ್ರದಕ್ಷಿಣ ವಾಗಿ ತುಂಬುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಾಯಿ ಉಳಿದು ಖಾಲಿ ಹೊಂಡ ಎದುರಾದಾಗ ಅವನ ಆಟಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಒಂಟಿ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹೊಂಡವನ್ನು 'ನಿದ್ರೆಹೋಕ' (ತು. ಜೆಪ್ಪೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆತನ ಎದುರಾಳಿಯ ಆ ಒಂಟಿಕಾಯಿಯಿರುವ 'ಜೆಪ್ಪೆ' ಹೊಂಡದಿಂದಲೇ ಆಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕಡೆಯ ಇನ್ನಾವುದಾದರೂ ಹೊಂಡ ದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಅಪ್ರದಕ್ಷಿಣವಾಗಿ ಆಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬಹುದು. ತನ್ನ ಬಳಿ ಒಂಟಿ ಕಾಯಿ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಆಟಗಾರನು 'ಮುರ್ತೆ' (ಮೂರು ಕಾಯಿಗಳಿರುವ ಹೊಂಡ)ಯನ್ನು ತುಂಬಿ ಆ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಯಿ ಗಳನ್ನು (ನಾಲ್ಕು) 'ವನಸ್' (ಊಟ) ಎಂದು ಹೇಳಿ ತನ್ನ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಆಟದ 'ಗೆಲ್ಲ'ವಾಗಿ ಶೇಖರಿಸಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆಟವನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವ ತನಕ ಆತನು ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಹೊಂಡದಿಂದ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಆಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಟವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಯಿ ಗಳೆಲ್ಲಾ 'ಗೆಲ್ಲ'ವಾಗಿ ಹೋಗಿ ಆಟಗಾರನೊಬ್ಬನು ಎದುರಾಳಿಯ ಹೊಂಡ ಗಳಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿಯೂ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹಾಕದಿದ್ದಾಗ ಆಟವು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಕಾಯಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಆಟವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಿದವನ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಅನಂತರ ಆಟ ಅಥವಾ ಆಟಗಳನ್ನು ಹಿಂದಣ ಬಾರಿ ಗೆದ್ದಿರುವ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಮೆ ಕಾಯಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನಂತರ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಷ್ಟವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಆಟವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಆಟದ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವಿಶೇಷ ನಿಯಮವೊಂದಿದೆ. ಮಣೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರರಂತೆ ಕಾಯಿಗಳಿದ್ದು ಆಟಗಾರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಾಯಿಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಆತನು ತನ್ನ ಬಲಬದಿಯ ಕೊನೆಯ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಹಾಕಬೇಕು. ಆ ಹೊಂಡಕ್ಕೆ 'ಅಡಪ್ಪೆ' (ಕ.ರಾಶಿ) ಎನ್ನುವರು.

ಈ ಹೊಂಡದಿಂದ ಆತ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯಬಾರದು. ಬಳಿಕ ಎದುರಾಳಿಯು ತನ್ನ ಬಲಬದಿಯ ಕೊನೆಯ ಹೊಂಡದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಒಂದನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿನವನ ಬದಿಯ ಹೊಂಡವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಪುನಃ ಖಾಲಿ ಮಾಡಿದ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಆಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಕಾಯಿಗಳು ಮುಗಿದಾಗ ಅನಂತರ ಹೊಂಡ

ದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆಟಗಾರನು ಯಾವುದೇ ಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿಯಿರುವ ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದಾಗ ಆಟವು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು. ಆಟದ ಗೆಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸುವ ಪದ 'ಪೊಲಿ ಮಲ್ಪುನು' ಎಂದಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀ ನಿಕ್ಸ‌ರ್ ಅವರು, ಗೆದ್ದಾತನು ಸೋತವನಿಗೆ 'ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಆಡಲಾಗುವ ಇತರ ಆಟಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕಾಗಬಹುದು. ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ವಿವರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಆಟಗಳಿರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಿದ್ದೇನೆ. ಶ್ರೀ ನಿಕ್ಸ‌ರ್ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಎರಡು ಆಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಬುಳೆ ಪೆರ್ಗ

ಬುಳೆ ಪೆರ್ಗವು ಇಬ್ಬರು ಆಡುವ ಆಟ. ಮಣೆಯ ಒಂದೊಂದು ಬದಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಆಟಗಾರನಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಟದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಲಾಗುವುದು. ಚೆನ್ನೆಯಂತೆಯೇ ಅಪ್ರದಕ್ಷಿಣವಾಗಿ ಆಡಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಹೊಂಡವು ಆಟದ ಅನಂತರದ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದಾಗ ಅದು 'ಬುಳೆ' (ಕ.ಬೆಳೆ)ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಬದಿಯ ಆಟಗಾರನು ಅದನ್ನು 'ಕೊಯ್ಲು' ಮಾಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಎದುರಾಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಆಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು 'ನೀರು' ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸಿ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಣೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇಡಬಹುದು.

ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರನು ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಅನಂತರ ಪಕ್ಕದ ಹೊಂಡದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಆಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಟಗಾರನು ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಖಾಲಿ ಹೊಂಡದೊಳಗೆ ಇಳಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಆತನು ಅನಂತರದ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು 'ತಿಂದು' (ಎತ್ತಿಕೊಂಡು) ಆಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ಖಾಲಿ ಹೊಂಡಗಳು ಬಂದು ಆಟಗಾರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಾಯಿಯಿದ್ದಾಗ ಆತನ ಆಟವು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಎದುರಾಳಿಯ ಆಟವು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಚೆನ್ನೆ ಮತ್ತು ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯತ್ಯಾಸ.

ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟದ ಪರಿಭಾಷೆ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಚೆನ್ನೆಯದ್ದೇ ಆದರೂ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಮಾತ್ರ 'ಆಹಾರ' ಮತ್ತು 'ಬೇಸಾಯ'ದ್ದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತುಂಬಿದ ಹೊಂಡವು 'ಕೊಯ್ಲು', ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಹೊಂಡವು 'ನೀರು' ಹೊಂಡವನ್ನು ಮೂರು ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಸಿದಾಗ 'ಅರಿಪುನಿ' (ಕ.ಸೋಸುವುದು) ಇತ್ಯಾದಿ.

ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟದ ತಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಚೆನ್ನೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ, ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರನು ತನ್ನ ಏಳು ಹೊಂಡಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಕೊಯ್ಲು ತೆಗೆಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಈ ಆಟದ ತಂತ್ರಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿವೆ.

ಜೋಡು ಪೆರ್ಗ

ಈ ಆಟದ ವಿಧಾನ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬುಳೆಪೆರ್ಗವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಆಟಗಾರನು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಂಡಗಳು ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದಾಗ ಎದುರಾಳಿಯ ಹೊಂಡಗಳಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ಲು ಮಾಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಟದ ತಂತ್ರವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗಬಹುದು.

ಅರಸು ಆಟ

ಅರಸು ಆಟದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರ ಸಂಖ್ಯೆ ಮೂರು: ರಾಜ (ಅರಸು), ಮಂತ್ರಿ (ಪ್ರಧಾನಿಕೆ) ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಕ್ಕಗಳಿಗನುಸಾರ ಸೈನಿಕ / ವಿದೂಷಕ / ಕ್ಷೌರಿಕ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಮಣೆಯ ಬದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಹೊಂಡಗಳ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಅರಸುವಿಗೆ ಮಣೆಯ ಮಧ್ಯದ ಹೊಂಡಗಳನ್ನು, ಮಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ವಿದೂಷಕರಿಗೆ ಮಣೆಯ ತುದಿಗಳ ನಾಲ್ಕು ನಾಲ್ಕು ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದು.

ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ರಾಜನಿಗೆ ಮೊದಲು ಆಟವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದು. ಆತನು ತನ್ನ ಹೊಂಡವೊಂದರಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಆಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಟಗಾರರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕಾಯಿಗಳು ಆದಾಗ 'ಕೊಯ್ಲು' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. (ಅಂದರೆ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಆಟದಿಂದ ಹೊರತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ.).

ರಾಜನಿಗೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಅವಕಾಶ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ವಿದೂಷಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರಸನ ವಿರುದ್ಧ ಒಟ್ಟಾಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಜನಿಗೆ ಉಳಿದಿಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಎರಡು ಹೊಂಡ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ಉಳಿದಿಬ್ಬರು ಆಟಗಾರರು ಪ್ರತಿ ಸುತ್ತಿನ ಆಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು 'ಗೇಣಿ'ಯಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಸುತ್ತಿನ ಆಟ ಆರಂಭವಾಗಲೂ ರಾಜನು ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ಹೊಂಡಗಳನ್ನಾದರೂ ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಕಾಯಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ವಿದೂಷಕರು ಒಂದೊಂದು ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ತುಂಬಿ ರಾಜನು ಆಟ ಆರಂಭಿಸುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಂದರೆ ಮಂತ್ರಿ ಮತ್ತು ವಿದೂಷಕರ ಬಳಿ ಐದ್ಯೆದು ಕಾಯಿಗಳಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ) ರಾಜನಾಗಿ ಆಟವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಆಟಗಾರನು ಬಹಳ ಪರಿಣತನಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಸು ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಬಂಧಿ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹದೇ ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಚಾವಡಿ ರಾಜಕೀಯ (Court Politics) ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥನೀತಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ಆಟದ ತಂತ್ರವು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ರಾಜ್ಯ ನಿರ್ವಹಣಾ ರಚನಾತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜಕೀಯ ಒಕ್ಕೂಟಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿದೆ.

ಸೀತಾಟ

ಇದು ಒಬ್ಬರೇ ಆಡುವ ಆಟ. ತನ್ನ ಎಡಬದಿಯ ಮೊದಲಿನ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಇರಿಸಿ ಅನಂತರ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಏರಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎರಡು, ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು .... ಏಳರಂತೆ ತುಂಬುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಎದುರುಬದಿಯ ಬಲಹೊಂಡದೊಳಗೆ ಏಳು ಕಾಯಿಗಳನ್ನಿರಿಸಿ ಮುಂಚಿನ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಇಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರು, ಐದು, ನಾಲ್ಕು..... ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಆಟದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಹೊಂಡದ ಒಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಮೊತ್ತದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಅದರಿಂದ ತೆಗೆದು ಮುಂದಿನ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ತುಂಬುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಯ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹೊಂಡದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಟವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಮಣೆಯ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಯಿಗಳು ಜೋಡಣೆಯಾದಾಗ ಆಟವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೀತಾಟವು ಪರಿಣತಿಯ ಆಟವಲ್ಲ, ಪ್ರತಿ ಆಟದ ಕೊನೆಯಲ್ಲೂ ಫಲಿತಾಂಶವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಟವು ಆಟಗಾರನನ್ನು ಪ್ರತಿಸಲವೂ ಆರಂಭದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಈ ಆಟ ತಕ್ಕುದಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಕ್ತೃಗಳ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ರಾಮಾಯಣದ ಸೀತೆಯು ರಾವಣನ ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಿದ್ದಳಂತೆ. ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಮಯ್ಯಗೆ ಮತ್ತು ಮಯ್ಯಗ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚೆನ್ನೆದ ಪಾರ್ವತಿ' ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಇದೇ ಆಟವನ್ನು ಆಡಿದ್ದಳು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ

ಶ್ರೀ ನಿಕ್ಸರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹಾಗೂ ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಬಳಕೆಯ ಬಗೆಗಿರುವ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವಂತೆ ಚೆನ್ನೆಮಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಾಡುವ ಆಟಗಳು (ವಿಶೇಷತಃ ಚೆನ್ನೆಯಾಟ) ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಛಾಯೆ'ಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಬತ್ತದ ಮೊದಲ ಬೆಳೆ (ತು.ಏಣೆಲ್) ನೇಜಿ ಹಾಕಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಲೇಬಾರದೆಂದಿದೆ. ಈ ಆಟವನ್ನು ನಾಟಿಯ ಬಳಿಕ ಕೊಯ್ಲಿನ ಕಾಲದವರೆಗೆ (ನವೆಂಬರದಿಂದ ದಶಂಬರ ತನಕ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಡಬಹುದೆಂದಿದೆ. ಈ ಆಟ ಆಡುವ ಕಾಲಾವಧಿ ಯನ್ನು ವ್ಯವಸಾಯದ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸದೆ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ - ಕಾರ್ತೆಲ್‌ನಿಂದ (ಜೂನ್-ಜುಲೈ) ಜಾರ್ದೆ (ನವೆಂಬರ, ದಶಂಬರ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿದೆ. ಈ ಆಟವನ್ನು ಅಮಂಗಳಕರ ಆಟಿತಿಂಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಸೋಣ (ಆಗಸ್ಟ್-ಸಪ್ಟೆಂಬರ್. ಶ್ರಾವಣ)ದಿಂದ ಜಾರ್ದೆಯವರೆಗೆ ಆಡಬಹುದು. ಇನ್ನಿತರ ವಕ್ತೃಗಳಂತೆ ಈ ಆಟವನ್ನು ಕೃಷ್ಣಾಷ್ಟಮಿ ಮತ್ತು ನೋಂಪು (ಅನಂತ ಚತುರ್ದಶಿ)ವಿನ ಮಧ್ಯದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮದುವೆಗೆ ಬೆಳೆದುನಿಂತ ಹುಡುಗಿಯರ ತಂದೆ- ತಾಯಂದಿರು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ವಕ್ತೃವಿನ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಬಂಟಜಾತಿಯ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ವಧೂವರರ ಹಿರಿಯರು ಮದುವೆ 'ನಿಶ್ಚಯ'ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯಾಟವನ್ನು ಆಡುವ ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೊಂದಿತ್ತು. ಹುಡುಗಿಯ ಹಿರಿಯನು ಸೋತಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಶುಭಶಕುನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. (ನಿಕ್ಸರ್ ೧೯೭೭) ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯಾಟದ ಪ್ರಕರಣವು ಸಿರಿಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಅನುಬಂಧ)

ಈ ಆಟದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ನಿಷೇಧಗಳಿವೆ. ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದು ದಿನದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎರವಲು ಕೊಡಬಾರದೆನ್ನುವ ನಿಯಮ ಇರುವುದಾಗಿ ನನ್ನ ವಕ್ತೃಗಳು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ (ನಿಕ್ಟರ್ ಕೂಡಾ ೧೯೭೯). ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಜೂಜಿಗೆ ಬಳಸಬಾರದೆಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವ ಜೂಜನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇರಿರುವ ಸಂಭವ ಕಡಿಮೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಲವೊಂದು ಜೂಜಾಟಗಳು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಕುಟ್ಟುವುದು, ಕೋಳಿ ಅಂಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉತ್ಸವ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜೂಜು ಅಸಮಂಜಸ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಚೆನ್ನೆಯಾಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇರುವ ಕೆಲವೊಂದು ನಿಷೇಧಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸೋದರರು, ಸೋದರಿಯರು, ದಂಪತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಬಾರದೆಂದಿದೆ. ಮದುವೆಯ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊರತು ಈ ಆಟವನ್ನು ಗಂಡಸರು ಆಡುವುದು ಅಪರೂಪವಾದುದರಿಂದ ದಂಪತಿಗಳು ಆಡಬಾರದೆನ್ನುವ ನಿಷೇಧವು ಸೋದರಿಯರು ಆಡಬಾರದೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ದುರ್ಬಲವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸೋದರಿಯರು ಆಡಬಾರದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗರ ದುರಂತವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಂಧುತ್ವದಲ್ಲಿ ಸೋದರಿಯರೂ (Classificatory Sisters) ಈ ಆಟ ಆಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ವಕ್ತೃವೊಬ್ಬನು, ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಗಂಡನ ಹಿರಿಯ ಸಹೋದರಿಯೊಂದಿಗೂ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಬಾರದೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಅಣ್ಣನೊಡನೆಯೂ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವುದು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಈರ್ಷ್ಯೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ನಡವಳಿಕೆಗಳ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಳಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೌರವದ ಅಂತರವನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ತಾಯಿಯ ಸಹೋದರ (ಕ.ಮಾವ ತು. ತಮ್ಮಲೆ) ಹಾಗೂ ತಂಗಿಯ ಮಗ (ಕ.ಅಳಿಯ ತು. ಅರುವತ್ತೆ) – ಇವರು ಎದುರುಬದುರಾಗಿ ಅಥವಾ 'ಅರಸು ಆಟ'ದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ವಿರುದ್ಧ ವಿದೂಷಕ ಅಥವಾ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಆಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಾವ – ಅಳಿಯಂದಿರು, ವಿದೂಷಕ- ಮಂತ್ರಿ ಜೋಡಿಯಾಗಿ ಅರಸನ ವಿರುದ್ಧ ಆಡಿದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸೋಲುವರೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಸೋದರ ಮಾವ-ಅಳಿಯರ ನಡುವಣ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಇದ್ದು ಈ ಆಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಬಲಿಷ್ಠವೂ ಸುಸಂಘಟಿತವೂ ಆದ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬವೊಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ಸರ, ಸ್ಪರ್ಧಾಮನೋಭಾವ, ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾರ್ಥ ಗುಣಶೀಲಗಳು ಮಾರಕವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಷೇಧಗಳು ಈ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತರಬಹುದಾದ ಅಸಮಂಜಸ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವ ವಿವರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೆನ್ನೆ ರೂಪಕವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸಾರಾಂಶ

ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಮೇಲಾಡುವ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಪದಕೋಶಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ವ್ಯವಸಾಯ, ಆಹಾರಪದಾರ್ಥಗಳ ದಾಸ್ತಾನು, ಉತ್ಪಾದನೆ, ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿವೆ. ವ್ಯವಸಾಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮತ್ತು ಫಸಲು ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಾರ್ಷಿಕ ಋತು ಚಕ್ರ (annual cycle) ಗಳಲ್ಲಿ ಆಟದ ಕಾಲ ಸಂದರ್ಭ (Occasion of play)ಗಳು ಆಡಕ ವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಟದ ವಿಭಿನ್ನರೂಪಗಳು ಆಂಶಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ತುಳುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ದೈನಂದಿನ ಕ್ರಿಯಾ ಸಮೂಹಗಳ ನಡುವಣ ಜಾಗೃತ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು (Conscious fit) ಹೆಚ್ಚು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಳ ಅನುಭವವು ಆಟ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ನಡುವಣ ಸದೃಶ ಸಂಬಂಧಗಳು (analogous relations) ಬಹಳಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಸ್ತೃತ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಈ ಚೆನ್ನೆ ಆಟಗಳು ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮೇಲಿನ

ಪ್ರಾಕ್ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಚೆನ್ನೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಹಲವು ನಿಷೇಧಗಳಿವೆಯಷ್ಟೇ! ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಆಟಗಾರರ ನಡುವಣ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು, ಆಟವನ್ನು ವ್ಯವಸಾಯದ ಋತುಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸುವಂತಹದಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಷೇಧಗಳು ಆಟ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಆಟವು ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಆಟಗಳಾದ ಚೆನ್ನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಆಟಗಾರರ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡದೆ ಜಾಣ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಣತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಗೆಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.ಮೂಲತಃ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಟದ ಸಾಮ್ಯತೆಯು (analogy) ಗಂಭೀರವಾಗುತ್ತದೋ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಅಂತರವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಆಡುವಿಕೆಯು ಅಸಮರ್ಪಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಕಾಲನಿಷೇಧವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಬತ್ತದ ನಾಟಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಈ ಕೃಷಿಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದಯುತ ಸಹಕಾರಿ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಮತ್ಸರದ, ಸಂಶಯದ ಭಾವನೆಗಳು ಕೆರಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ನಾಟಿಯಂತಹ ಮಹತ್ವದ, ತೀವ್ರಗತಿಯ ಕೃಷಿಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವಾಗ ಮನೋಭಾವ ವಿಷಮಿಸಿರುವುದು ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಡುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಲೌಕಿಕವಲ್ಲದ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲ ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ನವಾಗಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯಾಟದಿಂದ ಕೆರಳಬಹುದಾದ ದುರಾಶೆ, ದುರ್ಭಾವನೆಗಳ ಅನುಭಾವಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು (Mystical effects) ಎಳೆಯ ಬತ್ತದ ಸಸಿಗಳ ಶುಭದಾಯಕ, ಸೌಂದರ್ಯಶೀಲ, ಸಮೃದ್ಧಿಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡ ಬಲ್ಲವು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ.

ಆಟವೊಂದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದಿಸುವಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಆಟವನ್ನು ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿದಾಗ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪಕವು ಹಲವೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಟದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪಕವು ಆಟದ ಒಂದು 'ಘನೀಕೃತ' ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಫಲಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯ ಅಂಶ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಟದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಫಲಶ್ರುತಿಯು ಆಟಗಾರರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಜಜೀವನದ ಆಟದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಸೆದು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರ ಲಕ್ಷ್ಯವು ಅವರೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧದ ನೈತಿಕ ನಿರ್ಧಾರಣಾಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವು ಬಹುಶಃ ಜಾಗೃತ ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರಲಾರದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು 'ಆಟಗಾರ'ರು ನೈತಿಕ ನಿರ್ಧಾರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಚಾರದ ಸಂದರ್ಭವು ಆಟದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿರುವ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಐತಿಹ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಾದಾತ್ಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ 'ಆಟಗಾರರು' ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದಂತೆ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ದಾರುಣತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ

ಇತರ ತುಳುವ ದೈವಾವೇಶ ಮತಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಸಿರಿಮತಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಆರಾಧನಾಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಮಾಶಿಲ್ಪಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾಮಂಜಸ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಮತಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಪರ ಕುಣಿತಗಾರರು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ದೈವಾವೇಶ ಕುಣಿತದ ಮೂಲಕ ನಾಟಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವುದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.ಕುಣಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವು ಕಥಾನಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಐತಿಹ್ಯದ ನಾಟಕೀಕರಣವು ಬರಿಯ ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಶ್ರವಣ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇತರ ಹಲವು ಜನಪದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ವೇಷಭೂಷಣ, ಅಲಂಕರಣ,

ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಿರೂಪಿತ ದೈವಗಳ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾದರ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಿರಿ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳು ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವಾಗ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ದೈವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಾವು ಮಾಧ್ಯಮರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಅನಂತರ ಪಾಡ್ದನದ ಹಾಡುವಿಕೆಗೆ (ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ) ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ದೈವಾವೇಶ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಪಾಡ್ದನದ ಹಾಡುಗಾರಳು/ನು ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಐತಿಹ್ಯದ ಕ್ರಿಯಾಭಿನಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಕದ ಭಾಷೆಯು ಬಹಳಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕಗೊಂಡು – ವ್ಯಕ್ತಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಹಾಡುಗಾರಳ/ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಬಯಲು ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಿ (ಕುಮಾರ) ಮತ್ತು ಇತರ ಮಹಿಳಾ 'ಅನುಭವಿ' ಪಾತ್ರಿಣಿಯರು ತಮ್ಮ ಮಾಮೂಲು ಹಾಡುವಿಕೆಯ ಧಾಟಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಹಾಡುಗಾರಳನ್ನು ಮೈದುಂಬಿದ ದೈವ ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಮತ್ತು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆವೇಶಿತ ದೈವದೊಡನೆ ಹೊಂದಿರಬಹುದಾದ 'ಯಾತನೆ'ಗಳನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ದೈವಾವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಹಾರ'ದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆನ್ನು ನಾನು ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ (ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೫, ೧೯೭೭). ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಭಾಗಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆವ ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂವಾದವು ಸುಶ್ರಾವ್ಯ, ಲಯಬದ್ಧ, ಗೀತದ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಐತಿಹ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು 'ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಸುತ್ತೇನೆ. ವಸ್ತುಶಃ 'ಅನುಭವಿ' ಹಾಡುಗಾರಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಡಾವಳಿಕೆಯನ್ನು ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣಭೂತ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ (standard)ಏರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳು ಐತಿಹ್ಯ ಅಥವಾ ಅವರ ಯಾವದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ರಾತ್ರೆ ವೇಳೆ ಮೀರುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಹಾಡುಗಾರರು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಇಬ್ಬರು ಮೂವರ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕ್ರಿಯಾಭಿನಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆರಾಧನಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸುಮಾರು ಐದರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಭಾಗಿಗಳಿರುವ ಗುಂಪುಗಳು ಎಲ್ಲೆಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಐತಿಹ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪೂರ್ಣ ಲೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ದೈವಾವೇಶ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಬಲಯುತವಾದ ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಭಾಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ'ಗಳು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಸ್ಥಳೀಯ ವೈಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯ. ನಾನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಆರಾಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ಭಾಗಿಗಳು ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಘಟನೆಯ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದರು.[೭] ಉಂಬ್ಳಿತೋಟದಲ್ಲಂತೂ ಚೆನ್ನೆ ಘಟನೆಗೆ ಅಸಾಧಾರಣ ಮಹತ್ವ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆಯ ರಾತ್ರೆಯಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮೊಕ್ತೇಸರರು ತಮ್ಮ ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಗೆ ಐದಾರು ಮಂದಿ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಿಗಳನ್ನು (ಕುಮಾರ) ಲಘು ಉಪಾಹಾರ (ಅರಳಿನ ತಿಂಡಿ) ಕ್ಕೆ ಆಮಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಹಾರದ ಬಳಿಕ ಮೊಕ್ತೇಸರ, ಪಾತ್ರಿಗಳು, ಮಹಿಳಾ ಸಿರಿ ಪಾತ್ರಿಣಿಯರು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕ ಇಷ್ಟುಮಂದಿ ವೈಭವಪೂರ್ಣ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲಸಂಕೇತವಾದ ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಗುಡಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಸಿರಿಗುಡಿ (ತು.ಸಾನ < ಸ್ಥಾನ (ಸಂ))ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕನು ಬೆರ್ಮೆರ್‌ಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ.[೮] ಪಾತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನಾದವನು ಇಬ್ಬರು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಿಣಿಯರನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕರೆದು ತನಗೂ ಅವರಿಗೂ ಅರ್ಚಕನಿಂದ ತೀರ್ಥ ಪ್ರಸಾದ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲೇ ಆ ಮೂವರೂ ಲಘು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಾಣಿಗ ಜಾತಿಯವನಾಗಿರುವ ಪಾತ್ರಿಯು ತನ್ನನ್ನೀಗ ಕುಮಾರ (ಸಿರಿಯ ಮಗ) ನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನೊಂದಿಗಿರುವ ಎಳೆಹರೆಯದ ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಗಿಗಳಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಸಿರಿಯ ಮೊಮ್ಮಗಳಂದಿರಾದ ಅಬ್ಬಗ (ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಬಿಲ್ಲವ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವಳು) ದಾರಗ (ನಿಜಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗಾಣಿಗ ಜಾತಿ) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಎದುರಿರುವ ಮರದ ಕಟ್ಟೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಗಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಪಾತ್ರಿಯ ಎಡಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇತರ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸ್ತ್ರೀಭಾಗಿಗಳು ಆರರಿಂದ ಹದಿನೈದು ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಯತಾಕಾರದ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ (ತು. ದಲ್ಯ) ಗುಡಿಯ ಮುಂಭಾಗದ ವಿಶಾಲ ಸಮತಟ್ಟು ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಆವೇಶಿತ ಸ್ತ್ರೀಭಾಗಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗರು ಚೆನ್ನೆಯಾಡುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಪಾಡ್ದನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ

ಹಾಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಮಾರನೂ (ಪಾತ್ರಿ) ಅವರೊಂದಿಗೆ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ಅವರ ಬಲಗೈಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಸುತ್ತ ಆಟವಾಡಿಸುವ ಅಭಿನಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಡು ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಅವರ ಸುಪ್ತಿಯು ಗಾಢವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಥೆಯು, ದಾರಗೆಯು ಅಬ್ಬಗೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಭಾಗಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ತೀವ್ರತಮ ಉದ್ರಿಕ್ತ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಮಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಆ ಇಬ್ಬರು ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೇಹಗಳು ಸೆಡೆತು ಅವರು ಪ್ರಜ್ಞಾಹೀನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಂಪುಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅನೈಚ್ಛಿಕವಾಗಿ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳ ಬಳಿಕ ಸೆಡೆತು ಬಿದ್ದಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಗಿಗಳ ಮೇಲೆ ತೀರ್ಥ ಪ್ರೋಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಅರ್ಚಕನಿಂದ ಹಿಂಗಾರ (ಅಡಿಕೆಯ ಹೂ) ದ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲಾಗುವುದು. ಅವರ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯ ಪಾತ್ರಿಯ ದೈವಾವೇಶ (ಸುಪ್ತಿ) ತಗ್ಗಿದಾಗ ಆ ಮೂವರು ಗುಂಪೊಂದರಲ್ಲಿ (ದಲ್ಯ) ಸೇರಿಕೊಂಡು ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೫, ೧೯೭೯ರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ.)

ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ರಂಗಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಚೆನ್ನೆಘಟನೆಯ ದೈವಾವೇಶಿತ ನಟನಕ್ರಿಯೆಯು ಆರಾಧನಾ ಭಾಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವೇಗವರ್ಧಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಕ್ತ ವರ್ಷದ ಭಾಗಿಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ವರ್ಷದ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಯುವತಿಯರನ್ನು (ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗರನ್ನು) ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಅವರನ್ನು ವೃತ್ತಿಪರ ನಟಿಯರನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ದೈವಮಾಧ್ಯಮರೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದು.[೪] ದೈವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಈ ಯುವತಿಯರ ದೇಹವು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಪಾತ್ರಾಭಿನಯಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಯುವತಿಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯು ಇತರ ಆರಾಧನಾ ಭಾಗಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಾದರೂ ಅವರು ಆ ಸಮಾಜದ (ಆರಾಧನಾ) ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗರ ನೇಮಕವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಗೌರವವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ನೇಮಕಗೊಂಡ ಯುವತಿಯರ ದೇಹಗಳು ದೈವಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತಹ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ರೀತಿ ನೇಮಕಗೊಳ್ಳುವ ಯುವತಿಯರು ಮದುವೆಗೆ ತಕ್ಕ ವಯಸ್ಕರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಿವಾಹಿತರಾಗಿರ ಬೇಕು. ನಾನು ನೋಡಿದ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೇಮಕಗೊಂಡ ಯುವತಿಯರು ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದಂತೆ ಅವಳಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು.

ನಾನು ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯ ಮತಾಚಾರಗಳನ್ನು ಹಲವಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರತಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೂ ಮತಾಚಾರದ ಆರಂಭಿಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ನಟನಕ್ರಿಯೆಯು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಗಿಗಳಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವರ್ಜನೆ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದು, ವಿಧಿಯುಕ್ತ ಸ್ನಾನ,ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಡುಗೆ, ಪ್ರಸಾದ, ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವಿಕೆ (ತು. ದಲ್ಯ) ಮುಂತಾದ ಆವೇಶಪೂರ್ವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಆರಾಧನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಹಾಡುವಿಕೆಯಷ್ಟೇ ದೈವಾವೇಶವನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲು ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆರಾಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರ (ಹಿರಿಯಡ್ಕ, ಕವತ್ತಾರು) ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣಿಕ (ಸ್ಥಳ ಮಹಾತ್ಮೆ) ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಕ ಅಂಶ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳನ್ನು ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದ ಸ್ಥಳಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಉಂಬರ್ಜಿ ತೋಟವು ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದ ಸಿರಿ ಆರಾಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಉಂಬರ್ಜಿ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಜರಗುವ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಪ್ರಮುಖ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ವೇಗವರ್ಧಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳವೇ ಭಾಗಿಗಳು ದೈವಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದೈವಗಳ 'ಉಪಸ್ಥಿತಿ'ಯು ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ದೇಹವನ್ನು ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ದೈವ ಆವೇಶಗೊಂಡು ವರ್ಗಾಂತರ (ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಅಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ) ವು ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನೆ ಆಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ದೈವಗಳನ್ನು ಆವಾಹನೆಗೊಳಿಸಿ ಅವುಗಳ 'ಉಪಸ್ಥಿತಿ'ಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಆರಾಧನಾ ಭಾಗಿಗಳು ಪೌರಾಣಿಕ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಮಹತ್ವದ ನಿರೂಪಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿ (exegetical elaboration) ತುಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಮುಂದೆ ನಾವು ಕಾಣಲಿರುವಂತೆ ಚೆನ್ನೆಯು ಹಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರೂಪಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಆಳವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿತನಾದ / ಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ತುಳು ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ

ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೂರು ಸಣ್ಣ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಅನುವಾದವು ತುಳು ಜಾನಪದದ ಮೂರು ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಡುವಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಮೇಲಾಡುವ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಆಟಗಳನ್ನು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ಮೈಯಗೆ ಮೈಪಗೆ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸೀತಾಟ' ಎನ್ನುವ ಒಂಟಿ ಆಟವನ್ನು ಚೆನ್ನೆಯ ಪಾರ್ವತಿ ಆಡುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವನ್ನು ಆಡಿದಂತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಹಲವು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಜೀವನಚಕ್ರದ ಘಟನಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಮೈಯಗೆ-ಮೈಪಗೆ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲಕರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಗಂಡು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಈ ಸೋದರಿಯರು ಚೆನ್ನೆ ಆಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಸೊನ್ನೆ ಗಿಂಡೆ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಅಜ್ಜನು ಅವರ ಮದುವೆಗೆ ತಯಾರಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಸೋದರಿಯರು ಚೆನ್ನೆ ಆಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮನೆತನದ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು 'ಮೈಯಗೆ-ಮೈಪಗೆ' ಹಾಗೂ 'ಸೊನ್ನೆ-ಗಿಂಡೆ' ಯರ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಪಡಿಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆ. ಇವೆರಡು ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೋತ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡನ ಕಡೆಯವರ ಎದುರು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಗೌರವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅವಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ, ಆಟದ ಸೋಲು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಗೌರವದ ಹಾನಿಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಥಾನಕಗಳು ಮಹಿಳೆಯು ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನೆತನದ ಹಿರಿಮೆ ಗರಿಮೆಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಗುಣಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬಲ್ಲಳು ಮತ್ತು ದಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮದುವೆಯ ನಿಬಂಧನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ಯೆಯರು ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬರುವ ಕಾಲಾವಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಸರಿಜೋಡಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅವರು ಹರಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದನ್ನು ಸಂಪತ್ತಿನ ಹೂಡುವಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದಿಗೆ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಆ ಎಳೆಯ ಕನ್ಯೆಯರ ಸಹಜಸೌಂದರ್ಯ, ತುಂಬು ಚೈತನ್ಯಗಳಿಗೆ ಆ ಮೂಲಕ ಮೆರುಗು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಮನೆತನದ ಗೌರವವು ಫಲವತ್ತತೆ, ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಸಹಜ ಸೌಂದರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗೌರವ-ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಮನೆತನದ ಮಗಳಂದಿರಲ್ಲಿ ಹೂಡಲಾಗಿದ್ದು ವಿವಾಹ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಇತರ ಮನೆತನಗಳಿಗೆ ವಿತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಮಾಶಿಲ್ಪವು ಕೆಲವೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಯೊಂದಿಗೆ ಸರಿಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಮಾ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ಮಾಧ್ಯಮವು ಹಣ ಕಾಸಾಗಿರದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಆ ಮನೆತನದ ಮಗಳಂದಿರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬ ಘಟಕದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಹೊಂದುವ ಸೋದರಿಯರ ನಡುವಣ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ಈ ಕಥಾನಕಗಳು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಾಂಧವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋದರಿಯರಾಗಿರುವವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ, ಸಗೋತ್ರದ ಮಾತೃವಂಶೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸೋದರಿ' ಯರ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವಳಿತನವು ಜನಪದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೋದರಿಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಹಿರಿತನ-ಕಿರಿತನದ ಅಂಶವು ಹಿರಿತನ, ನಾಯಕತ್ವ, ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪಾಡ್ದನವೊಂದರ ಸೋದರಿಯರಿಬ್ಬರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರ ಸಂಗತಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಹಲವು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಂತೆ ಅವರೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನೇರ ಹಗೆತನ ಅಥವಾ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯು ಸೂಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ (ನೋಡಿ ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೮b)

ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬರುವ ಇನ್ನೆರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳು ವಿವಾಹಿತರು. ಮೈಯಗೆ-ಮೈಪಗೆಯರ ತಾಯಿಯಾದ ಚೆನ್ನೆಯ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಒಂಟಿತನ ಮತ್ತು ಬೇಸರಗಳನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಸೀತಾಟವನ್ನು ಆಡುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಕೆ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವಾಗ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಅವಳನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಳಿತನ್ನು ಹಾರೈಸಿ ಅವಳಿ ಸಂತಾನವನ್ನು (ಸಮೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತ) ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಶೀರ್ವದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೀತಾಟವು ಕುಟುಂಬದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಬಾಂಧವ್ಯದ ಅಧಿದೇವತೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯು ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಲಜ್ಞಾನ (divination) ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಕೂಡಲೇ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಕರುಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ನಡೆಸಿದ ಮಂಗಲಕರ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಕಾಗದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಫಲವತ್ತತೆಯು ದೊರೆಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ಬೆರ್ಮೆರ್‌ಗೆ ಹರಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಕುನಜ್ಞ ಮತ್ತು ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದೇವತೆ – ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ತುಳುನಾಡಿನ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಆರಾಧನಾ ಪಂಥಗಳ ಗುಣವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

ಈವರೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಬೆರ್ಮೆರ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನ ಕಾಣಿಸುವಿಕೆಯು ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂತತಿಯ ವರವನ್ನು ಕರುಣಿಸಿದರೂ ಕಥೆಯ ಅನಂತರದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂತತಿಯ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳು ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಮತಾಚಾರಗಳ ವರಪ್ರದಾನ ಸಂದರ್ಭ (ತು. ಸಾಪೊ.ಸಂ. ಶಾಪ)ಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪ್ರದೇಶವು (double entendre) ವ್ಯಾಪಕ ಅಂಶವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ (ಜ್ಯೋತಿಷಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ). ವರಗಳು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನೆಣಿಕೆ. ವರವು (ತು. ಸಾಪೊ) ಅನುಗ್ರಹಿತನ ವರ್ತನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಳಿತೂ ಆಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಕೆಡುಕನ್ನೂ ತರಬಹುದು. ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳೆರಡೂ ವರದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ಒಳಿತನ್ನು ಗರಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಏರಿಸಬಹುದು ಹಾಗೂ ಕೆಡುಕನ್ನು ಕನಿಷ್ಠಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಬಹುದು.

ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳ ಹಲವು ಕಡೆ ವರಗಳು ಭಕ್ತನಿಗೆ ಉದಾರನಾಗಿರಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಆತನು ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ಅವಕಾಶಗಳೆಂದು ಕೂಡಾ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಂತೋಷವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉದಾರನಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ವರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನುಗ್ರಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಂದುರಿಕೆ (Social Continuance)ಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳಿ ಕನ್ಯೆಯರು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲವಾದ ವಿವಾಹ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲು ಬೇಕಾದ ಅನುಗ್ರಹದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಮ್ಮು, ನಿಚ್ಚಳ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಮತ್ಸರ, ಅನುಚಿತ ವರ್ತನೆಗಳ ಬಹಿರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ವಿನಯಶೀಲತೆ, ಐಹಿಕ ಸುಖ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಮತ್ತದರ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ದೈವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳಿಗೆ ವೈದೃಶ್ಯವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ವರವನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ) ಬೆರ್ಮೆರ್ ವರವನ್ನು ಶಾಪವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಯಗೆ ಮೈಪಗೆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಲಕಿಯರ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ಅಪಹಾಸ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. (ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವರು ವಿನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ) ಇವರದು ಮರ್ತ್ಯರ ಕಥೆಯಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯು ನೀತಿ ಪ್ರಧಾನ ನಾಟಕದಂತಿದೆ.

ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಪ್ರತಿಮಾಶಿಲ್ಪವು (ಕೊನೆಯ ಪಾಡ್ದನ) ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರಾದ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಆಟಗಾರರು. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಿರಿ ಮತಾಚಾರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಕಥೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. (ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಂತೆ ಇದು ಯಾವುದೇ ಮತಾಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ.) ಈ ಆಟದಲ್ಲೂ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಗುಣ, ಶರಣಾಗತಿ ಮತ್ತು ಕಾಮುಕತೆಗಳು ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪಾರ್ವತಿ ಗಂಡ (ಶಿವ)ನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಣೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಿವನು ಮೋಸದಿಂದ ಆಟವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಗೆ ಅವನ ಕಪಟವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಆಟವನ್ನು ಅರ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಚದುರಿಸಿದಾಗ ಶಿವನ ಸಿಟ್ಟು ಭುಗಿಲೆದ್ದು ಶಾಪಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಕಥೆಯು ಹಠಾತ್ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ವಿವಾಹಸಂಬಂಧಿ ವಿಷಯಗಳತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಮೂರ್ತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಘಟನೆಗಳು (ಆಟ ಮತ್ತು ವೈವಾಹಿಕ ವಿಷಯಗಳು) ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಶಿವನ ಶಾಪ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪಾರ್ವತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ 'ಕ್ರೀಡೆ'ಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಈ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತವೆ.

ವೈವಾಹಿಕ 'ಕ್ರೀಡೆ'ಯಲ್ಲೂ ಶಿವನು ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ವಂಚಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಮಾತ್ರ ಮಡಿವಾಳನೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎರಡು 'ಆಟ'ಗಳಲ್ಲೂ ಪಾರ್ವತಿ ಗಂಡನಿಗಿಂತ ಜಾಣೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಗ್ರರೂಪಿನದಾಗಿದ್ದು ಶಿವನ ಶಾಪವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸಿದ್ದರೆ ವೈವಾಹಿಕ ಆಟದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ವಂಚನೆ

(ಕೊರೊಪೊಳು ವೇಷದಲ್ಲಿ) ಯ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಪೂರ್ಣ ಸಂತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರ ಕಥೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೆರಡು ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಆಟವು ರೂಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಜಾಣ್ಮೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೋಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಿತಿಯು ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಈ ಅಂಶವು ಉಳಿದೆರಡು ಚೆನ್ನೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಣೆಯಾದ ಕಿರಿಯವಳು ಜಯ ಗಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಆಟ ಮಾತ್ರ ಹಠಾತ್ತನೆ ದಾರುಣ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಥಟ್ಟನೆ ನೈಜತೆ (ಸಾಂಸಾರಿಕ ವಿಷಯ) ಯತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚತುರಮತಿಯಾದ ಪಾರ್ವತಿಯು (ಮಾರುವೇಷದಲ್ಲಿ) ಆಟದ ನಿಯಮ ಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧಳಾಗಿ ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲಪುತ್ತಾಳೆ.

ಅಧೀನರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ವಹಿಸಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬೇಕುಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ತಕ್ಕ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದು ಈ ಕಥೆಯ ನೀತಿ.

ಇತರ ತುಳು ಕ್ರೀಡಾರೂಪಕಗಳು ಮತ್ತು ಚೆನ್ನೆ

ತುಳು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮತಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇತರ ಆಟಗಳ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮೌಖಿಕ ಕಥಾನಕ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಚರಣೆಗೆ ಪರಿಮಿತಿಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಜನಪ್ರಿಯ ಐತಿಹ್ಯವಾದ 'ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ'ದಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲವ ಸೋದರರ ಪ್ರಥಮಸಾಹಸವು ಅವರು ಆಸ್ಥಾನದ ಮಂತ್ರಿ (ಬುದ್ಯಂತ)ಯ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಆಡುವ ಆಟದ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲಾಗಿದೆ.[3] ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲಲ್ಲಿ ಬಾಲಕರು ದನಮೇಯಿಸುತ್ತಾ ಆಡುತ್ತಿರುವಾಗ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಆಟದ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವೊಂದು ವಿವರಣೆಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಆಟದ ಗೆಲ್ಲ (Prize)ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೇರುಬೀಜವನ್ನು ಪಡೆವ ಕೌಶಲ್ಯ-ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಟವೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಟವಾಡಲು ಉತ್ಸುಕರಾದ ಯುವಹರೆಯದ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರು ತಾವು ಆಟಕ್ಕೆ ಸೇರಲೇ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಹಾಗೂ ಆಟದ ಮರ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯದ ಈ ಬಾಲಕರು ನಮ್ಮನ್ನು ಸೋಲಿಸಲಾರರು ಎಂಬ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಮಂತ್ರಿಯ ಮಕ್ಕಳು ಅವರನ್ನು ಆಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯವನಾದ ಕೋಟಿಯು ಪಂದ್ಯದ ಪ್ರತಿ ಆಟದಲ್ಲೂ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಿರಿಯವನಾದ ಚೆನ್ನಯನು ಆಟಗಳ ಮೇಲೆ ಆಟಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಎಲ್ಲಾ ಗೇರುಬೀಜಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಂತ್ರಿಯ ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ದೂರುಕೊಟ್ಟಾಗ ಆತನು ಬಂದು ಗೇರುಬೀಜಗಳನ್ನು ಈ ಬಾಲಕರಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರು "ನಾವೀಗ ಬಾಲಕರು. ನೀನು ನಮ್ಮಿಂದ ಗೇರುಬೀಜಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಜೋಪಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳು. ನಾವು ಮುಂದೆ ದೊಡ್ಡವರಾದಾಗ ನಿನ್ನಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಬಾಲಕರು ಬೆಳೆದು ಯುವಕರಾದಾಗ ಆಡಿದ ಮಾತನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂತ್ರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತೀಕಾರ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಮಂತ್ರಿಯ ಪಕ್ಕದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರ್ಮನಿರತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಮಂತ್ರಿಯು ತನ್ನ ಗದ್ದೆಗಳ ಉಳುಮೆಗೆ ಜನರನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಮೇಲಾಟವಿರ ಬಾರದೆಂದು ತನ್ನ ಉಳುಮೆಯ ಬಳಿಕವೇ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನೆಯರ ಗದ್ದೆಯ ಉಳುಮೆ ನಡೆವಂತೆ ಕಪಟವಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇವನ ಈ ಕಪಟತಂತ್ರವು ಬಯಲಾಗಿ ಸಹೋದರರು ಮಂತ್ರಿಗಿಂತ ಮುಂದಾಗಿಯೇ ಉಳುಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದಾಗ ಕಂಬಳ ಜರಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಬಳಿಕವೇ ಉಳುಮೆಯ ಮಂದಿ ಮಂತ್ರಿಯ ಗದ್ದೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಮಂತ್ರಿಯು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನೆಯರ ಬೇಸಾಯದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಅವಮಾನಿಸಿದಾಗ ಚೆನ್ನಯನು ಮಂತ್ರಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ತಮಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಅನ್ಯಾಯದ ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಎಸಗುತ್ತಾರೆ.

ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯ ಕಥೆಯಂತೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಟವು ಮುಂದಿನ ನಿಜಜೀವನದ 'ಆಟ' (ವಂಚನೆ)ವನ್ನು ಮುಂದಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕರ ಅಂಶ. ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಆಟವು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಕೃಷಿಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸದೃಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಆಟದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಾಗಿ ಆಟವು ಅಸಮಾನ ರೊಳಗಿನ ಜನರ ನಡುವೆ (ಮಕ್ಕಳೊಡನೆ) ನಡೆದಾಗ ಉಚ್ಚನು (ವೀರನಾಯಕ) ವಿಜಯಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಗಂಡಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾಂತರಗೊಂಡಾಗ ಕನಿಷ್ಠನು 'ಆಟ'ವನ್ನು ನಿಯಮಾನುಸಾರ ಕೌಶಲಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಡಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜರಗುವ ವಿಧಿಬದ್ಧ ಕೋಳಿಅಂಕವು ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನೈಜ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆಟವು (ಕೋಳಿಅಂಕ) ಸಮಾನಸ್ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಆಡಲಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿಣಾಮವು ಮಂಗಲಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ಅಂಕವು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಮನರಂಜನೆಯಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೆದ್ದ ಕೋಳಿಯ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತದ ಬಹುಮಾನ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಳಿಯ ಪುಕ್ಕಗಳ ವರ್ಣವಿನ್ಯಾಸಗಳ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಒಂದು ವಿಸ್ತೃತ ಪದಕೋಶವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕೋಳಿಯ ಜಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ವರ್ಣವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಜನರು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ದಿನ ಮತ್ತಿತರ ಶಕುನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ಈ ಜೂಜಿನ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಹಣವನ್ನು ಸುರಿದು ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾದ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸಾಯ ನಿರತ ಮನೆಗಳ ಸದಸ್ಯರು ವಿಶೇಷ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಅಂಕದ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಕೋಳಿ ಅಂಕ ಹಾಗೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೋಳಿ ಜೂಜು ತುಳು ಜನರ ಒಂದು ಸ್ಥಳೀಕ ಗೀಳು (regional obsession) ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಹುಂಜದ ನಡುವೆ ಅನನ್ಯ ಸಂಬಂಧ (identity relationship)ವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೆ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದ ಮನೆತನಗಳ ನಡುವೆ ಕೋಳಿ ಅಂಕದ 'ಸಮರ' ಪಂಥಾಹ್ವಾನಗಳು ಜರಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲು ಮಂದಿ (tenant) ತಾವು ನೀಡಬೇಕಾದ ಗೇಣಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ 'ಸಮರ'ಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ 'ಸಮರ'ಗಳು ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲು ಮಂದಿಯ ಕೀರ್ತಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಅಂಶವಾಗಿದ್ದುವು.

ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗೆ ಬಲಿ (ತು. ಪರಕೆ sacrifice)ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕೋಳಿ ಅಂಕವು ಜರಗುವುದುಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಕೋಳಿ ಅಂಕಕ್ಕೆ ಸೋಡ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅಂಕವು ಬಲಿ ಸಂಬಂಧಿ ಹಾಗೂ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕೋಳಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಅಂಕದಲ್ಲಿ ಸೋತು ಓಡಿರಬಾರದು ಮತ್ತು ಗಾಯಗೊಂಡು ರಕ್ತ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರಬಾರದು. ಹಿಂದೆಂದೂ ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸದ ಕೋಳಿಗಳು ಸೋಡ್ತಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಸೋಡ್ತಿಯ ಸೋಲು ಗೆಲವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಭಾವವನ್ನು (indifference) ಭಾಗಿಗಳು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಭಾಗಿಯೂ ಬರುವಾಗ ಅಂಕಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಸೋತರೂ ಗೆದ್ದರೂ ಅವನು ಸೋತ ಕೋಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಪ್ರಸಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನೆಗೆ ಒಯ್ದು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸೋತ ಕೋಳಿಯ ದೇಹವು ಗೆದ್ದವನಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಂಕದ ಕೋಳಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅಡುಗೆಯು ಬಹಳ ರುಚಿಕರ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಅಂಕದಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಗೆಲವು ಈ ಬಗೆಯ ರುಚಿಯನ್ನು ತರುತ್ತಿರಬೇಕು ಹೊರತು ಅಂಕದ ಕೋಳಿಯ ಮಾಂಸದ ಸ್ವಾದುತೆಯಿಂದರಲಾರದು.) ಸೋಡ್ತಿಗೆ ಸೊಗಸಾದ ಬಲಿಷ್ಠ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ತರುವುದನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪರ್ಧಾಳುಗಳು ಎದುರಾಳಿ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಕ್ಕುಟ ಪಂಚಾಂಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಸೋಡ್ತಿಯ ಭಾಗಿಗಳು ತಮ್ಮ ಎದುರಿನ ಸ್ಪರ್ಧಾಳು ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಲವು ಮನೆತನಗಳ ನಡುವೆ ಬಹುಕಾಲದ ಸೋಡ್ತಿ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದು ಅದು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ನವೀಕರಣ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೋಡ್ತಿಯ ಎದುರಾಳಿಗಳು ಗೆಳೆಯರಾಗಿದ್ದು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೋಡ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೋಲು ಗೆಲುವಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಅಂಶವಿರುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಕೀಟಲೆ ಮತ್ತು ಲಘುದಾಟಿಯ ಹಾಸ್ಯಗಳಿಂದ ತೇಲಿಸಿ ಬಿಡಲಾಗುವುದು. ಸೋಡ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೋಲು ಗೆಲುವು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೇ ಸೋಲಲಿ, ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದವರಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಸಂಭ್ರಮ ಉತ್ಸಾಹ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಆಟವು ದೇವತೆಯನ್ನು ರಕ್ತಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ದೇವತೆಯ ಮಂಗಲಕರ ಪ್ರಸಾದ ದೊರಕುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತೋರ್ಕೆ (Perspective)ಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ರೂಪಕದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯು ರೂಪಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮೂಲಭೂತ ವಸ್ತು (theme) ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವವಿದಿತ. ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಆಟಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು (Idioms) ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹೇಗೆ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವುಗಳು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸಾಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕತೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಒಡೆದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಋತುಮಾನದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಮದುವೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯಗಳೊಳಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಳುಹುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಬೇಸಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ನನ್ನ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬತ್ತದ ಬೆಳೆ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೊದಲ ಬೆಳೆ (ತು. ಏಣೆಲ್) ಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಬತ್ತದ ಕಳದಲ್ಲಿರುವ ನೇಜಿಯನ್ನು ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಮಗುವಿಗೆ, ನೇಜಿಯ ಕಳದಿಂದ ಕಿತ್ತು ನಾಟಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆರಿಗೆಗೆ, ಗದ್ದೆಯ ಪಯಿರನ್ನು ಎಳೆಹರೆಯದ ಬಾಲಕರಿಗೆ, ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪಯಿರು ಸಮೃದ್ಧಿ, ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತರುವುದು ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಫಲವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಸಿಗಳ ಫಲವಂತಿಕೆಯೂ ಹಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. (ನೋಡಿ: ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೭b) ಮಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಗಂಡನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕಾಲವೂ ಗದ್ದೆಯ ಫಸಲು ಮಾಗುವ ಕಾಲ (ಸುಗ್ಗಿ) ವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯನ್ನು ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವರಾನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಪಯಿರು ಬೆಳೆದು ಮಾಗುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯಾಡುವುದೂ ತಕ್ಕುದಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಪಯಿರಿನ ಮಾಗುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಗತಿಯ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಪಯಿರಿನ ಮಾಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿ ಶುಭವನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಮೇಲಿನ ಆಟ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಸೀತಾಟದಲ್ಲಿ ನೇರ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾಗಿರುವುದಾಗಿ ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೀತಾಟದಲ್ಲಿನ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಆಟವನ್ನು ಪುನಃ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದು ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಸೀತಾಟದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರನು/ಳು ತನ್ನನ್ನು ಆಟಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟುಗೊಟ್ಟು ಪುನಃ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ/ಳೆ. ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು (ಎದುರಾಳಿಯಿಂದ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಗೆಲುವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ) ಆಟವನ್ನಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿ ನಡೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಟವನ್ನು ವೈರುಧ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಸೀತಾಟ ಮತ್ತು ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವನ್ನು ಅಂತಹ ವೈರುಧ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಆಡಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಫಲಿತಾಂಶವು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳ ತಂದೆ ತನ್ನ ಅಳಿಯನಾಗುವವನ ತಂದೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಡುವಾಗ ಸೋಲಲೆಂದೇ ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಸೋಲದೆ ಹೋದರೆ ಫಲಿತಾಂಶವು ಅಶುಭದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಿದಾಗ ಫಲಿತಾಂಶವು ವಿಪತ್ಕಾರಿಯಾದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಟದ ಕೆಚ್ಚು (core) ಕೇವಲ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಫಲಿತಾಂಶದ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮತ್ಸರಭಾವ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲೆ ಮೀರುವಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಸಮಾನಸ್ಕಂಧರೊಳಗೆ ಆಡಲಾದಾಗ ಅಥವಾ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಡಲಾದಾಗ ಅಥವಾ ಸೋಲಲೆಂದೇ ಆಡಲಾದಾಗ ಫಲಿತಾಂಶವು ಶುಭದಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾನ ಸ್ಕಂಧರಲ್ಲಿ ಆಡಿದಾಗ ಇಬ್ಬರ ಅಂತಸ್ತುಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜ ಜೀವನದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ತರುವ ಯೋಗ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಫಲಿತಾಂಶ ಏರ್ಪಟ್ಟರೆ ಅಸಮಂಜಸತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಟವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಕಟ್ಟಲೆಗಳು ಅಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಯೇ ರಾಚನಿಕ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸು ವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಸಾಹಸಮಾಡಿ ಗಂಭೀರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಮತಾಚರಣೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವವರು ಮಹಿಳೆಯರು-'ಸೋದರಿಯರು' ಎಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಚೆನ್ನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲೂ ಆಡುವವರು ಮಹಿಳೆಯರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ-ಎಂಬುದಾಗಿ 'ವಿವರಣೆ' ನೀಡಬಹುದಾದರೂ ಅಲ್ಲೂ ಸೋದರಿಯರ ನಡುವಣ ಆಟಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿರುವುದು ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾಕತಾಳೀಯತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ನಿಷೇಧವು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವುದಿಲ್ಲ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈಶ್ವರ ದೇವರ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ -ಶಿವ). ಪ್ರಾಯಶಃ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ರಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪುರುಷರ ಕೈಯಲ್ಲಿನ ಆಟದ ದಾಳಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದು ಸಮಾಜವು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಂಬದಿರುವಂತಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿದ್ದರೂ ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯಗಳ ಸೀಮೆಯೊಳಗೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಸೋದರಿಯರು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಬಾಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಮನೆತನಗಳು ಹೆಮ್ಮರದಂತೆ ಬೆಳೆದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಪುರುಷನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗಳು ಆತನ ಸೀಮಿತ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಸೋದರಿಯರ ಮೇಲೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸೋದರಿಯರು ತಮ್ಮ ಸೋದರನ ಅಧೀನರಾಗಿ ತವರಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾಗ ಅವರು ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಬದುಕಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಪುರುಷನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗಳು ಉಜ್ವಲವಾಗುತ್ತವೆ (ನೋಡಿ: ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೫). ವೈವಾಹಿಕ ಹೊರಬಾಂಧವ್ಯ (Exogamy) ದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು (ಕೇರಳದ ನಾಯರ್ ತರವಾಡುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ) ಪ್ರಬಲ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬಗಳ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಹೊರಬಾಂಧವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸೋದರಿಯರ ನಡುವಣ ಕಲಹವು ಆತ್ಮಘಾತುಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದ್ದು ಇದರಿಂದ ಕುಟುಂಬದ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸೋದರಿಯರ ನಡುವೆ ಸಮಸ್ತ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಏರ್ಪಟ್ಟು ಅವರು ಬೇರ್ಪಟ್ಟರೆ ಮುಂದೆ ಅವರಿಂದ ತೊಡಗುವ ಕುಟುಂಬದ ಕವಲುಗಳಿಗೆ ಏಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ಸೋದರಿಯರಲ್ಲಿ ಕಲಹ ಏರ್ಪಡುವುದಿದೆ. ಸೋದರರ ನಡುವೆ ಈ ಬಗೆಯ ಕಲಹ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸೋದರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಆಸ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಇರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದು ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಈ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸೋದರರ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟುವುದೂ ಉಂಟು. ಕುಟುಂಬ ಕಲಹವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಹಗೆ ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾಟ-ಮಂತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ತೊಡಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಾಟಗಾರರಿಂದ ಮತ್ತು ಭೂತದ ಪಾತ್ರಿಗಳಿಂದ ಹಣ ಕೊಟ್ಟು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ತುಳುವ ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳು ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಕುಟುಂಬಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಷ್ಠರಾಗುವುದುಂಟು. ನನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ, ತಾವೇ ಕೊಟ್ಟ ಮಂತ್ರ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ನಿರರ್ಥಕಗೊಳಿಸಲು ಮಾಟಗಾರರು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಿಗಳು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತದ ಹಣ ಸುಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕುಟುಂಬದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಕಲಹ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿರಿಮತಾಚರಣೆಯೊಂದೇ ದಾರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಮತಾಚರಣೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ದೈವಾವೇಶಿಗಳು ಕುಟುಂಬ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಳಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ ಮದ್ದು-ಮಾಟ-ಮಂತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಿರಿದೈವಕ್ಕೆ ಆ ಸ್ತ್ರೀಯ ದೇಹವನ್ನು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಕ್ಷುದ್ರದೈವವನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸಿ ಕೇಡಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ದೂರಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಆ ಸ್ತ್ರೀಯ ದೇಹವನ್ನು ಸಿರಿದೈವವು ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ತನ್ನ ಅಲೌಕಿಕ ಬಂಧುಗಳೊಡನೆ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವೇಳೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮಧುರ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿಮತಾಚರಣೆಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಚೆನ್ನೆಯಾಡುವ ಸೋದರಿಯರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದಿರುವ ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಾಮಾನ್ಯ

ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುಗಳು ಸಮಾಜ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ವಿಶಾಲ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂಬುದರ ವಿವರಣೆಯು ಮೇಲಿನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ತೌಲನಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು

ಯಾವುದೇ ಜನಪದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವಿಸುವುದು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವುದುಂಟು. ಮಂಕಲ ಆಟವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದಿರುವ ಹಲವೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಆಟದೊಂದಿಗೆ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಆಯಾತವಾಗಿ ಬಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹೊರೆ' (historical baggage) ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಟದ ಒಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅದರ ಹೊರವಲಯ (peripheral)ದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಚೆನ್ನೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪತಾತ್ಮಕತೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಈ ತುಲನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ತುಳುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು (ಚೆನ್ನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಾಂಶಗಳು) ಬೃಹತ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆ ಎಂದಾದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ತುಳುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಬೇರೊಂದೆಡೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಕೀರ್ಣದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ಸಂಘಟನೆಯೆಂದಾದರೆ ನಾವು ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೊದಲು ಆಯಾತಗೊಂಡ ಚೆನ್ನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ "ಮೂಲಸ್ವರೂಪ"ದೊಂದಿಗೆ ಸರಿಹೋಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಫ್ರಿಕದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಮಂಕಲ ಆಟದ ಬಗ್ಗೆ ಫಿಲಿಪ್ ಟೌನ್ಸೆಂಡ್ (೧೯೭೭, ೧೯೭೯a, ೧೯೭೯b) ಅವರು ನಡೆಸಿದ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಆಟದ ಬದಲಿ ಆವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳ ಒಳನೋಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿ ಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ತೋರ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಫ್ರಿಕದ ಮಂಕಲ' ಎಂಬ ಅವರ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಟೌನ್ಸೆಂಡರು ಈ ಮಂಕಲ ಆಟದ ವಿವಿಧ ಆವೃತ್ತಿಗಳ ವಿವರವನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲ. ಆಫ್ರಿಕ ಭೂಖಂಡದಲ್ಲಿ ಆಟವು ೧೦೦೦ದಿಂದ ೩೦೦೦ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಹಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆದಂತೆ :

> "ಆಫ್ರಿಕದ ಮಂಕಲವು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾನವ ಕುಲಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಆಟದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಧರ್ಮವು ಆಫ್ರಿಕದಲ್ಲಿ ಮಂಕಲದ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ." (೧೯೭೯b : ೭೯೪)

ಹೀಗೆ ಆಟಕ್ಕೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ರೂಪಗಳಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಂದು ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆಫ್ರಿಕದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಆಟ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ. ಸ್ತರೀಕೃತ ಆಫ್ರಿಕದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಕಲವು ನಾಯಕವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯರಷ್ಟೇ ಆಡುವ ಆಟವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಬಾರದೆನ್ನುವ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಆಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ಗಂಡಸರೊಂದಿಗೆ ಆಡಬಾರದೆನ್ನುವ ನಿರ್ಬಂಧವಿದೆ.

"ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪುರುಷನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರಿಂದ ಅಥವಾ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಸೋಲುವುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳು ಆಟದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಜರಿರುವುದು ಅಥವಾ ಸೋತು ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುವುದು ಪುರುಷನ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಧಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನದ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು." (ಟೌನ್ಸೆಂಡ್. ೧೯೭೯:೭೯೪)

ಆಟದ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಸಂಬದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳು (associations) ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಗುಣಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. "..... ಮಂಕಲ ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಪಡೆದ ಪರಿಣತಿಯು ಬದುಕಿನ ಇತರ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಳಿಸಿರುವ ಸಾಧನೆಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅನುಕೂಲಕರ ಅದೃಷ್ಟದ ಸೂಚಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ." (ಟೌನ್ಸೆಂಡ್, ೧೯೭೯b:೭೯೫)

ಮಂಕಲ ಆಟದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಗೆಲುವನ್ನು ಉಚ್ಚ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು

ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ವಂಚನೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದ್ದು ಇದರಿಂದ ಆಟಗಾರನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಕಳಂಕ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ವಂಚನೆಯು ಪತ್ತೆಯಾದಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರನ್ನು 'ಕೈಲಾಗದ ಮೂರ್ಖ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಟೌನ್ಸೆಂಡರು ಆಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಂಟು ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಯಾದಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಪಟ, ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಿಕೆ ಮುಂದಾಲೋಚನೆ, ಛಲ, resilience, ವಿವೇಕ, ಜ್ಞಾಪಕ ಶಕ್ತಿ, ಆತ್ಮಸಂಯಮ–ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಾಧನೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಬರುವವುಗಳಲ್ಲ. ಈ ಗುಣವಿಶೇಷಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

> "..... ದೂರು ಕೊಡಲು ಸಾಂಸ್ಥೀಕೃತ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲದ (ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗೌರವಗಳು ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಂಚಕನು ವೀರನಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜನರು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. (೧೯೭೬b : ೭೯೫)

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಮಂಕಲ ಆಟವು ಅಪರಕ್ರಿಯೆ, ಎಳೆಯರ ದೀಕ್ಷಾವಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಥಮ ಋತುಮತಿ ವಿಧಿ, ಕಿರೀಟಧಾರಣ ಉತ್ಸವ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ವಿಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಟೌನ್ಸೆಂಡರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆಟವನ್ನಾಡುವ ಕಾಲಮಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಆಟದ ಮಣೆಯ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದುರುಪಯೋಗದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ನಿಷೇಧಗಳು ಮಂಕಲ ಆಟದ ವ್ಯಾಪಕಗುಣ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆಟದ ಗಮನಾರ್ಹ ತೌಳವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಈ ಆಟದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆಟದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ಮಿಗಿಲಾದುದು ಆಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಆಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಾನ ಮೂಲ ಇತಿಹಾಸ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆಟವು ನಡೆದು ಬಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗವು ಇವೆರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ (ತುಳುನಾಡು ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ.

ಪೂರ್ವ ಇಂಡೋನೇಶಿಯಾದ ಕೆದಾಂಗ್ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಮಾನವಕುಲ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರದ ಮೇಲೆ ಆರ್.ಎಚ್. ಬಾರ್ನೆಸ್ (೧೯೭೫) ಅವರು ಬರೆದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಾರ್ನೆಸರು ವಿವರಿಸಿರುವ ಮಂಕಲ ಆಟದ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಜೋಡಾಟ (ಜೋಡು ಪೆರ್ಗ?) ವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಂಧಕಾರರು ಕೆದಾಂಗ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಕಲದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಜೋಡಾಟದ "ಸಂಪೂರ್ಣ ರಾಚನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ"ಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಟದ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೆದಾಂಗ್ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಬಹುದೇ ಅಥವಾ ಉಳಿದ ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಎಂಬುದು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆ (೧೯೭೫:೭೨) ಮಂಕಲದ ಬಗೆಗಿರುವ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಬಾರ್ನೆಸರ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರೂ, ನಾನು ಅವರ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕೆದಾಂಗ್‌ನ ಮಂಕಲ ಆಟದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಬಾರ್ನೆಸರ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಕೆದಾಂಗ್‌ನ ಮಂಕಲ ಆಟದ ಶಿಲ್ಪವು ಹಲವು ಸ್ತರಗಳ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

> "(ಮಣೆಯ) ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ಎದುರಾಳಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಳೇಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳಿದ್ದು ಮೇಲೆ ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಗ್ರಾಮವಿದೆ. ಈ ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಆಟದುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆದಾಂಗ್‌ನಲ್ಲಿ ಮರಣವನ್ನು ಸನ್ಮರಣ ಮತ್ತು ದುರ್ಮರಣಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗಾಯಗೊಳ್ಳು ವಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಪತ್ತುಗಳಿಂದ ಸತ್ತರೆ ಅದು ದುರ್ಮರಣ. ಸನ್ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ತವರ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ದುರ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಆತ್ಮಗಳು ಮಣೆಯ (ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ) ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳುತ್ತವೆ (೧೯೭೫ : ೭೮)"

ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ತುಳು ಆವೃತ್ತಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಿರಿಮತಾಚಾರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸನ್ಮರಣ,

ದುರ್ಮರಣಗಳು ಮತ್ತು ದೈವಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಕೆದಾಂಗ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಅಕಾಲಮರಣಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುವ ಸಹೋದರಿಯರು ತಮ್ಮ ಐಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾದ ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ದುರಂತ ಮೃತ್ಯುವಿನಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಮಾಸ್ತಿದೈವಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಮಾಸ್ತಿದೈವಗಳು ಹಾನಿಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯ ಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ಈಡೇರದ ಬಯಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿ ಕೊಂಡ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಆತ್ಮಗಳೆಂದು ಜನ ನಂಬುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಬಾರ್ನೆಸರು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾ ''..... ಮಂಕಲ ಆಟವು ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಯುದ್ಧ, ಎದುರಾಳಿಯ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿ ಸೆರೆಸಿಕ್ಕಿದ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ... ರುಂಡಗಳನ್ನು (ಯುದ್ಧದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಬಯಸುವ ವಿಜಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳು) ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೆದಾಂಗ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.'' (೧೯೭೫ :೭೧)

ಸ್ಥೂಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಅಂಶವು ತುಳುವಿನ ಜೋಡುಪೆರ್ಗ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು 'ಪೊಲಿ ಮಲ್ಪುನು' (ತುಳು) ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ದೋಚುವುದು', 'ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವುದು', ಎದುರಾಳಿಗೆ ಅವನ ಉತ್ಪನ್ನಕಾರಿ ಮೂಲಗಳು ದೊರಕದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರ್ಥವಿದೆ. ಚೆನ್ನೆಯ ಇತರ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಗೆಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು (ತು. 'ಗೆಂದುನು' ಅಥವಾ 'ಸೋಪಾವುನು') ಗೆಲ್ಲುವುದು ಅಥವಾ ಸೋಲಿಸುವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚೆನ್ನೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ 'ದೋಚು' (plunder) ಎನ್ನುವ ಪದವು ಐಹಿಕ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ಕೆದಾಂಗ್‌ನಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಮಾನವ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸಿರಿಮುತಾಚಾರಣೆಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಟದ ಸೋಲಿನ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತುಗಳ ನಷ್ಟಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಸೂಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆಟವನ್ನು ನಡೆಸುವ ದಿಕ್ಕು (ಪ್ರದಕ್ಷಿಣ, ಅಪ್ರದಕ್ಷಿಣ) ಮತ್ತು ಹೊಂಡ, ಕಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಕೆದಾಂಗ್ ಹಾಗೂ ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾದೃಶ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಾರ್ನೆಸರು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕೆದಾಂಗ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿರುವ ಮಹತ್ವ ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಟದ ರೀತಿ ಮರಣದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ (ಮರಣೋತ್ತರ ವಿಧಿ) ಹಾಗೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕೊಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕೆದಾಂಗ್ ಮತ್ತು ತುಳುವ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಮಂಕಲ (ಚೆನ್ನೆ) ದ ಕುರಿತು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ವರದಿಗಳು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಅಲ್ಪ. ಆದರೆ ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ತಮಿಳುನಾಡು, ಕರ್ನಾಟಕ, ಕೇರಳಗಳ ಜನಪದ ತಜ್ಞರಿಂದ ನನಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾರಾಂಶ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದ.ಭಾರತ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಲಂಕಾಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಕಲ (ಚೆನ್ನೆ)

'ಚದುರಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇತರ ಮಣೆಯ ಮೇಲಿನ ಆಟಗಳ ಇತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಕ್ರೀಡೆಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಜೆ.ಆರ್.ಮರ್ರೆಯವರು ಮಂಕಲದ ಆಟಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದಾದ್ಯಂತ ಆಡಲಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಮಣೆಯ ಹೊಂಡಗಳ ಮತ್ತು ಕಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ತುಳು ಆಟ 'ಬುಳೆಪೆರ್ಗ'ಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಆಟವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಲಂಕಾಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲೂ ಆ ಆಟಗಳ ತುಳು ಸಂವಾದಿ ರೂಪಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿ ನೀಡಲಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಇವುಗಳನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪತ್ರ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಲಂಕಾದ ಜನಪದ ತಜ್ಞರು ಉದಾರ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ಇವರ ಈ ಕೊಡುಗೆಯಿಂದಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಾಡುವ ಮಂಕಲ ಆಟದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟಿತ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಿದಂತಾಯಿತು.

ಎಚ್.ಪಾರ್ಕರರ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಸಿಲೋನ್' (೧೯೦೯) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ ಎರಡು ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಥಳಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಮಾಹಿತಿಗಳಂತೆ ದ.ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಈ ಆಟವು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಎರಡನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ಮರ್ರೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಮರ್ರೆ ೧೯೫೨ : ೧೬೦) ಈ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಮಣೆಯು ತಳಬಂಡೆ (bed rock) ಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆದದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ದೊರಕಿದ ನಿವೇಶನಗಳು

ವಿಧಿ ಆಚರಣೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೈಸೂರಿನ ಶ್ರೀ ಶಿವೇಗೌಡರು ನನಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟದ ಬೇಲೂರಿನ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ದೇಗುಲ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಮನೆತನದ ಮನರಂಜನೆ ಮತ್ತು ಐಹಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ಮಣೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ತಮಿಳುನಾಡು

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಚೆನ್ನೆಯನ್ನು ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಬ್ರೆಂಡಾಬೆಕ್ (ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪತ್ರ) ಅವರು ಕೊಂಗನಾಡಿಯಲ್ಲಿ (ಕೊಯಂಬುತ್ತೂರು) ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ಪನ್ನಾಂಗುರಿ (ಹದಿನಾಲ್ಕು ಹೊಂಡಗಳು) ಅಥವಾ ಪಾಂತಿ ಗುರಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಬುಳೆಪೆರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದೇ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೊಂಡದಲ್ಲೂ ಐದೈದು ಕಾಯಿಗಳಿದ್ದು ಮಣೆಯ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಆಟವನ್ನು ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಆಟವನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಂಡಸರು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಆಡುವುದಿದೆ. ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ನಂಟು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲಧರ್ಮದ ಸಾಹಚರ್ಯವು ಇದ್ದಂತೆಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಧುರೆಯ ಡಾ. ವೇಣುಗೋಪಾಲ ಸರಸ್ವತಿಯವರು (ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪತ್ರ) ಪಲ್ಲಾಂಗುರಿಯೆಂದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುವ ಹಲವೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ತೋರುವ ಮಂಕಲವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಕಾಚಿ ಎಂಬ ಆಟವು ತುಳುನಾಡಿನ ಬುಳೆಪೆರ್ಗವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕಾಚಿಯ ಭಿನ್ನ ಆವೃತ್ತಿಯೊಂದು ತುಳು ಜೋಡಾಟ (ಜೋಡು ಪೆರ್ಗ?) ವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಅವರು ಸೀತಾಟವನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಚಿ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮಣೆಯ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ತಲಾ ಹನ್ನೆರಡು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ.

ತಮಿಳುನಾಡಿನಿಂದ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದ ವರದಿಯು ಶಾರ್ಲಿನ್ ಎಲಿಸನ್ ಅವರ ಎರಡು ಅಪ್ರಕಟಿತ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು. ಆಕೆ ವಿವರಿಸುವ ಪಲ್ಲಾಂಗುರಿ ಆಟವು ತುಳು ಬುಳೆಪೆರ್ಗವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೊಂಡವೊಂದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಅಥವಾ ಆರು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟವು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಧ್ಯೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪುರುಷರ ಮಧ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುವುದೆಂದೂ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಮಧ್ಯೆ ಈ ಆಟ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ವೇಳೆ ಈ ಆಟವನ್ನು ಜೂಜಾಟದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಡುವುದುಂಟು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀಮತಿ ಎಲಿಸನ್ ಅವರು ಆಟಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಒದಗಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯಂತೆ ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸ್ತದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಪಿಳ್ಳೆ ಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ನಲಂಗು (ಲೇಪನ) ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಈ ಆಟವನ್ನು ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಆಟವನ್ನು ವಧೂವರರು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಸಮುದಾಯದ ಮುಂದೆ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಬರಿಯ ನೋಟಕರಾಗಿರದೆ ಆಟಗಾರ (ವಧೂವರರು)ರಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಹಾಗೂ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರದ ಮಣೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಲೋಹದ ಮಣೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಕಾಯಿಗಳಾಗಿ ಕವಡೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಟವನ್ನು ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಆಡದೆ ಗೆಲ್ಲಲೆಂದೇ ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲಿಸನ್ ಅವರು ಕಂಡಂತೆ ಒಂದೆಡೆ ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕಗಳಾಗಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥ ಆಟಗಾರಳಿಂದ ಆಟವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಆಡಿದ್ದಿದೆ.

ಶ್ರೀಲಂಕಾ

ಪಾರ್ಕರರನ್ನು (೧೯೦೯) ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾ ಮರ್‍ರೆಯವರು (೧೯೫೨:೧೭೭-೧೭೩) ಕ್ಯಾಂಡಿಯ ಸಿಂಹಳೀಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಈ ಆಟದ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಕೊಲಂಬೋದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ತಮಿಳು ಭಾಷಿಕರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಆಟ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಲ್ಲಾಂಗುರಿ ಅಥವಾ ಕೊಂಗು ಎಂದು ಹೆಸರಿದ್ದು ಡಾ. ಸರಸ್ವತಿ ವೇಣುಗೋಪಾಲರು ವಿವರಿಸಿದ ಆಟವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುವವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳು. ಕ್ಯಾಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಲಾಗುವ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮೂಲ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಮರ್‍ರೆ ೧೯೫೨).

ಹೊಂಡಗಳ ಆಟ ಸಂಖ್ಯೆಸಂಖ್ಯೆ	ಕಾಯಿಗಳ ಅರ್ಥ ಸಂವಾದಿ ಪದ	ಆಟಗಾರರ ಸಮೀಪದ ತುಳು ಸಂಖ್ಯೆ
ಪುಹುಮುತಿ ೨ x ೭ ೪	ಬೂದಿ ಚೆನ್ನೆ ಕುಂಬಳ	೨
ವಲಕ್ ಪುಸ್ಸ ೨ x ೭ ೪	ಖಾಲಿ ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಹೊಂಡ	೨
ಕೊತು ಬಾಂಡಮ್ ೨ x ೭ ೪	ಹೊಂಡ ಚೆನ್ನೆ ತುಂಬುವುದು	೨
ದರ ಮುತು (?) ೨ x ೭ ೪	ಮುತ್ತುಗಳ ಚೆನ್ನೆ ಸಾಲು	೨

ಡಾ. ಅನುರಾಧ ಸೆನೆವಿರತ ಅವರು ನನಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಲಿಂದ ದೆಲಿಯಾ (ಅತಿಮಧುರ ಬೀಜದ ಆಟ, game of the licorice-tree seed) ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಆಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸುಮಾರಾಗಿ ತುಳುವಿನ ಬುಳೆಪೆರ್ಗವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈ ಆಟವು ಪಟ್ಟಿನೀ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆಂದು ಬರೆದಿರುವರಾದರೂ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕಿದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆ ಬರೆದಿರುವಂತೆ (ಕ್ಲಾಸ್ : ೧೯೭೮a) ಸಿರಿ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಿನಿಯ ಮತಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಿರಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಗಿ (ಪಟ್ಟಿನಿ)ಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಹೋಲುವೆಯಿದೆ.

ಕೇರಳ

ಶ್ರೀ ರಾಘವನ್ ಪಯ್ಯನಾಡು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಮಂಕಲವು ಉತ್ತರ ಕೇರಳದ ಪ್ರದೇಶದ ಮಕ್ಕಳು ಆಡುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಆಟ ನಿಕ್ಕಿಕ್ಕಳಿ (ನೆಕ್ಕುವ ಆಟ)ಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಆಟವನ್ನು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ತಲಾ ಏಳು ಹೊಂಡಗಳ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಯಿಗಳಾಗಿ ಹುಣಸೆ ಬೀಜವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹರಳುಗಲ್ಲುಗಳು ಅಥವಾ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುವುದುಂಟು. ಆಟವನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನ ಬುಳೆಪೆರ್ಗದಂತೆಯೇ ಆಡಲಾಗುವುದು. ಆಟಗಾರನು ಖಾಲಿ ಹೊಂಡವನ್ನು ತಲಪುವ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಕೈಯಿಂದ ಹೊಂಡವನ್ನು ಸವರುವ ವಾಡಿಕೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಈ ಆಟದೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಾಹಚರ್ಯವು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿಲ್ಲ.

ಕರ್ನಾಟಕ

ಕರ್ನಾಟಕ (ತುಳು ಮಾತನಾಡುವ ದ.ಕನ್ನಡವು ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗ)ದಲ್ಲಿ ಈ ಆಟವು ಬಹುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೈಸೂರಿನ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಶ್ರೀ ಶಿವೇಗೌಡರು ನನಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಾಸನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಐದು ಬಗೆಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರ ಹಾಗೂ ತುಳು ಸಂವಾದಿಗಳನ್ನು ಕೆಳಗೆ ನೀಡಿದ್ದೇನೆ.

ಹೊಂಡಗಳ ಹೆಸರು ಸಂಖ್ಯೆ	ಕಾಯಿಗಳ ಅರ್ಥ ಸಂಖ್ಯೆ	ಆಟಗಾರರ ಸಮೀಪದ ತುಳು ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಸರು
ಸಾದಾಟ ೭ x ೨	ಸಾಮಾನ್ಯ ೫	೨ ಚೆನ್ನೆ ಆಟ
ಕಚ್ಚಾಟ ೭ x ೨	ಜೂಜಿನ ೫	೨ ಬುಳೆಪೆರ್ಗ ಆಟ

ರಾಜಾಟ ೭ x ೨	ಅರಸು ೫ ಆಟ	೩ ಅರಸಾಟ
ಕಾಶಿಯಾಟ ೭ x ೨	ಕಾಶಿಯಾಟ ೧೨	೨ (೩) ?
ಸೀತಾಟ ೭ x ೨	ಸೀತಾಟ ೧ - ೭	೧ ಸೀತಾಟ

ಶ್ರೀ ಗೌಡರ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಈ ಆಟವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತ್ರ ಆಡುವರು. ಆದರೆ ಗಂಡಸರು ತನಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಜನನವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಆಟವನ್ನು ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳೊಂದಿಗೆ ಆಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರು ಪತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಣೆಯ ಹೆಸರು	ಆಟಗಳು
ಗುಳಿ ಮನೆ ಆಟ	ಅಳ್ಳು ಗುಳಿಮನೆ ಆಟ
ಹರಳು ಮನೆ	ಹುಣ್ಸೆ ಪಚ್ಚೆ ಆಟ

ತೌಲನಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಸಾರಾಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವ

ಈ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನಾವು ಯಾವ ತೀರ್ಮಾನದತ್ತ ತಲಪಬಹುದು? ತುಳುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು, ಮತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಚೆನ್ನೆ ರೂಪಕದ ಸಾರಾಂಶ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಕೈಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಒದಗಿಬರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸೋಣ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯು ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಾವು ಯಾವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬದ್ಧತೆಯು ಅವರನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿಶಾಲವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಜಾಲ (net work)ದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲು ಅವರನ್ನು ಅಸಮರ್ಥರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ರ್‍ಯಾಡ್‌ಕ್ಲಿಫ್ ಬ್ರೌನ್ ಅವರು 'ಊಹಾತ್ಮಕ ಇತಿಹಾಸ'ಕ್ಕೆ (Conjectural history) ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸಿದ ಬಳಿಕದ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೀಕರಣವನ್ನು (conceptualization) ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ತೌಲನಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೇರೆಡೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅಂತಹ ಮೂಲಾಂಶಗಳು ಪಡೆಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳನ್ನು ಅವಗಣಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಮೆರಿಕನ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಐಹಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಅಂಶಗಳ ತುಲನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಯಶಸ್ಸು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಡಮೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಐಹಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಗಗಳಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯಶಸ್ವೀ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾದ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಧ್ವನಿಮಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸ (Phonological change) ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಮಾ ಸಾಮಿಪ್ಯ (Phonological affinity) ಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕ ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನ (Comparitive semantics) ಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ತೌಲನಿಕ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದೈವ-ದೇವತೆಗಳ ನಾಮಗಳು ಮತ್ತು ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವರ ಕುರಿತು ಜನರು ಹೊಂದಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗಿಂತ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಂಕಲ (ಚೆನ್ನೆ) ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೌಲನಿಕ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಹಲವು ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಲು ದೋಷರಹಿತ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿರುವುದು ನನ್ನ ಸಾಧನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು (ತೌಲನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿ) ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದೇನೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಆಟವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂಡೋನೇಶಿಯಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಉಳಿದೆರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಈ ಆಟವನ್ನು 'ಎರವಲು' ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಈ ಮೂರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅನಾಮಧೇಯ, ಅಜ್ಞಾತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಿಂದ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಎರವಲು ಪಡೆದಿರಬಹುದು. ಮಂಕಲದ ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯು ಈಜಿಪ್ಟ್‌ನಿಂದ ಬಂದಿತ್ತು. ಆಫ್ರಿಕ-ದ.ಭಾರತ-ಇಂಡೋನೇಶಿಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದುವು ಎಂಬುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ. ಇವೆರಡು ಸತ್ಯಾಂಶಗಳು ಮಂಕಲವು ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕ್ರಿ.ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಣಿಜ್ಯ ಜಲಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಪಯಣಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮಂಕಲವು ಈ ಮೂರು ನಾಡಿನ ಜನಪದ (ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಾ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಒಡನೆಯೇ ಸ್ವೀಕಾರಗೊಂಡಿತು. ಮಂಕಲ ಮಣೆಯ ಮೂಲರೂಪ ಮತ್ತು ಆಟದ ಕೆಲವೊಂದು ಮೂಲ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಟದ ಸ್ವರೂಪವು ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ರೂಪ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತೋರಿತು. ಕೆಲವೆಡೆ ಮಣೆಯ ರೂಪಾಲಂಕಾರದ ಫಲವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ಆಟದ ಬಹುಬಗೆಯ ವಿಧಾನಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಹೊಂಡಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಾರ್ಪಾಟು ಹಾಗೂ ಪುನಸ್ಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತೋರಿತು.

ವಿಶೇಷತಃ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಯುತ್ಪನ್ನಗಳ ವಿತರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಲವು ಸ್ಥಳಗಳ ಪದಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಸದೃಶಾಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ವಿಧಿ (rites of passage) ಗಳಲ್ಲಿ ಸದೃಶ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಫ್ರಿಕ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೈನೆರೆಯುವಿಕೆ, ಹಾಗೂ ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರೆ, ಇಂಡೋನೇಶಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮೃತರ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನೆಯ ಆಟಗಾರರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆಫ್ರಿಕಾ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಾನಾಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಟವು ಸಮಾನ ಸ್ಕಂಧರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಟವು ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ಮತ್ತು ಕುಟಿಲತನವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಮಂಕಲ ಆಟದಲ್ಲಿನ ಪರಿಣತಿಯು ಇತರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ದಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕೋರುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಸದೃಶಾಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸರಿಹೊಂದಿಸಲು ನಾನು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರ್ಮ, ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ವಿತರಣೆ, ವಿನಿಮಯದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಯುತ್ಪನ್ನಗಳ ಬಳಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳ ಸ್ಥೂಲ ರಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಂಕಲದ ಮಣೆ ಮತ್ತು ಆಟದ ಮೂಲ ವಿಧಾನವು ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಂತಹ ಸಮಾಜದಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವೀಕೃತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಂಕಲ ಮತ್ತು ರೈತಾಪಿ ಕೃಷಿ (peasant agriculture) ನಡುವೆ ಸದೃಶ 'ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ರಚನೆ' ಇರುವುದಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತುಳು ಮಾಹಿತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ನನ್ನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇತರೆಡೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಟದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸದೆ ಕೃಷಿ ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನು ಎಲ್ಲೆಡೆಯ ಮಂಕಲವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯಾಂಶವು ನನ್ನ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಕಲ ಆಟದ ಪರಿಣತಿಯು ಇತರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಪರಿಣತಿಯ ಪ್ರತೀಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ನನ್ನ ಈ ಪ್ರಾಕ್ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆಟದ ಕೆಲವೊಂದು ರೂಪವಿಸ್ತರಣೆಗಳು ಮಂಕಲದ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರೀಕರಣದ ಆಯಾಮವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನ ಅರಸಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಕೃಷಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಯುತ್ಪನ್ನಗಳ ವಿತರಣೆಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಬಗೆಯು ಆಟಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಯಾಮವನ್ನು ತಂದೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆಟದ ಅಂತಸ್ಥ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ

ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಕೃಷಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವುದು ಹೌದೆಂದಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಆಟಗಾರರು ಸಮಾಜದ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರು ಎಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತಿದ್ದು ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವನ್ನು ಯಾರು ಯಾರು ಆಡಬಹುದು. ಆಡಬಾರದು ಮತ್ತು ಯಾರು ಆಡಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು.

ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮಂಕಲವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಕೇತಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಏಕತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುವುವು. ತುಳುನಾಡಿನ ಚೆನ್ನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪವಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚೆನ್ನೆಯ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಸದೃಶತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಟದ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಾನತೆಯಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಹೊರಟ ನನಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಆಂತರಿಕ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಆಟವೇ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಂಬ ಸೂಚನೆ ದೊರಕಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಟದ 'ಆಂತರಿಕ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು' ಪೂರ್ಣಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತುಳುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸಾಂಗತ್ಯವೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಆಟಗಾರರ ಬಗೆಗಿನ ನಿರ್ಬಂಧವೇ ಮೊದಲಾದ ಆಟದ ಹೊರಮೈಯ ಲಕ್ಷಣ (peripheral aspects) ಗಳು ಕೂಡಾ ಆಟದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಗೊಂಡು ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಗಳಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂಶವು ವ್ಯತ್ಯಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡುತ್ತದೆ. ಆಟದ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿನ ಒಳಾರ್ಥವು ತುಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನೆರವಾದ ಅನೇಕ ಮಿತ್ರರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆ ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಚೆನ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಡಾ. ಮಾರ್ಕ್ ನಿಕ್ಲರು ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಿಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ದೊರೆತ ಉಡುಗೊರೆಯೆಂದರೆ ಚೆನ್ನೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಪರಿಣತಿ (ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಂತೆ ಅವರು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸದ ಬಗೆಯೂ ಹೀಗೆ). ಮಠ್ಕಲದ ಕಮಲ ಶೆಡ್ತಿಯವರು ನನಗೆ ಈ ಆಟವನ್ನು ಕಲಿಸಿದ ಗುರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ನಾನು ಪರಿಣತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದು ಗುರುವಿನ ದೋಷವಲ್ಲ, ನನ್ನದು.

ಡಾ. ಬ್ರೆಂಡಾ ಬೆಕ್ ಅವರು ಕೊಂಗನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಡಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪನ್ನಾಂಗುರಿ ಆಟದ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಪಕ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನನಗೆ ಒದಗಿಸಿದರು. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತಿರುವನ್ನವೆಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ಉತ್ಸವಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಪಲ್ಲಾಂಗುರಿ ಆಟದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಎರಡು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಉಪಕರಿಸಿದವರು ಚಾರ್ಲಿನೆ ಎಲಿಸನ್. ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ, ಡಾ. ಜವಾಹರ ಲಾಲ ಹಂಡೂ ಅವರು ಭಾರತದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಂದ ಮಂಕಲದ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಸರಸ್ವತಿ ವೇಣುಗೋಪಾಲ, ಡಾ. ಅನುರಾಧ ಸೆನೆವಿರತ್ನೆ, ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಶ್ರೀ ರಾಘವನ್ ಪಯ್ಯನಾಡು ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಶಿವೇಗೌಡ – ಇವರು ಭಾರತದ ವಿವಿಧೆಡೆ ಆಡಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಚೆನ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಿಮಿನಿಕ್ಲರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ 'ಈಶ್ವರ ದೇವರ ಪಾಡ್ದನ'ದ ಕಥೆಯ ಅನುವಾದದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾನು ಈ ಲೇಖನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬೆರಳಚ್ಚಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಹೊತ್ತವರು ಶ್ರೀಮತಿ ಡೊರೊತಿ ಮೆಕಿಹಿನಿ ಅವರು. ಇಲ್ಲೇನಾದರೂ ದೋಷಗಳು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಣೆಗಾರ ನಾನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ.

೨. ನನ್ನ ಆತ್ಮೀಯ ವಕ್ತೃವೊಬ್ಬರ ಅನುಭವವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಸೊನ್ನೆಗಿಂಡೆ, ಮಾಯಗೆ - ಮೈಪಗೆಯಂತಹ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಡಿಸಿದಾಗಲೂ ನನ್ನ ವಕ್ತೃ (ಕರ್ಗಿ, ಹಿರಿಯಡ್ಕ) ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೈವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವಾಡಿಕೆಯ ಪರಿಸರ ಇರಲಿಲ್ಲ.

೩. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ದೈವದ ಅನೇಕ ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರ ಆರಾಧನೆ, ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆ ಮುಂತಾದ ಭೂತಾರಾಧನೆ (Spirit Worship)ಯು ಈ ದೈವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಬೆರ್ಮೆರ್' ಪದವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಪದದಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೭೮a: ೪-೧೦).

೪. ಈ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಹಣ ಪಡೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾರೆ. ಕುಮಾರ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಹಿಳಾ ಸಿರಿಪಾತ್ರಿಣಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕೇಳಬರುವವರಿಂದ ಹಣವನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಣ ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಕಾಣಿಕೆ ಅವರು ಪಾತ್ರಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾತ್ರಿಗಳು ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಿಣಿಯರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿದರ್ಶನ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.

೫. ಈ ಕಥೆಯು ಹಲವು ಆವೃತ್ತಿಗಳ ಅನುವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಬರ್ನೆಲ್ ೧೮೯೪-೭ನ್ನು ನೋಡಿ.

೬. ತುಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಗೊಬ್ಬು' (ಕ-ಆಟ) ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು 'ವಂಚನೆ' (Trickery) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದ ಛಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಗಮನಿಸಿ : ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ "what game is he upto on don't play games with me"

೭. ಯುಕ್ತಿಯ ಆಟಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಜೆ.ಎಂ.ರಾಬರ್ಟ್ಸ್, ಬ್ರಿಯಾನ್ ಸುಟನ್‌ಸ್ಮಿಥ್, ಮತ್ತು ಆಡಮ್ ಕೆಂಡೆನ್‌ರು ಅಂತಹ ಆಟಗಳು ಸಾಹಚರ್ಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ವಿಧೇಯತೆಯ ತರಬೇತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಲವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲ್ಕಟ್ಟದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚೆನ್ನೆ (ಮಂಕಲ)ಯ ಕುರಿತಾದ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ.

BIBLIOGRAPHY

Allison, C.

1972 "Strategic Interaction in Tamilian Society". Manuscript.

1979 Manuscript Draft of Doctoral Dissertation.

Barnes, R.H.

1975 "Mancala in Kedang : A Structural Test" Bijdragen to de Tall -Land-en Volkenkund. Deel 131, le Afl, 67-85.

Beck, Brenda E.F.

1894-97 " The Devil Worship of the Tuluvas (from the papers of the late A.E. Burnell)" Indian Antiquary 23 seq.

Claus, P.

1975 "The Siri Myth and Ritual : A Mass Possession Cult of South India" Ethnology. vol. XIV, No. 1, January, pp. 47-58

1978a "Oral Traditions, Royal Cults and Materials for a Reconsideration of the caste system in South India". Journal of Indian Folkloristics. J.I., N.I., pp. 1-25

1978 "Heros and Heroines in the Conceptual Framwork of Tulu Culture". Journal of Indian Folkloristics. vol. I, No. 2, pp. 27-42.

1979 "Spirit Possession and Mediumship from the Perspectives of Tulu Oral Literature". Culture, Medicine and Psychiatry. 3 (1979), pp. 29-52.

Gowda, D.S.

1979 Personal Communication.

Hiriyanna, A.

1979 Personal Communication.

Manner, A.

1886 Board and Table Games other than Chess. Oxford : Oxford University Press.

Nickter, Mark

1979 Personal Communication

Parker,H.

1909 Ancient Ceylon, London

Payyanad, R.

1979 Personal Communication

Roberts, J.M., B. Sutton-Smith and A. Kendon.

1963 "Strategy in Games and Folktales" Journal of Social Psychology, vol. 61, pp.185-199.

Seneviratne, A.

1979 Personal Communication

Townshend, P.

1977 "The SWA Game of II hus (das Lochspiel) in the wider Context of African Mankala". Journal of the South West African Scientific Society. 31, pp. 85-98.

1979a "Games of Strategy : A New Look at Correlates and Cross Cultural Methods" Play and Culture. ed. by Helen B. Schwartz -man. West Point. N.Y.: Meisure Press.

1979a "African Mankala in Anthropological Perspective". Current Anthropology, 20: 4, pp. 794-796.

Venugopal,S

1979 Personal Communication.

ಅನುಬಂಧ

- ಈ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಿರಿ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದೇನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಚೆನ್ನೆಯ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ರಾಚನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿರುವ ''ಈಶ್ವರ ದೇವರ ಪಾಡ್ದನ''ವನ್ನು ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.
- ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಐತಿಹ್ಯ 'ಸೊನ್ನೆಗಿಂಡೆ' ಹಾಗೂ 'ಮಾಯಗೆ ಮೈಪಗೆ' ಪಾಡ್ದನಗಳು ಹಿರಿಯಡ್ಕದ ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳಾ ವಕ್ಕುವೊಬ್ಬಳು ಹಾಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನ ಐತಿಹ್ಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಐತಿಹ್ಯವು ಸಿರಿಯು ಮಾಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಆಕೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನನ್ನ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವು ಚೆನ್ನೆ ಆಟದ ರೂಪಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹತ್ವವು ಸಿರಿಯ ಜೀವನದ ಅಂಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿರಿಯ ಜೀವನದ ಕುರಿತಿರುವ ವಕ್ಕುವಿನ ಆವೃತ್ತಿಯು ಇತರ ವಕ್ಕುಗಳ ಆವೃತ್ತಿಗಿಂತ ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಕತೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ : ಸಿರಿ ಜಾತ್ರೆ : ದೈವಾವೇಶ ಮತಾಚರಣೆ) ಸೊನ್ನೆ ಗಿಂಡೆಯರ ಐತಿಹ್ಯದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅನುವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಮಾಯಗೆ ಮೈಪಗೆಯರ ಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಏಕರೂಪದ ಪದಗುಚ್ಛ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಓದುಗರು ಎರಡೂ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಹೇಳಿದ ವಕ್ಕು(ಕರ್ಗಿ) ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನೆ ಅಥವಾ ಗಿಂಡೆಯರಿಂದ ಆವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ನನಗಾಗಿ ಈ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಆಕೆ ಹಾಡಿದಾಗಲೂ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಳು.
- ಮೂರನೆಯ ಕತೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಮತಿ ಮಿಮಿ ನಿಕ್ಸರರು ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರಿಂದ ಪಡೆದು ಅನುವಾದಿಸಿ ನನಗೆ ಇತ್ತರು. ಅದನ್ನು ಯಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದೇನೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಡಗು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆವ ಈ ಪಾಡ್ದನದ ಆವೃತ್ತಿಗಳ ಕತೆಯು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಥೆಯು ಈಶ್ವರ ಪಾರ್ವತಿಯರು ''ಮಾನವರಂತೆಯೇ ವೇಷ ಮರೆಸಿಕೊಂಡು'' ಅಚಾನಕವಾಗಿ ಸಂಧಿಸಿ ಪ್ರಣಯಿಗಳಾಗುವ ಕಥೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಗುಚ್ಛವು ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದರ ಅಂಗವಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಪಾಡ್ದನದ ಕಥೆಯು ಯಾವುದೇ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳು ಮಾನವ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಈಶ್ವರ ದೇವರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವರು ಅಲೌಕಿಕ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಇದೇ ಬಹುಶಃ ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಣ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿರಬೇಕು. ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪಾಡ್ದನವಿದೆ. ಅದು ಒಬ್ಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪಾಳೆಯಗಾರನ ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಮಾರ್ಕ್ ನಿಕ್ಸರರು ಕೂಡಾ ಚೆನ್ನೆ ಮಣೆಯ ಕುರಿತಾದ ಅವರ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ (ನಿಕ್ಸರ್ ೧೯೭೯) ಈ ಕತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಚೆನ್ನೆ ಆಟವು ಪಾಳೆಯಗಾರನ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಡದಿಯ ನಡುವೆ ಆಡಲಾಗಿದ್ದು ಈಶ್ವರ ದೇವರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಜಗಳಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕತೆಯು ನನಗೆ ದೊರಕಿರದ ಕಾರಣ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನನಗೆ ನೆನಪಿದ್ದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಕತೆಯು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಚೆನ್ನೆ ರೂಪಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ

ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ಚನ್ನೇಶ್

ಕೃಷಿಯ ಮೂಲ ಆಶಯ ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಚಿಂತೆಯ ನಿವಾರಣೆ. ಜನಪದಕ್ಕೂ, ಕೃಷಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಒಂದು ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೇನೂ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನ ಮೂಲತಃ ಕೃಷಿಯ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೇ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಂತಹುದು. ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯು ಅಗ್ರಗಣ್ಯವಾದದ್ದು. ಕೃಷಿಗೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ತಾನೇ ತಿಂದೆಸೆದ ಹಣ್ಣಿನ ಬೀಜ ಮೊಳೆತು ಗಿಡ ಹುಟ್ಟಿ, ಅದೇ ಬಗೆಯ ಕಾಯಿ ಬಿಟ್ಟು ಹಣ್ಣಾದ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕೂ ತಂದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಕೃಷಿಗೆ ಆರಂಭವಾದದ್ದು. ಅಲೆಮಾರಿಯಾಗಿದ್ದವ ಒಂದೆಡೆ ಕಲೆತು, ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕಾರಣ ದಿಂದಾಗಿ ಈ ವಿಸ್ಮಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾದದ್ದು. ನೆಲೆಯ ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸಗೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಕಾಸವು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನ. ಕೃಷಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಯೇ ಮೂಲಕಾರಣ. ಹಸಿವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಲ್ಲಿ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಆಚರಣೆಗಳು ತುಂಬಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ವಾದವು. ಹಣ್ಣನ್ನು ಹಂಚಿ ತಿನ್ನು ಎನ್ನುವ ಮಾತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದುದು. ತಿನ್ನುವ, ಉಣ್ಣುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಹಂಚುವ ಆಶಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಹದ್ದು. ಅನೇಕ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಊಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನೆ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಭಿಕ್ಷುಕರು ಬಂದರೆ, ಹಾಗೇ ಕಳುಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಕೂಳಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಇದರ ವಿಸ್ತಾರ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧೀ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು. ಆಹಾರ ಉಪಯೋಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದೇ ಹಂಚಿ ಉಣ್ಣುವ ಕ್ರಮ ಭಾರತೀಯ ಶಿಸ್ತು.

ಜನಪದರ ಕೃಷಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಈ ಹಂಚಿ ಉಣ್ಣುವ ಹಸಿವಿನ ಸಮಾನ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಬೆಳೆದ ರೈತನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಡದ್ದೇನೂ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಹಸಿದವನು ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಉಣ್ಣದ (ಊಟ ಮಾಡದ) ಕಾಯಕವನ್ನು ಶರಣರ ದಾಸೋಹದಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜನಪದೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಹಂಚುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಕೃಷಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹಂಚು ಎಂದರೆ ಬೆಳೆಸು ಎಂದೋ ಅದರ ಆಶಯ. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸು ಎನ್ನುವುದು

ಹೆಚ್ಚಿಸು ಎನ್ನುವ ಆಶಯ. ಹಂಚುತ್ತಾ ಬೆಳೆಸುವುದನ್ನು ಕೃಷಿಯ ವಿಶಾಲತೆಯಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಹರಡುವುದು.

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಡಿಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುವುದು. ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇವೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಅಥವಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ, ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯು ಕ್ರಮೇಣ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಹಂಚುವ ತಿನ್ನುವ ದಿನನಿತ್ಯದ ಕ್ರಮ, ಈಗ ಒಂದು ಹಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡು, ಅದು ಮಾತಿಗಷ್ಟೇ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಈಗಲೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಸರ ಪೂರಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಹಲವನ್ನು ಈ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗೊಳಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರೈತರು ಇದ್ದಾರೆ.

ಬಿತ್ತಿ-ಬೆಳೆವ ಮೂಲದಿಂದ

ಮುಂಜಾನೆ ಗಳೆವು ಹೂಡುವ ನಮ್ಮ ರೈತರು, ಹೊತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲೇ ಹೊಲದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗೀಗ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾದರೂ, ದಿನದ ಆರಂಭವು ಕೃಷಿಕಾಯಕದಿಂದಲೇ. ನೊಗ ಹೆಗಲಿಗೆ ಇಡುವ ಮುನ್ನ ಬಹಳಷ್ಟು ರೈತರು ಇಂದಿಗೂ ಉಗುಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಹೆಗಲು ಮುಟ್ಟುವ ನೊಗದ ಭಾಗವನ್ನು ಒರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಅದು ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೋರ್ವನೂ ನೊಗ ಇಡುವ ಮುನ್ನ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಇದು ವಿಕಾಸವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ತಾನು ಸಾಕಿದ, ತನ್ನನ್ನು ಸಾಕುವ ಎತ್ತುಗಳ ಆರೋಗ್ಯ ಹಿತವಿರಲೇಬೇಕು. ಉಗುಳಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಕ್ರಿಮಿನಾಶಕ ಗುಣವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಂಜಾನೆಯ ಉಗುಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಹಿಂದಿನ ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಓರ್ವ ಕೃಷಿ ಪರಿಸರ ಚಿಂತಕ, ರೈತರು ಮುಂಜಾನೆ ಹಲ್ಲು ಉಜ್ಜುವ ಮೊದಲು ಹಲ್ಲನ್ನು ಅಗೆದು ಮೆಲುಕು ಹಾಕಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸ್ರವಿಸಿದ ದ್ರವವನ್ನೆ ಹಲ್ಲು ಉಜ್ಜಬಹುದು ಎಂದು ಅವರ ವಾದ. ಉಗುಳಲ್ಲೂ ಮಾಯಿಸುವ, ಸ್ವಚ್ಛ ಮಾಡುವ ಗುಣವಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದೇನೋ. ಹಲವಾರು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಗಾಯಗಳಾದಾಗ ಅದನ್ನು ನೆಕ್ಕುತ್ತಾ ಮಾಯುವತ್ತಾ ಕಾಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನೊಗಕ್ಕೂ ಉಗುಳು ಹಚ್ಚುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಆಶಯವಿದ್ದಿರಲೇಬೇಕು.

ನನ್ನ ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೃಷಿ ಪರಿಸರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕೃಷಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಿನಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವವೈವಿಧ್ಯ ಕುರಿತ ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ದಾಖಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಚಾರ ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತ ಮಿತ್ರರಿಂದ ಜನತೆಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ರೈತರ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಕಂಡದ್ದರಿಂದ ಪಡೆದು ಚರ್ಚಿಸಿ, ಟೀಕೆಗಳಿಂದ ಗಟ್ಟಿಕೊಂಡವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು, ಜೋಪಾನವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಹಿರಿಯ ರೈತರನ್ನು ಮಾತಿಗೆಳೆದರೆ ಸಾಕು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿತ್ತು, ಹೀಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಹೀಗಿತ್ತುಗಳು ಎಷ್ಟು ಕಾಲಾಂತರದವು ಎಂಬುದೂ ಸಹ ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಅಂದಾಜು ಜೀವಿತಾವಧಿಯು ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ೬೦ ತುಂಬಿದರೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಅಷ್ಟು ಪೂರೈಸುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ೬೦ರ ಗಣನೆಗೆ ೬೦ ಸಂವತ್ಸರಗಳು-೬೦ನ್ನು ಕಂಡರೇ ಷಷ್ಟ್ಯಬ್ಧಿ ಆಚರಣೆ. ಅಂದರೆ ಬಹುಪಾಲು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರ "ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿತ್ತು"- ಇದರ ಕಾಲಮಾನ ಹಿಂದಿನ ಅಂದಾಜು ೫೦-೬೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನಬಹುದೇನೋ? ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿನ ಹಿಂದಿನ ಅಜಮಾಸುಗಳು ಅಷ್ಟು ಇಷ್ಟು ಖಚಿತ ಕಾಲಾಂತರಕ್ಕೂ ಕೊಂಡೊಯ್ದಾವು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಭವಿಷ್ಯದ ಟೀಕೆ ಹಾಗೂ ಹಳೆಯ ಅನುಭವದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅವು ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅನುಭವಗಳೇ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆಯೇ?

ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೆನೆಯುವ ಮಾನದಂಡ ಬಹುಪಾಲು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕೆಣಕುವುದು ಮಳೆಯ ವೈಪರೀತ್ಯ, ಹವಾಮಾನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಜೈವಿಕ ಪರಿಸರದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳು. ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳೂ ಮಾನ್‌ಸೂನ್ ಅಥವಾ ಮುಂಗಾರಿನ 'ಮಾಯಾಮಾಂತ್ರಿಕ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿವೆ. ಮಾನ್‌ಸೂನ್ ಮ್ಯಾಜಿಕ್ ಎಂದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಈ ಆಧುನಿಕ ವಿವರಣೆ, ಮಳೆಯ ಹಿನ್ನಡೆಗೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ ಅಷ್ಟೆ. ಇದೇ ಮುಂದೆ ಜೈವಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಕೃಷಿಯ ಕುರಿತಂತಹವೇ ಅಥವಾ ಕೃಷಿಯ ಪರಿಸರದ

ಅವಶೇಷಗಳೇ. ಎಂತಹ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತನ ಊಹೆಗೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೂ ಮೀರಿ ಇಂದು ರಾಸಾಯನಿಕಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಆಳುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹದನ್ನು ಯಾರೂ ಆಲೋಚಿಸಲಾರರೂ ಕೂಡ. ಇದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೀಟಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಅದರ ಅನಿವಾರ್ಯ ಭಯಾನಕಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದಾಗಿ ಕಳೆದ ಹತ್ತಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ನಿಸರ್ಗಸ್ನೇಹಿ ಕ್ರಮಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆ ಮೂಡಿಬರುತ್ತಿದೆ.

ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಈ ಕೀಟಗಳು ಜನರನ್ನು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇ? ಖಂಡಿತ ಇದ್ದವು. ಕೀಟಗಳು ವಿಕಾಸಗೊಂಡದ್ದು ಕೃಷಿಗೂ ಮೊದಲೇ ಅಂದ ಹಾಗೆ ಅವುಗಳ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ ಪರಿಸರದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪರಿಸರದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಇಟ್ಟದ್ದೇ ಇಂದಿನ ಈ ಎಡವಟ್ಟಿಗೆ ದಾರಿಯಾದದ್ದು.

ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಈ ನಿಸರ್ಗದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಒಳಗೇ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ''ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿತ್ತು'' ಎನ್ನುವ ನೆಮ್ಮದಿಯ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹೀಗಿತ್ತುಗಳು ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಥವಾ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶೇಷಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆಯ ಮರೆತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೂ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಈಗೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.

ಜನಪದರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಚರಗ'ವೂ ಒಂದು. ಈ ಚರಗದ ಆಚರಣೆ ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಮಲೆನಾಡು, ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಏನಿದು 'ಚರಗ' ಇದಕ್ಕೂ ಕೃಷಿ ಎಲ್ಲಿಂದೆಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ. 'ಚರಗ' ಎಂದರೆ 'ಚೆಲ್ಲು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಚೆಲ್ಲು ಎಂದರೆ ಉಣ್ಣುವ ಅನ್ನವನ್ನು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭೂದೇವಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲುವುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಭಯ, ಭಕ್ತಿ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಏಕೆಂದರೆ, 'ಚರಗ'ದ ಆಚರಣೆಯೂ ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಫಲ ಒಂದು ಹೊಲ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಆಚರಣೆ. ಅಂದು ರೈತರು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಅಡುಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅಥವಾ ಹೊಲದಲ್ಲೇ ಮಾಡಿ ಭೂಮಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ತಾವು ಖುಷಿಯಾಗಿ ಉಂಡು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬ. ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಗೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಕ್ರಮ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಬಳಕೆ. ಇವನ್ನು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ, ರೂಢಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ರೈತರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ'ಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಫಲಭರಿತ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗ 'ಚರಗ' ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇದು ಆಚರಿಸುವವರು ಪೂಜೆ ಮತ್ತಿತರ ಆಚರಣೆಗಳ ನಂತರ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಎಡೆ ಅಥವಾ ನೈವೇದ್ಯವೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗ ಅನ್ನವು ಇರುವುದು. ಇದನ್ನು ಕಲಸಿ, ನೀರು ಸೇರಿಸಿ ಪೂಜೆಗೊಂಡ ಗದ್ದೆ ಹೊಲದ ತುಂಬಾ ಚೆಲ್ಲುವರು. ಹಾಗೆ ಚೆಲ್ಲುವಾಗ 'ಹೊಲಿಗಾ' 'ಹೊಲಿಗಾ' ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಏನೇ ಇರಲಿ, ಇಲ್ಲೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಾನು ಹೇಳ ಹೊರಟಿರುವುದು. ಈ ಚರಗದ ಅನ್ನದ ಕಾಳುಗಳು ಹೊಲದ ತುಂಬಾ ಬಿದ್ದು ಕಾಗೆ ಮುಂತಾದ ಹಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು, ಮೊದ ಮೊದಲು ಮೋಹಗೊಂಡ ಕಾಗೆ ಅನ್ನದ ಅಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುವು. ನಂತರ ತುಂಬು ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿ ತೆನೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಹುಳಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅವನ್ನು ಆಯ್ದು ತಿನ್ನಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುವು. ಇದು ಗಮನಿಸಿಯೋ ಅಥವಾ ರೂಢಿಗೆಂದು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದ ರೈತ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮಗ್ರ ಕೀಟ ನಿರ್ವಹಣಾ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ರೂಢಿಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವ ಅರಿವಾಗುವುದು.

ಈಗ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೆಲವು ಬೆಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೀಟ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವುದೂ ಸಹ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹರಳು ಎಲೆಗಳು ಅಗಲವಾಗಿದ್ದು, ಆಗಸಕ್ಕೆ ಕೈ ಚಾಚಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಅನ್ನದ ಕಾಳುಗಳು ಹಕ್ಕಿಗಳಿಗೆ ಮೇಲಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಂಡು, ನಂತರ ಬೆಳೆಗೆ ಬಿದ್ದ ಕೀಟಗಳ ಹೆಕ್ಕಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುವು. ಇದೂ ಇಂದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೀಟ ನಿರ್ವಹಣಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆ ಕೀಟ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲವು ರೈತರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ದಾವಣಗೆರೆ, ಹಾವೇರಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ 'ಚರಗ'ದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ದೀಪಾವಳಿಯಂದು ಆಚರಿಸುವರು. ಅಂದು ಪೂಜೆ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ನಡೆದು, ಚರಗದ ಎಡೆಯನ್ನು ಮರುದಿನ ಮುಂಜಾನೆ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುವರು. ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಲಗದ್ದೆ ಉಳ್ಳವರು, ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಚರಗವನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವರು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ

ಜತೆಗೆ ದೀಪಾವಳಿಯ ಚರಗವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ ಇವೆರಡೂ ತುಂಬು ಬೆಳೆ ಬಂದಾಗ ಬರುವ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ದೀಪಾವಳಿಗೂ ರೈತರಿಗೂ ಮಧ್ಯ ದಕ್ಷಿಣ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ನಂಟು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಲೆನಾಡ ರೈತರು ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪೋಳಿಗೆ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಆಚರಣೆ ಗದ್ದೆಗೆ ಹೋಗಿ ದೀಪಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಇಟ್ಟು ಬರುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೃಷಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅನ್ವಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯ ಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ದೀಪೋಳಿಗೆಯ ದೀಪಗಳು ಆಗ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೆಡೆ ಕಟ್ಟಿದ'-ಅಂದರೆ ತೆನೆ ತುಂಬಿದ ಕಾಳುಗಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಕೀಟನಾಶಕಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ರಾತ್ರಿ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪ ಕಟ್ಟಿದಾಗ ಬೆಳಕಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಂದು ಕೀಟಗಳು ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತವೆ. 'ಪೆಸ್ಟ್ ಟ್ರ್ಯಾಪ್' 'ಕೀಟಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ' ಕ್ರಮವೆಂದೇ ಇದರ ಹೆಸರು. ಇದೂ ಸಹ ಸಮಗ್ರ ಕೀಟ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವುದು.

ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಕೃಷಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಉದ್ಯಮವೆಂದರೆ ಕೀಟನಾಶಕಗಳ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳ ತಯಾರಿಸುವುದು. ಇವು ಇಡೀ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಆಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ರೂಢಿಯಾಗಿಸಿ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರಮಗಳು, ಕ್ರಮೇಣ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಆದರೂ ಇಂದು ಕೃಷಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೀಟ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ತಗಲುವ ಖರ್ಚು ಅಳತೆ ಮೀರಿ, ಆದರೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗದ ಕೀಟಗಳ ಕಾಟ ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿಗಿರುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಈ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಮಗ್ರ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿ ಪರಿಸರ ಪೂರಕವೂ, ಅಲ್ಲದೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವೂ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಫಲಿತಾಂಶ ನೀಡುವಂತಹವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಅನುಭವ ಜನ್ಯ ಜನಪದದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲೂ, ಪರಿಸರ ಪೂರಕ ಕೃಷಿಯಲ್ಲೂ ಅಥವಾ ಸುಸ್ಥಿರ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇದೊಂದು ಕೇವಲ ಪುಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಅಷ್ಟೇ. ಅನೇಕ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಕೃಷಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜೀವ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯವಾದ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿನ ಇಂತಹ ಅನೇಕ, ಆಚರಣೆಗಳು ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು ಬಿತ್ತುವ ಬೀಜವನ್ನು ಆರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರಬಹುದು, ಬಿತ್ತನೆಯ ಸಾಲಿನ ರೀತಿಯಾಗಿರ ಬಹುದು, ಬಿತ್ತುವ ದಿನದ ಆಯ್ಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು ಕೊಯ್ಲಿನವರೆಗೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಆಯಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. 'ಚರಗ' ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಧೋರಣೆ

ಡಾ. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ

ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಬಂಡಾಯ ಧೋರಣೆಯೆಂದರೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಸಂಘಟನೆಯ ರೂಪ ಪಡೆದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ, ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸುವ ಆದರ್ಶ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗೋ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗೋ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದ, ಇಂಡಿಯಾದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ವಿಧಿ, ಹಣೆಬರಹಗಳ ಗೊಂದಲಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಾಡುತ್ತಾ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದರು. ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂತು ಚರ್ಚಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಮಯವಿಲ್ಲದೆ, ನಂತರ ವಿದ್ಯೆಯ ಗಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಂಥ ವಾತಾವರಣದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಇದರಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹಾಗೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೋರಾಟದ ಮನೋಭಾವ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿದೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಸಿರಿವಂತ ವರ್ಗ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಂಥ ಮನೋಭಾವವಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೇ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಉತ್ತುಂಗ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ವರ್ಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶೂದ್ರರೆಲ್ಲರೂ ಜನಪದ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶೂದ್ರರಲ್ಲೇ ಇರುವ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತರಾದ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಸುಂದರವಾದ, ಆಹ್ಲಾದಕರವಾದ, ರಮಣೀಯವಾದ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ, ಪ್ರೇಮ-ಹಾದರದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಮೃದ್ಧಿಯಾದ ಹಾಲುಂಡ ತೌರಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಬೇಸರ ನೀಗಲು ವಿನೋದಕ್ಕೆ ಜಗಳವಾಡುವ ಬಗ್ಗೆ, ಅದ್ದೂರಿಯಾಗಿ ನಡೆವ ಮದುವೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದೆ.

'ಹಾಲುಂಡ ತವರಿಗೆ ಏನೆಂದು ಹಾಡಲೆ' ಎನ್ನುವಂಥ ಗೀತೆ ದುಡಿಯುವ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದಿಂದ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಲು-ಮಜ್ಜಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಂಡವರೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂತೋಷ ಭರಿತವಾಗಿರುವ, ದೈವಭಕ್ತಿ ತುಳಕಿಸುವ, ಕದ್ದು ಕದ್ದು ಹಾದರ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಗೀತೆಗಳು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದವರಿಂದ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇರುವ, ಅಪಾರವಾದ ನೋವು ಯಾತನೆ ಉಕ್ಕಿಸುವ, ಸಮಾಜಕ ಹಿತಕ್ಕೆ ನಾನಾ ರೀತಿ ಬಲಿಯಾಗುವ, ವರ್ಗ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂಥ ಗೀತೆ, ಕತೆಗಳು ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದುಡಿಯುವವರಿಂದ ರಚನೆಯಾಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಶೋಷಕರಿಂದ ಶೋಷಿತರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸೂಸುವಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಹಳ ಕಮ್ಮಿ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ರೂಪಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ ದುಡಿಯುವವರಿಗಿರುವಾಗ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಕಾರಣ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಜಮೀನುದಾರಿ ಆಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ದುಃಖ, ನೋವು ಎಷ್ಟಿದ್ದರೂ ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಸುಮ್ಮನೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಬಡತನ ನಮಗಿರಲಿ ಬಾಳ ಮಕ್ಕಳು ನಮಗಿರಲಿ
ಅಡಿಗಡಿಗೆ ದುಃಖ ಬರುತಿರಲಿ ನಮ್ಮೂರ
ಅಡವಿ ಸಾಂಬಾನ ದಯೆ ಇರಲಿ

ಇದು ಪಲಾಯನವಾದಿ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದು ನಮಗನ್ನಿಸಿದರೂ ಅಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಹೀಗಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸಮಾಧಾನ.

ಇಲ್ಲಿ ನೋವು ಅಂದಾಗ ಮನಸ್ಸಿಗಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ದೇಹಕ್ಕಾಗುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುವುದು ದುಡಿಯುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ ದುಡಿಯುವಾಗ ಕೆಲಸದಿಂದಾಗುವ ದಣಿವು, ಆಯಾಸ ನೀಗಲು ಹಾಡು ಕತೆಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೈ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸು ಹಾಡು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವುದರಿಂದ ಏಕತಾನತೆ, ಶ್ರಮ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ದಣಿವನ್ನು ನೀಗುವಂಥ ಶ್ರಮದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡದಂಥ ತನ್ಮಯ ಗುಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ದುಡಿಮೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದುಡಿಮೆಯ ದಣಿವು ಗೊತ್ತಾಗದಿರಲಿ ಎನ್ನುವಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಣಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಗೇಲಿ ಮಾಡುವಂಥ, ತಮಗಿಲ್ಲದ ಸುಖದ ಬಗ್ಗೆ ಅತೃಪ್ತಿ ಇರುವಂಥ ಗೀತೆಗಳ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕುಂದು ಬಂದಾಗ, ಅವಮಾನಿತರಾದಾಗ, ಹಣದ ಸಂಬಂಧವಾದ ತೊಂದರೆ ಅನುಭವಿಸಿದಾಗ ಕರುಳು ಕಲಕುವಂಥ, ಎದೆಗೆ ಉರಿ ಇಟ್ಟಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.

ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದೋ ಅಷ್ಟು ಮಾಡಿ, ವಿರೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸಿದಾಗ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನೋವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ಕತೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಂಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಗಾದೆ ಮಾತು ಕಟ್ಟಿ ನೇರವಾಗಿ ಚುಚ್ಚುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ಕಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸಮಾಧಾನ ಪಡಲು ಬೇರೆ ದಾರಿ ಕಾಣದೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ನೋವು, ನಿರಾಶೆ, ದುಃಖ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿವೆ.

೨

ಫಲಸಮೃದ್ಧಿಯ ದೇವತೆಯಾದ ಜೋಕುಮಾರನನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜನಪದದಲ್ಲುಂಟು. ಈ ದೇವತೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳು ದಿನಕ್ಕೇ ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ಹುಡುಗಿಯರನ್ನು ಕೆಡಿಸಿ ಪುಂಡಾಟ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಬಸಲೀ ಸೊಪ್ಪು ತರಾಕ ಬಸವ್ವ ಹೋಗ್ಯಾಳ
ಬಸರೀ ಮಾಡಿ ಕಳಿಸ್ಯಾನ। ಜೋಕುಮಾರ
ಪುಂಡನ ಪುಂಡಾಟ್ಕ ಹಿಂಡಮಂದಿ ಕೂಡ್ಯಾರ
ಕಂಡಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಬಡಿದಾರ ॥ ರಾತ್ಯಾಗ
ಅಗಸರ ಕಾಲಾಗ್ಯ ತುರಿಕ್ಯಾರ

ಇಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಜೋಕುಮಾರನಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಕಷ್ಟ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವನು ಶಿವನ

ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಜನರ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕಷ್ಟ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬೇರೆ ಇದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆ ಏನೇ ಇರಲಿ ಕಷ್ಟ ಪರಿಹಾರವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದು ದುಡಿಯುವವರ ಮೂಲಭೂತ ಆಶಯ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರ ಫಲ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ದೇವತೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಫಲದ ಉತ್ಪನ್ನವುಳ್ಳ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪರ ನಿಂತ ದೇವರು. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪುಂಡಾಟಿಕೆ ಯಂತೆಯೇ ಈ ದೇವರೂ ಪುಂಡಾಟಿಕೆ ಆರಂಭಿಸಿ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕಿಳಿದ. ಇದರಿಂದ ರೋಸಿ ಹೋದ ಜನ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದು ಮುಗಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಪುಂಡಾಟಿಕೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಯ ದಕ್ಕದ ಫಲ, ಇವೆರಡು ಅತಿಯಾದಾಗ ನಿಜವಾಗಲೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಭಾವ ಇಡೀ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇ ಅಪರೂಪವಾದದ್ದು. ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಲಾವಣಿ, ನರಗುಂದದ ಬಂಡಾಯ ಲಾವಣಿ, ಕಿತ್ತೂರು ಚನ್ನಮ್ಮನ ಲಾವಣಿಗಳು ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂಥವು. ಇಂಥವುಗಳಿದ್ದಾಗಲೂ ಈ ಜೋಕುಮಾರನ ಅಂತ್ಯ ಅಪರೂಪವಾದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ ಎಂದಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಗೀತೆಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯದ ಧೋರಣೆ ಉಳ್ಳಂಥದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ ಭೀಕರ ಬರಗಾಲ ಬಂದಾಗ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ಮಳೆರಾಜನ ಹಾಡು ಕೂಡ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಬಂಡಾಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಹಾಡು. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಿಧಿ, ಹಣೆಬರಹ, ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಪಾಪ ಮುಂತಾದ ನಿರಾಶವಾದ ಕಾಣದೆ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭೀಕರ ಬರಗಾಲದಲ್ಲಿ ಜನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರಿ, ರೊಕ್ಕ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಭತ್ತ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು, ಅಲೆಯುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿವಂತ ವರ್ಗ ಬಡಜನತೆಯ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಸುಣ್ಣ ವಿಷಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದೌರ್ಜನ್ಯವೆಸಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ 'ಅನ್ನದ ದಿನ ಬಂದ ಮಳೆರಾಜನಿಂದ ಸಿರಿವಂತ ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಬಿ (ಗುಂಡಿ)ಯವರು ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರು ಎಂದು ಗೀತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಳೆರಾಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡರೆ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕ್ರಾಂತಿಗೀತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳ್ಳವರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅತಿಯಾದಾಗ ಕ್ರಾಂತಿ ಅವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಕಾಲ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳದ ತುಂಬ ಹೆಣ ಹರಿದಾಡುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಆಗುವ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ತಮಗನುಕೂಲ ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಪುಂಡಾಟಿಕೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಅಶಿಕ್ಷಿತರಾದ ಜನಪದರಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಗೀತೆಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆನಿಸಿದ ಮಹದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಂಟೇ ಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರಿಬ್ಬರೂ ಮಾದಿಗ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯ ಕುಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವವರು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿ ದೇವರುಗಳಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯವರಿಂದಲೂ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವಂಥವರು, ''ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷದಿಂದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಗೌರವಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಇವರು ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಗೌರವ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮೇಲುಜಾತಿಯವರಿಂದ ಏಕಾಏಕಿ ಅಭಿಮಾನದಾಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ಸಮಾಜ ಇವರ ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದ ವಂಚಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಜನಪದ ನಾಯಕರಿಬ್ಬರೂ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಆ ಗೌರವವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡರು''. (ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಪುಟ ೪೮) ಇದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ರುವುದರ ಸೂಚನೆ.

೩

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯ ನೋವಿಗಿಂತಲೂ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಮೇಲು ಕೀಳು ಎಂಬ ವರ್ಗಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ನೋವನ್ನುಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂಟಿಯಾದಾಗ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ ತಂದೆ ತಾಯಿಯಿಂದ ದೂರವಾದಾಗ, ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದಿನಿ-ಅತ್ತೆಯವರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದಾಗ ಗಂಡನಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಬಲಿಯಾದಾಗ, ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡುವಾಗ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಿದೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ; ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಬುಸುಗುಟ್ಟಿದೆ.

ಗಂಡ್ನಲ್ ಗುಣವಿಲ್ಲ। ಕೆಂಡದೇಲ್ ತಣುವಿಲ್ಲ
ಗಡಗೇಲ್ ಅಕ್ಕಿಲ್ಲ
ಅಯ್ಯಯ್ಯೋ ಬದ್ಕೆ - ನಾ ಬಂದುದ್ದೆ ಇದ್ಕೆ ?
ದಗರಿ ಬಾಡಲ್ಲ। ದರವೇಸಿ ಗಂಡನಲ್ಲ,
ಅವನ್ನಟ್ಟಿ ಹಾಳಾಗ್ಲಿ ಅವನ್ಕೊಟ್ಟಗೆ ಬರಿದಾಗ್ಲಿ

ಅವ್ನ ಹೆಣ್ಮಕ್ಕಳೋಲೆ ಕಳೆಯಾಲಿ-ಲಿಂಗ್ಗೌಡ್ನ
ಪಡ್ಸಾಲ್ಗೆ ಮುಳ್ಳಾ ಎಳಿಯಾಲಿ.
ಎದ್ದೂ ಮಾಡ ನಿದ್ದೇನೂ ಕೊಡ
ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳಟ್ಟಿ ಬನ್ನಿಯ ಮರಂಬೆಂದೋ
ಅಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿ ಮಠ ಬೆಂದೋ । ಹಾರಾವ್ರು
ಪಂಚಾಂಗ ಕತ್ತಿ ಉರಿದಾವೊ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಡಲನ್ನು ಉರಿಸುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ (ಕತ್ತಿ) ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಉರಿದು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅವಳ ಆಶಯ ತೀವ್ರತರವಾದ ನೋವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದಾಗ ಅನ್ಯಾಯ ಕಂಡಾಗ ಸಾವಿನ ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ಯಮನನ್ನೂ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವಂಥ ನಿಲುವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ:

ಒಬ್ಬಳನ್ನು ಅಳಿಸೀದ ಒಬ್ಬಳನ್ನು ನಗಿಸೀದ
ಇಬ್ಬಂದಿಕಾರ ಜವರಾಯ್ನ ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ
ನೆಗ್ಗಲು ಮುಳ್ಳು ಮುರಿಯಾಲಿ

ಪುರುಷರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆಯ ಪದರ ಪದರಗಳು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. 'ಗುಣಸಾಗರಿ', 'ಉತ್ತರದೇವಿ, ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮ', 'ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ', 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ', 'ಚಿಕ್ಕೋಳು ಹಿರಿದಿಮ್ಮಿ' ಮುಂತಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಅಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿಯಾದರೂ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಭಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಭಯದಲ್ಲೂ 'ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿ', ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಾವನ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಚಿಕ್ಕೋಳು ಹಿರಿದಿಮ್ಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿದಿಮ್ಮಿ ತಾನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟಿದ್ದ ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗನನ್ನೇ ತುಂಡರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿರುವಂಥ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಸಿಕ್ಕಿದಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು, ಹಿರಿದಿಮ್ಮಿಯು ಪತಿಯನ್ನು ಕೊಂದವನನ್ನು ಕೊಂದು, ಅವನ ಅವಶೇಷ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯಬಾರದೆನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಲೆಯನ್ನೂ ಸುಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಈ ಗೀತೆ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೪

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು ಕತೆಗಳು. ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಮಾಯ ಮಂತ್ರ, ಅತಿರಂಜನೆ, ಅಮಾನುಷತೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಸೆ ಸುಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು, ದುಃಖವನ್ನು, ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಂಡರೆ, ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸುಖಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖ ಸಮನಾಗಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯದ ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಸುಖ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಸುಖದ ಕೊನೆ ಹಂತ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾನತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ ಮಾಡಲು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ಕೆಲಸದ ಭಾರವನ್ನು ಮರೆತರೆ, ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ದೈಹಿಕ ನೋವನ್ನು, ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎರಡರ ಆಶಯವೂ ನೋವನ್ನು ಮರೆಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ, ಕಿರಿಯರಿಗೆ, ಕುಂಟ ಕುರುಡ ಹೆಳವರಿಗೆ, ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಲು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿದರೆ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮನಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ತಹತಹವನ್ನು ಇವರು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ರಾಜರನ್ನು, ಶ್ರೀಮಂತರನ್ನು, ದಣಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದು, ಅವರನ್ನು ಹಂಗಿಸಿ ಗೇಲಿ ಮಾಡುವುದು, ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋಲುವಂತೆ ಮಾಡಿಸುವುದು, ನಡುಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವಮಾನಪಡಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯ ಭದ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಭದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಹಸದ ಕೆಲಸ. ಭಯಾನಕವಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ರಾಜನಂತಹದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವಂತಹ ಮನೋಭಾವದ ತಳದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ಬೀಜಗಳಿವೆ.

'ಹಣ ಇದ್ರೆ ಏನೂ ಮಾಡಬಹುದು' ಎನ್ನುವ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಹತ್ತಿರ ಸವಾಲಿಗೆ ನಿಂತು, ಅವನಿಂದಲೇ ಹಣ ಪಡೆದು ಅವನ ಮಗಳನ್ನೇ

ಬಸಿರು ಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ ಮಗಳನ್ನೂ, ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಮಂತ್ರಿಕುಮಾರ) ಬರುತ್ತಾನೆ. 'ಕೊಣವೇಗೌಡ' ಎನ್ನುವ ಕತೆಯಲ್ಲಿ (ಇದು ಕಥನಕವನ ಕೂಡ) ಜಿಪುಣನಾದ ಜಮೀನುದಾರನಿಗೆ ಬರೆ ಹಾಕಿ ಬುದ್ದಿ ಕಲಿಸುವ ದಾಸಯ್ಯ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ದಾಸಯ್ಯನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಕೊಡಗಿನ ಮಾರಿ ದೇವತೆಯಾದರೂ ದಾಸಯ್ಯನೆಂಬ ಪಾತ್ರಕಲ್ಪನೆಯೂ, ಅವನಿಂದ ಸಾಹುಕಾರನಿಗೆ ಒದಗಿದ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

''ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕಿ'' ಎಂಬ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳ ಘರ್ಷಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗ ಎನ್ನುವವನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೇತವಾದರೆ ಹಕ್ಕಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಹೀಗಿದೆ: ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜೋಳದ ಹೊಲ ಬೆಳೆಸಿ ಕಾವಲು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ತೆನೆ ಮೇಯಲು ಬಂದ ತನ್ನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬಾವಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದು 'ಸತ್ತೇನ ಗುಬ್ಬಿ' ಅನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬದುಕಿದ್ದೇನೆ ಎಂದ ಕೂಡಲೇ ಅಟ್ಟದ ಕಾಲಿಗೆ ನೇತು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ– ಹೀಗೆಯೇ ಪುಂಡಿ ಕಟ್ಟ್ಯಾಗ ಹಾಕಿ ಕಚಕಚ ತುಳಿಯುತ್ತಾನೆ, ಗಾಣಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಅರೆಯುತ್ತಾನೆ, ಬಿಸಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದುತ್ತಾನೆ, ಬೆಂಕಿಗೆ ಅದ್ದುತ್ತಾನೆ, ಕತ್ತಲು ಕೋಣೇಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಸಲವೂ 'ಸತ್ತೇನ ಗುಬ್ಬಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದು

ಸತ್ತಿಲ್ಲ ಮುತ್ಯಾ ಕೆಟ್ಟಿಲ್ಲ ಮುತ್ಯಾ
ಗುಂಡ ಗುಂಡ ತೆನಿತಿಂದು, ಗುಂಡದಾನ ನೀರು ಕುಡುದು
ಅಂಟದ ಕಾಲಾಗ ಜೋಕಾಲಿ ಆಡಿ, ಪುಂಡಿ ಕಟ್ಟ್ಯಾಗ ಪುಗುಡಿ ಆಡಿ
ಗಾಣ್ಯಾರ ಮನ್ಯಾಗ ಎಣ್ಣೀ ಹಚ್ಗೊಂಡು ಗೌಡರ ಮನ್ಯಾಗ ಎರ್ಕೊಂಡು
ಕುಂಬಾರ ಮನ್ಯಾಗ ಸೊಡ್ಡುಗ್ಕಾಂ
ಕುಂಬಾರ ಮನ್ಯಾಗ ಕತ್ಲಾಗ ಸೀರಿ ಉಟ್ಕೋತೀನಿ ನೋಡು

ಎಂದು ಪುರ್ ಅಂತ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಒಕ್ಕಲಿಗ ತುಳಿದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಕ್ಕಿ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವುದು, ಅವೆರಡರ ವಿರಸ ಒಳಗೊಳಗೇ ಕಾವೇರಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಕ್ಕಿ ಹಾಗೂ ಒಕ್ಕಲಿಗನ ನಡುವೆ ಸಮಸಮ ಸೆಣಸಾಟ ನಡೆದು ಹಕ್ಕಿ ಜಯಗಳಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲರ ಒಳಿತು ಅಡಗಿದೆ.

೫

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನೇರವಾದ ಖಡ್ಗದಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿ ಅಸಹಾಯಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತವರು, ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು, ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧. ಮಾಡೋನ್ಗೆ ಮೂರಾಣೆ ಹೇಳೋನ್ಗೆ ಎಂಟಾಣೆ
೨. ಬೆಳಗಾನ ಗೇದೂ ಬ್ಯಾಳೆ ಕಾಸಿನ ಆದಾಯವಿಲ್ಲ
೩. ಕೊಡೋದು ಮೂರು ಕಾಸು ಕ್ವಾಣೆ ತುಂಬ ಹಾಸು

ಈ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೋವು ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ತನ್ನ ದುಡಿಮೆಯೆಲ್ಲ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಪಾಲಾಗುತ್ತಿರುವುದೂ, ದುಡಿತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೇ:

ಬೆಟ್ಟಾದ್ದ ಬೆಟ್ಟ ಕರಗ್ತು

ಎಂಬ ಗಾದೆಯ ಮೂಲಕ ಕರಗಿಸುವುದರ ಕಡೆಯೂ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟರು. ಬೆಟ್ಟದಂತೆ ಶೇಖರವಾಗಿರುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಬೆಟ್ಟನ್ನು ಅಡಿಸುತ್ತಾ ಕರಗಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಮಂದಗತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಈ ಗಾದೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಾಶಕಾರಿ ಎನ್ನಿಸಿದ ಎಂಥ ದೊಡ್ಡವರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೋರಾಟ ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಆಶಾಭಾವನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ದುರ್ಬಲರಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲರಾಗಿರುವ, ಗಂಡಸರ ಕಾಮದ ಹಸಿವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅನಾಥರಾದ ಸೂಳೆಯರು ಗಂಡಸರ ವಿರುದ್ಧ, ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲುವ ಮನೋಭಾವ ಈ ಗಾದೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಬುಟ್ರು ಸೂಳೆ ಕೆಟ್ಟೋದಳೆ
ಬೆಟ್ಟಕ್ಹೋಯ್ತಳೆ-ಬಿದಿರ ತ್ತಳೆ
ಪುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆತಳೆ; ಮಾರ್ತಳೆ

ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಈ ಗಾದೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕತ್ತು ಹಿಸುಕುವಂಥ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ಅವಳು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

೬

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಂಡಾಯ ಧೋರಣೆ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಬರಬಹುದು.

೧. ಬಂಡಾಯವೆನ್ನುವುದು ಧೋರಣೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ – ಒಂದೆರಡು ಸಂದರ್ಭ ಬಿಟ್ಟು.

೨. ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿದೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಮುಖ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಬಂಡಾಯ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾದುದಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಗೀತೆ, ಕತೆ, ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿಯಿದೆ. ಈ ಅತೃಪ್ತಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗಳಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ.

ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜ, ಶೋಷಕ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬದುಕಿನ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂಥ ಮನೋಭಾವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ವೇಳೆ ಜಾಳು ಜಾಳಾಗಿ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬಯ್ಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದಿದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿ.

ಹೀಗೆ ಅಪಾರ ನೋವು ಯಾತನೆ ತುಂಬಿರುವ, ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ಕಡೆ ತನ್ನ ಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಬಂಡಾಯ ಏಳುವ, ಅಸಮಾನತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಮೇಲುಕೀಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಂಥ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಒಡಲಿನಿಂದ ಹೊಸ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಆಶಾಭಾವನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದು, ಅದರ ಕೆಟ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದು, ಹಳಹಳಿಸುವುದು, ರಸ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಮನರಂಜನೆ ಪಡುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವಂಥ ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆ : ನಾಳಿನ ಮಾರ್ಗಗಳು

ಡಾ. ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ್

ಜಾನಪದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿದ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚೆಲುವಿಕೆಗೆ ಮನಸೋತು ಅದು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ, ಆದಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅವರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸ ವ್ಯರ್ಥ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡ ಸಾಧನೆಗಳು ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಏಳನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಜಗೌ, ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ, ಜೀಶಂಪ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಜಾನಪದವು ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪಳೆಯುಳಿಕೆಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಗದಗೀಮಠರಿಂದ ಜಾನಪದದ ಸಂಶೋಧನೆ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು.

ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಸಂಶೋಧಕರೆನಿಸಿ ಕೊಂಡವರು, ಹೊಸದನ್ನು ಕಾಣುವವರು ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಲಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವವರು. ಸದಾ ಹೊಸ, ಹೊಸದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದೇ ಸಂಶೋಧಕನ ಲಕ್ಷಣ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಬಹುದು.

೧. ಸಂಗ್ರಹ ಮಾದರಿ

೨. ರಸನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

೩. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅನುಕರಣೆ

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಅನ್ವಯಿಕ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಶೋಧನಾ ನಿಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕೊರತೆ, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ವರ್ಗೀಕರಣ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹೊಳಹುಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೊರತೆ, ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆ,

ವಿವೇಚನೆ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಗಳ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುಣಮಟ್ಟ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಾಳಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಬಹುಮುಖಿ ಗಮನವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಹುರೂಪಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೂ ಸಹ ಬದಲಾಗಬೇಕಿವೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿರದೆ ಬಹುಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಭೂಗೋಳದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಿಸರ ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧. ಜಾಗತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಈವತ್ತಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಜನಸಮುದಾಯದ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಒದಗಿಸಿದ ಸರಕುಗಳ ಮೂಲಕ
ಬಂದಿದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸರಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿದೆ.

ಜನಪದರ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಾದ ಕರಕುಶಲ ಕಲೆಗಳು, ಗೀತೆ-ಕಥೆ-ಕುಣಿತಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಾಣಿಜ್ಯ ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ. ಜನಪದ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆ ಹಣವನ್ನು ಬಾಚಿ ಬಾಚಿ ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದವೂ ಸಹ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳು ಬಳಕೆದಾರರುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು, ತಮ್ಮ ಸರಕುಗಳನ್ನು ಬಿಕರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಾನವಾದ ಜನಪದರ ಬದುಕು ಎಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವನ್ನು ನಾಳಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಶಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನರ ಶ್ರಮ ಕಾಲಕಸವಾಗಿ ಕುಶಲಕಾರರು, ಚಿತ್ರಕಾರರು ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಗೋಡೆ, ಮಡಿಕೆ, ಬಟ್ಟೆ, ಕೌದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕೈಗಳು ಹಿಡಿಕೂಳಿಗಾಗಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಾನವಾದ ಜನಪದರು ಎರಡನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿಗಾ ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ ಮತ್ತು ಊರ್ಧ್ವಮುಖಿ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಜಾನಪದದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೇಲಾಗುವ ಪ್ರಭಾವಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನ-ಅರ್ವಾಚೀನಗಳೆರಡರ ಘರ್ಷಣೆ, ಜಾನಪದದ ಮುಂದುವರಿಕೆ, ಬದಲಾದ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿ, ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮರುಹುಟ್ಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

೨. ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧ

''ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳು, ಕರಾವಳಿ, ಕೊಡಗು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸೋಲಿಗರು, ಎರವರು, ಕುಡುಬಿಗಳು, ಕಾಡುಕುರುಬರು, ಗೊಂಡರು, ಕುಣುಬಿಗಳು, ಹಸಲರು, ಸಿದ್ದಿಗಳು, ಗೌಳಿಗರು, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕೊರಗರು, ಮಲೆಕುಡಿಯರು, ಮೇರರು, ಮನ್ಸರು, ಭೈರರು'' ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಬದಲಾದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆಯಾದರೂ ಸರ್ಕಾರದ ಅವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬದುಕು ಉಧ್ವಸ್ಥಗೊಂಡಿದೆ.

ಕಾಡಿನ ನಾಶ-ಪರಿಸರದ ಅಸಮತೋಲನ-ಸರ್ಕಾರದ ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ವಾಸ್ತವ್ಯ ಪಲ್ಲಟ-ಭೂಮಾಲೀಕರ ಜಮೀನುಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆ-ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಅತಂತ್ರಗೊಳಿಸಿವೆ. ಕಾಡಿನ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹತಾಶೆ, ಬೇಟೆಯಂತಹ ಪರಂಪರಾಗತ ವೃತ್ತಿಯ ನಿಷೇಧ-ಆಧುನಿಕ ಉಪಭೋಗಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರನ್ನು ಜೀವನೋಪಾಯದ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅರಸಿ ಹೊರಡಲು

ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿವೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜಾನಪದವೂ ಸಹ ಅವರ ಬದುಕಿನಂತೆಯೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜೇನಿನ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಜೇನುಕುರುಬರ ಜೇನಿನ ಹಾಡುಗಳು ಅವರ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಅರಣ್ಯ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದಾಗಿ, ಜೇನಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ಷೀಣತೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡರ ಜಟ್ಟಿಗ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಜಟ್ಟಿಗೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಿದ್ಧಿಯರ 'ಸಿದ್ಧಿನ್ಯಾಸ', ಕುಣಬಿಯರ 'ತುಳಸಿ', ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳ 'ಬೀರ', ಮೇರರ 'ಕಾಡ್ಯ', ಮಲೆಕುಡಿಯರ 'ಐತಪ್ಪ', ಗೌಳಿಗರ 'ಎಮ್ಮೆ', ಬೆಟ್ಟ ಕುರುಬರ 'ಬೆಟ್ಟದ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ'ನೊಂದಿಗೆ ತಳುಕುಹಾಕಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬದುಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಉದ್ದಿಮೆದಾರರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸದಾ ಹಣಕಾಸಿನ ಮುಂಗಡಪತ್ರ, ಯೋಜನಾತಂತ್ರ, ಉತ್ಪಾದನೆ, ಬರಬಹುದಾದ ಲಾಭದ ಪ್ರಮಾಣದ ಸುತ್ತಲೇ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ನಡೆಸಿ, ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತ ಸಾಧಿಸುವ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩. ಪರಿಸರ ಜಾನಪದ

"ಒಂದು ಪಕ್ಷಿಯ, ಒಂದು ಜೇನುನೊಣದ, ಒಂದು ಗಿಡದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ಲಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಪರಿಸರತಜ್ಞ ಎ.ಎನ್. ಎಲ್ಲಪ್ಪ ರೆಡ್ಡಿಯವರು. ನಾವಿಂದು ಪರಿಸರವನ್ನು ಆಟದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣ ಪರಿಸರವು ತನ್ನ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯಾ ಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕೃಷಿಪ್ರಧಾನ ದೇಶವಾದ ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ನೂತನ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮದ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟ ಲೂಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಸ್ಯಜಗತ್ತು, ಪ್ರಾಣಿಜಗತ್ತು, ಪಕ್ಷಿಜಗತ್ತು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭೂಮಿಯ ಅಂತರ್ಜಲ ಬರಿದಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಾತಾವರಣದ ಓಜೋನ್ ವಲಯವು ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹುಳಿ ಮಳೆ ಸುರಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಮರುಭೂಮಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಉರುವಲು ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕುಡಿಯುವ ನೀರು ದುರ್ಲಭವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮಲೆನಾಡಿನ ಹಣ್ಣಡಿಕೆ ಚೇಳು (ಕಾಳಿ ಮಾತೆಯ ಕೊರಳ ಆಭರಣ ಎಂದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ), ಹಾರು ಬೆಕ್ಕುಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಸೋಲಿಗರು ಬದುಕಿಗಾಗಿಯೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಜೇನಿನ ಉತ್ಪಾದನೆ ಕ್ಷೀಣಿಸಿದೆ (ಜೇನೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಜೇನಿನ ಹಾಡುಗಳೂ ನಾಪತ್ತೆ).

ವಿಭಿನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಕಸುಬು, ಉಪಕಸುಬುಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು, ಜನಪದ ನಡವಳಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣನೀತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ರಫ್ತು ಬೇಡಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು, ರಫ್ತು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬೆಳೆಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ, ರೈತನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹಣ ಗಳಿಸಿಕೊಡುವ ವಾಣಿಜ್ಯಬೆಳೆಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಜೀವವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭೂಮಿಯ ಸಾರ ಮತ್ತು ನೀರನ್ನು ಹೀರುವ ನೀಲಗಿರಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವರವಾದರೆ, ಸಸ್ಯಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾರಕ. ಆಳುವ ಸರ್ಕಾರ ಊರೊಟ್ಟಿನ ಸಮಸ್ತ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿರ್ಲಾದಂಥ ಉದ್ದಿಮೆಗಳಿಗೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ, ಕಾಡನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರದಬ್ಬಿ ಅರಣ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯಲು ಬಿಡುವ ಸರ್ಕಾರದ ಅಮಾನವೀಯ ಆದೇಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ-ಜನಪದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬನ್ನಿ, ಎಕ್ಕ, ಬಾಳೆ, ಎಲಚಿ (ಪಂಜಾಬಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖನಿವಾರಕ ವೃಕ್ಷ ಎಂದು ನಂಬಿಕೆ), ಮಾವು (ವಧೂವರರ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಮರಕ್ಕೆ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿ ಗಂಡು ಮಾವಿನ ಮರಕ್ಕೆ ಅರಿಶಿನ ಕುಂಕುಮ ಹಚ್ಚಿ ಅದನ್ನು ಆಲಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ತೆಂಗು ಬಾಳೆಗಳಂತೆಯೇ ಮಾವು ಸಹ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನವರೆಗೂ ಜನಪದರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಡಿದರೆ ಮಾವು: ಸಂಬಂಧಿಯ ಸಾವು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಒರಿಸ್ಸಾದ ದೇವರ್ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮರದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಗೌರವ, ಭಕ್ತಿ, ಪೂಜ್ಯತೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ) ತೆಂಗು (ಊರಿಗೊಬ್ಬ ಪತಿವ್ರತೆ, ಅವ್ವ ಊರ ಮುಂದೆ ನೀರೊತ್ಕೊಂಡು ನಿಂತವ್ಳೆ), ತುಳಸಿ, ಎಳ್ಳು, ಕೇದಿಗೆ (ಗುಜರಾತಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು), ದಾಳಿಂಬೆ (ಪಾರ್ಸಿ ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಮಗುವಿಗೆ ಜನಿವಾರ ತೊಡಿಸುವಾಗ ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಉಚ್ಚಾಟನೆಗಾಗಿ ದಾಳಿಂಬೆಬೀಜಗಳನ್ನು ಮಂತ್ರಾಕ್ಷತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ), ಮತ್ತಿ (ಮತ್ತಿ ಮರದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರ ಆತ್ಮಗಳು ವಾಸಿಸುತ್ತವೆ

ಎಂದು ನಂಬುವ ಬಂಗಾಳದ ಬಗ್ದೀಸ್ ಮತ್ತು ಚೌರಿಸ್ ಜನಾಂಗವು ಈ ಕೊಂಬೆಗಳ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ). ಹೀಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಜೀವ-ಜಾಲವು ಜನಪದರೊಂದಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಪರಿಸರಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೪. ಅಣುಸ್ಫೋಟ

ಪರಮಾಣು ಬಾಂಬ್‌ಗಳ ಸರಣಿಸ್ಫೋಟದಿಂದ ಕರಾಳ ಕಾಲಗರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿದೆ. ಸಿಡಿತ, ಅಗ್ನಿಕೋಪ ಮತ್ತು ವಿಕಿರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಭೂಗೋಳವು ಸರ್ವನಾಶದತ್ತ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಎಲ್ಲಾ ಪರಮಾಣು ಸ್ಥಾವರಗಳಲ್ಲೂ ಕುಲುಮೆಯ ತಳ ಕರಗುವ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ಛಾವಣಿ ಕುಸಿಯುವ (ಕೈಗಾ ಗುಮ್ಮಟ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದುದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿ), ಅಪಘಾತಗಳು, ಯಂತ್ರಗಳ ನ್ಯೂನತೆ, ನೌಕರರ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಪರಮಾಣು ಸ್ಥಾವರಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ಅಪಘಾತ ಗಳಾಗಿವೆ. ರಷ್ಯಾದ ಚರ್ನೋಬಿಲ್ ದುರಂತ, ಅಮೆರಿಕಾದ ತ್ರಿಮೈಲ್ ಐಲೆಂಡ್ ಸ್ಥಾವರ, ಕೆನಡಾದ ಚಾಕ್‌ರಿವರ್, ಬ್ರಿಟನ್ನಿನ ವಿಂಡ್‌ಸ್ಕೇಲ್ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪರಮಾಣು ಅಪಘಾತಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕು ಉಧ್ವಸ್ತಗೊಂಡಿದೆ.

ಅಣುಸ್ಫೋಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯವಾದದ್ದು. ನಿರಪರಾಧಿ ಜೀವಜಗತ್ತು, ಸಸ್ಯಜಗತ್ತುಗಳೆರಡೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸರ್ವನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಆಜೀವ ಯಾತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅಣುವಿಕಿರಣವು ಮುಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು, ಪರಿಸರವನ್ನು ಅಪಾಯಕ್ಕೀಡುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಾಂಬು ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಗುರಿಯಾದ ಪ್ರದೇಶವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಜೀವಜಗತ್ತನ್ನು ಸಹ ವರ್ಷಗಳಗಟ್ಟಲೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಪಾನಿನ ಹಿರೋಷಿಮಾ-ನಾಗಸಾಕಿ ಪಟ್ಟಣಗಳೇ ಜೀವಂತ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಣುಸ್ಫೋಟ ಮಾಡಿದ ಸಣ್ಣ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಬೃಹತ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಹೇರುವ ಆರ್ಥಿಕ ದಿಗ್ಬಂಧನದಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸಹ ಅಪಾರವಾದ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಯಜಮಾನ್' ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಹೇರುವ ಆರ್ಥಿಕ ದಿಗ್ಬಂಧನದಿಂದಾಗಿ ಸಣ್ಣ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗುಲಿ, ನಿರುದ್ಯೋಗ ಉಲ್ಬಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳ ಬೆಲೆ ಏರಿಕೆಯಿಂದ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹತಾಶೆ, ಅಶಾಂತಿ, ಅರಾಜಕತೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಣುಸ್ಫೋಟಕ್ಕೆ ಜನಪದರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ ಎಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೫. ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ

ಅಮೆರಿಕಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ''ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಶೋಧನೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕಮಟ್ಟದ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಸಂಶೋಧನಾರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ಇದೆಯಾದರೂ ಅದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಹೊಸದನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದವನೆಂಬ ಗೌರವ, ಕೀರ್ತಿಯನ್ನೇನೋ ತರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಇಳಿಮುಖ ಫಲಿತಾಂಶ ಗೋಚರಿಸುವುದು''. (ಎ.ವಿ. ನಾವಡ) ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗಿಂದು ಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ''ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಯೋಜನೆ; ಸಂಯೋಜನೆಗಳು. ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆ, ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಭಾಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡಾ ಸ್ಪಷ್ಟ ಧೋರಣೆ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ'' (ಎ.ವಿ. ನಾವಡ) ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಿಗೆ ಉಡುಪಿ ಆರ್‌ಆರ್‌ಸಿ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟು ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕೊಡುಗೆ. ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Oral Formulaic Theory) ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Performance Theory) ಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ, ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದತ್ತ ನಿಗಾವಹಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ಹಲವು ಮಂದಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವ್ಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಳಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವ ಈ ವಿಧಾನವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೬. ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ

ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞ ಲಾರಿ ಹಾಂಕೊ ಅವರು ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಉಪಕರಣಗಳ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ದಾಖಲೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ''ತುಳುನಾಡಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜಾನಪದದ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಉತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಸಾಂದ್ರ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸಿರುತ್ತಾರೆ'' (ಎ.ವಿ. ನಾವಡ).

ಲಾರಿ ಹಾಂಕೋ ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನ ಅನುಕರಣೀಯ ವಾದುದು. ಅವರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ವಿವರಗಳು ಕೈತಪ್ಪಿಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಕಡಿಮೆ. ''ಶ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಉತ್ತಮ ತಾಂತ್ರಿಕ ದಾಖಲಾತಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅಂದರೆ ಆಚರಣೆಯ ಪೂರ್ವತಯಾರಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮುಖ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಕರು, ಭಕ್ತವರ್ಗದವರು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನೆರೆದ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಲಾಭಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರಾಟಗಾರ ಸಮುದಾಯದ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು. ದಾಖಲಾತಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕ್ಯಾಮೆರಾಗಳು, ಟೇಪ್ ರೆಕಾರ್ಡ್‌ಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಆಚರಣೆಯ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಮಾಹಿತಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಂದರೆ ಹಲವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ''. (ಎ.ವಿ. ನಾವಡ).

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಿಗೆ ಇಂತಹ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಆರ್ಥಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೊಡಕಿನದೆನಿಸಿದರೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು, ಜಾನಪದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಇಂತಹ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೭. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಗ್ರಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಬಿರುಸು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿನ ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಘಟಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥೂಲ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಗ್ರಾಮದೊಳಗೆ ಬದುಕುವ ಕುಟುಂಬಗಳ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕೈಗೊಂಡಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಸಮುದಾಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ರಕ್ತಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಾಗಿರುವ ಏರುಪೇರುಗಳು, ಕುಟುಂಬಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಕುಟುಂಬದ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಲಸೆ, ಅದರ ಹಿಂದಣ ಕಾರಕಗಳು, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಪುರಾಣ, ಬದುಕಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳು ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ದಾಖಲಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಸದೊಂದು ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವು ವಿಭಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಮೂಲವನ್ನು ಕೆದಕಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ, ಸುಸನ್ನೆ ಹೆಂಚೆಟ್ ಅವರು ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚೆನ್ನಾಪುರ ಮತ್ತು ಬಂಡೀಪುರ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆರು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ವಕ್ತೃಗಳು ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಬ್ಬದ ರಾಚನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

೮. ದೇಶೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ''ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಆದರೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ವಿದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು, ಎಂದಾದರೂ ದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದೇವೆಯೇ? ವಿದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿದೇಶೀ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎರವಲಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ದೇಶೀ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹೀಗೆಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ದಾಸ್ಯ ಬೆಳೆದೀತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ಮ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಾಲ್ಕಾರು ದಿನ ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ಸರಕನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದಾದರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವಷ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ'' ಎಂದು ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದುದು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ದೇಶೀವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಭೌಗೋಳಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ಮತ ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ತಜ್ಞರ ನೆರವು ಅಗತ್ಯ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ತರುಣರ ದಂಡೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಅಜ್ಞಾತ ವಾಗಿದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಹೊಸ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆದರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಫಿನ್ಲೆಂಡ್, ಅಮೆರಿಕಾದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ್ನೂ ಸಂಶೋಧನೆಯು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಳ ಹರಹುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾಳಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಾಹಿತಿಸಂಗ್ರಹಣೆ, ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಧಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ, ಸಂಶೋಧನಾ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸುಸಜ್ಜಿತ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥಾಲಯ, ಜಾನಪದ ಪತ್ರಾಗಾರ, ಧ್ವನಿಸುರುಳಿ ಆಗರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನೂತನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ್ಯಾವುದರ ನೆರವೂ ಇಲ್ಲದ ಅಧ್ಯಯನ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕನು ಈವತ್ತು ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವು ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಜೀವನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ, ಜಾನಪದಗಳ ಜೊತೆ ಆತ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತು; ಪ್ಲೇಟೋವಿನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಒಂದೆಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

''ನಾನು ಪ್ಲೇಟೋವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇನೆ.
ಆದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇನೆ.''

ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಮಾತನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರವರ್ಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಜನಪದ ಮಾತೃದೇವತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ : ಶಿಷ್ಟೀಕರಣ-ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್

೧.೦. ಬಾದುಬ್ಬೆ ಬನಶಂಕರಿ, ಕಚ್ಛವತಿ, ಭಗವತಿ, ಬನದಮ್ಮ, ಬಳಲಿಕಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯೊಂದರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತಾ ವಿಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಕಲಘಟಗಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕಂದಲಿ, ಸೊರಬ ತಾಲೂಕಿನ ಕುಪ್ಪಗುಡ್ಡೆ ಹಾಗೂ ಹಾನಗಲ್ ತಾಲೂಕಿನ ಬಾಳೂರುಗಳ ಬಾದುಬ್ಬೆ ಶಾಸನಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಗರ ತಾಲೂಕಿನ ಮಡೂರಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ವಿಗ್ರಹದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಚ್ಛವತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ನಮೂದಿತವಾಗಿದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಇತಿಹಾಸ ದರ್ಶನ, ಸಂ.೩, ಸಂ. ೧, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೮,, ಪು. ೧೪೭). ಬಹುದಲ ಪದ್ಮದ ಮೇಲೆ ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ದೇವಿಗೆ, ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆನೆಗಳು ಸೊಂಡಿಲೆತ್ತಿ, ಕಲಶದ ಮೂಲಕ ಜಲಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅನತಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಕೋಣನ ತಲೆಯ ಕಲ್ಲೊಂದು ಶೋಭಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಶ್ಯ ಮಲೆನಾಡಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಿರಸಿ, ಸಿದ್ದಾಪುರ, ಯಲ್ಲಾಪುರ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಗರ, ಸೊರಬ, ಶಿಕಾರಿಪುರ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡ ಮತ್ತು ಬೆಳಗಾಂವ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಊರ ಹೊರಗಿನ ಕೆರೆಯದಂಡೆ, ಹೊಳೆದಂಡೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಪುಷ್ಕಳವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಬನ, ಅಥವಾ ಪವಿತ್ರ ಬನವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡಿರುವ ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಊರೊಟ್ಟಿನ ಬನದಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಇವಕ್ಕೆ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಮಳೆ-ಬೆಳೆ ಮುಂತಾಗಿ ಊರಿನ ಸಮೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದಿದೆ. ಜನಪದದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಒಳಿತನ್ನು ಬಯಸುವ ಸದುದ್ದೇಶದಿಂದ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಬನದ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದುಬಂದುದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಕೆಲವೆಡೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉಳಿದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬನದ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಊರಿನ ಜನರೆಲ್ಲ ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯೇ ಆ ಬನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ

ಅಡಿಗೆ, ಪೂಜೆ, ಊಟ ಮಾಡಿ, ಆಟ ಆಡಿ ಮನರಂಜನೆ ಪಡೆದು, ಸಂಜೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಪಗರಣಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ನೈವೇದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೀರನಿಗೆ ಎಡೆ ಕೊಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಯೂ ಇದರೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರೂ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಜ್ಯೇಷ್ಠನ ಕಾಲದ ನಾಣ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಯು ಕಮಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಎರಡು ಗಜಗಳಿಂದ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. (ನೋಡಿ- ಚೂಡಾಮಣಿ ನಂದಗೋಪಾಲ, ೧೯೯೭, ಪು. ೪೬) ಶುಂಗರ ಕಾಲದ ಉಬ್ಬು ಶಿಲ್ಪ ಫಲಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಸಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಡಾವೆ ಮಣ್ಣಿನ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ, ಪದಕವಾಗಿ (ಹೆಸರಗುಂಡಿ, ಸನ್ನತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಂತೆ) ಜನಪದದ ಆಟದ, ಅಲಂಕಾರದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಪಲ್ಲವರಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಸುಂದರ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಗೋಚರಿಸಿದ್ದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಚಾಲುಕ್ಯ-ಹೊಯ್ಸಳ-ವಿಜಯನಗರ ಒಡೆಯರ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ದ್ವಾರದ ಲಲಾಟ ಬಿಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೆ. ಅಷ್ಟಲಕ್ಷ್ಮೀ ಯರಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಲಕ್ಷ್ಮೀಯಾಗಿ, ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ, ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ ಕುರುಹಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು, ತದ ನಂತರದ ಅರಸರು ಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶುಂಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಂಚಿಯ ಸ್ತೂಪದಲ್ಲಿ ದ್ವಾರ ತೋರಣವಾಗಿಯೂ ಕಂಗೊಳಿಸಿದೆ. ಮಾರ್ಷಲ್ ತನ್ನ Monuments of Sanchi ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯನ್ನು God of Nativity ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಯೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಶೈವ, ಬೌದ್ಧ, ಜಿನಮತೀಯ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯ ರೂಪ ಪ್ರವೇಶಪಡೆದಿದೆ. ಭಿತ್ತಿ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿ, ಆವೆಮಣ್ಣಿನ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ, ನಾಣ್ಯ, ತಾಮ್ರಪತ್ರಗಳ ಮುದ್ರಿಕೆಯಾಗಿ, ಕಾಷ್ಠ ಮಣ್ಣು ಲೋಹ ಮುಂತಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾಪ್ರದೇಶದ ಹಲವು ವೈಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯ ಕಲ್ಪನೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಂತೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಹಾಗೂ ಪೂಜನೀಯ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶುಭದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಚಿತ್ರವನ್ನಿಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪುರೋಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. (ನೋಡಿ - ಭಟ್ ಎಚ್.ಆರ್. ರಘುನಾಥ, ೧೯೮೮, ಪು. ೪೬)

ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಧುವನ್ನು (ಕನ್ಯೆಯನ್ನು) ನಾಂದಿಪೂಜೆಗೆ ಕೂಡಿಸುವ ಮೊದಲು ಹಿಂಬದಿಯ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿರಿಯ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬೆರಳುಗಳನ್ನು ಅದ್ದಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯನ್ನು ಪ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಮದುಮಗಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶುಭ ಸಂಪತ್ತು ವೃದ್ಧಿಯಾಗುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು. (ನೋಡಿ-ಚೂಡಾಮಣಿ ನಂದಗೋಪಾಲ, ೧೯೯೭, ಪು. ೪೮) ಸೊರಬ ತಾಲೂಕಿನ ಕಮರೂರಿನಲ್ಲಿ ಪಣತದ ಮೇಲೆ ರಚಿಸಿದ ಚಿತ್ರ, ಫಲವತ್ತತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಅಧಿದೇವತೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿದಂತಿದೆ. (ನೋಡಿ ಚಿತ್ರ ೧) ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮೀ-ಆರ್ಯದೇವತೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಆರ್ಯಪೂರ್ವ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ದ್ರಾವಿಡ ದೇವತೆಯಾಗಿ, ಮಾತೃ ದೇವತೆಯಾಗಿ, ಫಲವತ್ತತೆ ಸಮೃದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೂಪಿಸುವ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ, ಜನಜನಿತ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ - ವಿವಿಧ ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಇಂದಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಶಿಲ್ಪಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಈ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಾತೃದೈವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ - ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಆದಿಯಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರಿಂದ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲ ಆದಿ ಶಕ್ತಿ - ಜಗನ್ಮಾತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಭಯ-ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆ ನಡೆಸಿದರು. ಈ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಸಿಂಧು ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಮಾತೃದೇವತಾ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. (ನೋಡಿ - ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ೧೯೯೭, ಪು. ೧೯) ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರೆಗೂ ಬೆಳೆದು ಬಂತು. ಮುಂದೆ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದು ಬೆಳೆದುಬಂದಂತೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಮನೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ, ಕೃಷಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯಾದರೂ, ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ತಲೆದೋರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಆಸ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಳು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಪೂಜನೀಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಕ್ರಮೇಣ ಕೆಳಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿಯತೊಡಗಿದಳು. ಸ್ತ್ರೀ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ದ್ರಾವಿಡ ದೇವತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಬಹುವಾಗಿ ಆಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತೃದೇವತೆಯೊಂದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.೧. ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆ - ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವ

ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾತೃ ದೇವತೆಗಳು ಭಕ್ತರಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ನೀಡುವ, ಸಂತತ ಮಳೆ-ಬೆಳೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ದೈವಗಳಾಗಿವೆ. ಬೆಳಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು, ಹೈನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು, ರೋಗ ಹರಡದಂತೆ ತಡೆಯುವುದು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕಾಪಾಡುವುದು ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಮದ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ನೆರವಾಗಿ ಗ್ರಾಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಅವು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜೀವಪರ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಜನಪದ ಬದುಕಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವವಾಗಿವೆ. ಊರಿನ ಹೊರಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಊರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವ ದೇವತೆಗಳು, ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಾಶದ ಬದಲಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಹೊಲ ಬೆಳೆಯುವದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ, ೯-೪೨) ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪಗರಣ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಗರಣದಲ್ಲಿ ಒರಟು ಹಾಸ್ಯ, ಅನಿಯಂತ್ರಿತ ಶೃಂಗಾರಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಮತ್ತು ಅಶ್ಲೀಲ ವಾದ ಮಾತುಗಳೂ ತುಂಬಿರುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿರೇಗೌಜದ ಬಳಲಿಕವ್ವನ ಜಾತ್ರೆಯ ಪಗರಣವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಪ್ರಜನನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ (Fertility cult) ಸೇರಿವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ವಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಶೃಂಗಾರ, ರತಿ, ಲೈಂಗಿಕತೆಗಳು ಜೀವನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಚೋದಕ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿವೆ. ನಿಯಮಗಳು ಬಿಗಿಯಾದಷ್ಟೂ ಯಾವುದನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ತಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಇನ್ನಾವುದೋ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಶೃಂಗಾರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ಕಾರಣವೇ ಇರಬೇಕು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಹಗರಣದಂತಹ ಕಲೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜನರು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವೇಷದಲ್ಲಿ, ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ... ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿನೋದದ ದೃಶ್ಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಜನ ನಕ್ಕು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಗರಣದಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಗುಣಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಉಪಶಮನ ಗೊಳಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇರಬಹುದು. (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಎಂದ. ೧೯೭೭, ಪು.೨೮). ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಪಗರಣದ ಆಚರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯ ಶಿಲ್ಪದೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಿಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಬತ್ತಲೆ ಶಿಲ್ಪಗಳು (ನೋಡಿ, ಚಿತ್ರ ನಂ. ೨) ಕಿತ್ತೂರು ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಶಿಲ್ಪದ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಪಟ್ಟಿಕೆ (ನೋಡಿ, ಚಿತ್ರ ನಂ.೩) ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಜರುಗಿದರೆ, ಬಳಲಿಕವ್ವೆಯಹಬ್ಬ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ ಯಂದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಮಾನವ ಮನಸ್ಸಿನ ಏರಿಳಿತಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪಗರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಪರ್ವಗಳಿಗೂ, ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧.೨. ಕೋಣನ ತಲೆ ಕಲ್ಲು

ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸ್ವರೂಪದ ಈ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೋಣನತಲೆ ಕಲ್ಲು ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ, ಚಿತ್ರ ನಂ. ೪) ಕೋಣನ ಮುಖದ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟದಳ ಅಥವಾ ಬಹುದಳ ಪದ್ಮದ

ಅಲಂಕಾರದ ಕೆತ್ತನೆ ಕೆಲವು ಕಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಬನದ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯೊಂದಿಗೆ ಕೋಣನ ತಲೆ ಕಲ್ಲಿಗೂ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೋಣನ ತಲೆ ಏನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಪೂಜೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಇದಕ್ಕಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ಬಳಿಯ ಮಂಗಲಂ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ (ಅಜ್ಜಂಪುರದಲ್ಲಿ) ಕಾಡೆಮ್ಮೆ ದೊಡ್ಡಿನ ಕುಣಿತವೆಂಬ ಜನಪದ ಕುಣಿತವಿದೆ. (ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ., ೧೯೭೬, ಪು-೧೨೮) ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ಆಶಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಿದಿರು ಹಾಗೂ ಕಪ್ಪುಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ, ಸುಮಾರು ೫-೬ ಅಡಿ ಎತ್ತರದ ಕಾಡೆಮ್ಮೆಯನ್ನು ಮರದ ಮುಖವಾಡದ ಸಹಾಯದಿಂದ ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡೆಮ್ಮೆಯ ನಾಲಿಗೆ ಬಾಲಗಳನ್ನು ಹಗ್ಗದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನುಗ್ಗಿಬರುವ ಕಾಡೆಮ್ಮೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಾಲ್ಕುಜನ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಜಗ್ಗಿ ಹಿಡಿದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡೆಮ್ಮೆಯನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಬಂದವರಂತೆ ನಟಿಸುವ ಬಿಲ್ಲು-ಬಾಣದವರೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಬ್ರವಾದ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಗಡಚಿಕ್ಕುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಾನವ ಒಂದೆಡೆ ನಿಂತು ಕೃಷಿಗೆ ತೊಡಗಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಡೆಮ್ಮೆ, ಕಾಡುಕೋಣಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ, ಬೆಳೆನಾಶಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಅನುಕರಣೆ ಕಾಡೆಮ್ಮೆ ದೊಡ್ಡಿಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಲೆನಾಡಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೋಣನ ತಲೆಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಇದೇ ಆಶಯವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕಾಡಿನ ಹಿಂಸ್ರ ಪಶುಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹುಲಿಯಂತಹ ಭಯಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮತ್ತು ತಾವು ಸಾಕಿದ ಪಶುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹುಲಿ ಆಕಾರದ ಆ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಹುಲಿ ದೇವರು, ಹುಲಿಯಪ್ಪ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೀಪಾವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾಲಕ್ಕೊಂದು ಕಾಯಿ ಹುಲಿಯಪ್ಪನಿಗೆ ಒಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾಲಕ್ಕೊಂದು ಕಾಯಿ ಎಂದರೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಶುವಿನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಹುಲಿಯಪ್ಪನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಡೆಯುವುದು. ಈಗಲೂ ಮಲೆನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಊರುಗಳ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಬನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಹುಲಿದೇವರ ಶಿಲಾವಿಗ್ರಹಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಲಶದ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ (ಇದೂ ಕೂಡಾ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಬ್ಬ) ಸುಡಾವೆ ಮಣ್ಣಿನ ಹುಲಿದೇವರುಗಳು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಇದೇ ರೀತಿ ಕಾಡುಕೋಣ, ಕಾಡೆಮ್ಮೆಗಳ ಹಾವಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬೆಳೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜನಪದರು ಅದರ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಆಡಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಒಂಟಿಕೋಣನ ಅಪಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದೇ ಅದರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಪೂಜಿಸಿ ಬೆಳೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾಡೆಮ್ಮೆ ಕಾಡುಕೋಣದ ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವೀರನೊಬ್ಬ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ (Cultural Hero) ಆಗಿ ಅಂದಿನಿಂದ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರ ಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬನದಮ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಡು ಕೋಣನ ತಲೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ವೀರನಿಗೆ ಎಡೆಯನ್ನು ಇಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೆಲವೆಡೆ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಬೆಳೆಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಗಾಗಿ, ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕೋಣ (ತಲೆ) ಜನಪದರಿಗೆ ಪೂಜಿಸುವ ದೈವವಾಯಿತು. ಕೋಣನಿಗೆ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಕೋಣ ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಮಲೆನಾಡು, ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ಕರಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಲೆಗಾಣಗಳಿಗೆ, ನಾಟಗಳನ್ನು ಎಳೆಯುವ ಗಾಡಿಗಳಿಗೆ ಕೋಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣನ ಕಂಬಳದಾಟವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೋಣ, ಎಮ್ಮೆಗಳಿಗೆ, ಜನಪದರು ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟಿರುವರೆಂದೇ ಕೋಣಂದೂರು, ಕೋಣನ ಕಟ್ಟೆ ಕೋಣನ ತಲೆ ಮುಂತಾಗಿ ಅಚ್ಚ ಕನ್ನಡ ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ, ಮೈಸೂರು ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡ (ಎರಮೈನಾಡು) ಹೆಸರೂ ಸ್ಥಳನಾಮವಾಗಿ ಇಂದೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇದ್ದಂತೆ, ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಮ್ಮೆ ಅಥವಾ ಕೋಣ ಪೂಜನೀಯವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೧.೩. ಶಿಷ್ಟೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ - ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ದಿನಿ

ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಯಾವಾಗ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾರಿಗೆ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದು ಬೆಳೆದುಬಂದಂತೆ ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಮನೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ, ಕೃಷಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯಾದರೂ, ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ತಲೆದೋರಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಆಸ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಳು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಪೂಜನೀಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಕ್ರಮೇಣ ಕೆಳಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿಯತೊಡಗಿದಳು. ಸ್ತ್ರೀ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ, ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ದ್ರಾವಿಡ ದೇವತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಬಹುವಾಗಿ ಆಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾತೃದೇವತೆಯೊಂದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.೧. ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆ - ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವ

ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾತೃ ದೇವತೆಗಳು ಭಕ್ತರಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ನೀಡುವ, ಸಂತತ ಮಳೆ-ಬೆಳೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ದೈವಗಳಾಗಿವೆ. ಬೆಳಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು, ಹೈನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು, ರೋಗ ಹರಡದಂತೆ ತಡೆಯುವುದು. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕಾಪಾಡುವುದು ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಮದ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ನೆರವಾಗಿ ಗ್ರಾಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಅವು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜೀವಪರ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಜನಪದ ಬದುಕಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವವಾಗಿವೆ. ಊರಿನ ಹೊರಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಊರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವ ದೇವತೆಗಳು, ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಾಶದ ಬದಲಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಹೊಲ ಬೆಳೆಯುವದೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ, ೯-೪೨) ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪಗರಣ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಗರಣದಲ್ಲಿ ಒರಟು ಹಾಸ್ಯ, ಅನಿಯಂತ್ರಿತ ಶೃಂಗಾರಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಮತ್ತು ಅಶ್ಲೀಲವಾದ ಮಾತುಗಳೂ ತುಂಬಿರುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿರೇಗೌಜದ ಬಳಲಿಕವ್ವನ ಜಾತ್ರೆಯ ಪಗರಣವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಪ್ರಜನನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ (Fertility cult) ಸೇರಿವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಶೃಂಗಾರ, ರತಿ, ಲೈಂಗಿಕತೆಗಳು ಜೀವನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಚೋದಕ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿವೆ. ನಿಯಮಗಳು ಬಿಗಿಯಾದಷ್ಟೂ ಯಾವುದನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ತಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಇನ್ನಾವುದೋ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಶೃಂಗಾರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ಕಾರಣವೇ ಇರಬೇಕು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಹಗರಣದಂತಹ ಕಲೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜನರು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವೇಷದಲ್ಲಿ, ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ... ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿನೋದದ ದೃಶ್ಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಜನ ನಕ್ಕು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಗರಣದಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಗುಣಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇರಬಹುದು. (ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಎಂದ. ೧೯೭೭, ಪು.೨೮). ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಪಗರಣದ ಆಚರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀಯ ಶಿಲ್ಪದೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಿಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಬತ್ತಲೆ ಶಿಲ್ಪಗಳು (ನೋಡಿ, ಚಿತ್ರ ನಂ. ೨) ಕಿತ್ತೂರು ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಶಿಲ್ಪದ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಪಟ್ಟಿಕೆ (ನೋಡಿ, ಚಿತ್ರ ನಂ.೩) ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಬಾದುಬ್ಬೆ ಪರ್ವ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಜರುಗಿದರೆ, ಬಳಲಿಕವ್ವೆಯಹಬ್ಬ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ ಯಂದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಮಾನವ ಮನಸ್ಸಿನ ಏರಿಳಿತಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪಗರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಪರ್ವಗಳಿಗೂ, ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧.೨. ಕೋಣನ ತಲೆ ಕಲ್ಲು

ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸ್ವರೂಪದ ಈ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೋಣನತಲೆ ಕಲ್ಲು ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ, ಚಿತ್ರ ನಂ. ೪) ಕೋಣನ ಮುಖದ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟದಳ ಅಥವಾ ಬಹುದಳ ಪದ್ಮದ

ಆಶಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಂಡನನ್ನೇ ಕೊಂದ ಮಾರೆಮ್ಮ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಜನಪದರ ಮುಂದೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಒಲಿಸಿ, ಅನುಗ್ರಹ ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಮಾರೆಮ್ಮನ ಪೂಜೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗುತ್ತದೆ.

೧.೫ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಣ್ಕೆ

ಮಾತೃಮೂಲದ, ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಸಂಕೇತದ ಸಂರಕ್ಷಕ ಗಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಜನಪದರ ಕೋಣನತಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಮಹಿಷಾಸುರಮರ್ದಿನಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿ - ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ, ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಉಗ್ರದೇವತೆಯಾಗಿ, ಜನಪದರ ಶಕ್ತಿದೇವತೆ ಮಾರಮ್ಮನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಜನಪದ ಆಚರಣೆ, ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೯೯೮

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ : ಅಧ್ಯಯನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು[೧]
(ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ದಾಖಲಾತಿ)

ಡಾ. ಪಿ.ಕೆ. ಖಂಡೋಬಾ

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದಂತೆಲ್ಲ ಹೊಸಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳು ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತರುಣ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಪಡೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಬರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಇಂದು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಈ ದಶಕದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಂದು ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನೇರವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ (Cultural Anthropology) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೂ, ಜಾನಪದವೂ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಳಿದಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಾಗಿದ್ದ ಜಾನಪದವು ಇಂದು ಅದೊಂದು ಕೇವಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಂತೆ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಳಿದು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನ, ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತು ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಇಬ್ಬರ ಉದ್ದೇಶ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜನಪದ ವರ್ಗದ ಮಾನವ ಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ (Ethnography)ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಅತೀ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಘಟಕದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರೆ, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಕೇವಲ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ

ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಗ್ರ ಮಾನವ ಕುಲದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವರ್ಗ (Folk Group) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ, ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದರೆ, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು (Cultural Groups) ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ". (ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ : ೧೯೯೦:೧೮) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರ ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತೃತ ಹಾಗೂ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕನ್ನಡ, ಜಾನಪದ : ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ದಾಖಲಾತಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಜನಾಂಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಕುರಿತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಖಚಿತತೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದು ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲವೆ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಬುಡಕಟ್ಟು' ಎನ್ನುವುದು ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಯೇ 'ಜಾತಿ' ಇದು ದೈವಪ್ರೇರಿತವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣ ಅಥವಾ ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಜಾತಿ-ಉಪಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಪಂಗಡಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ದೈವಪ್ರೇರಿತ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದಂತೆ ಹಿಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು 'ಬುಡಕಟ್ಟು' (Tribe) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಜಾತಿಗಳು (Castes) ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಬಂಧನೆ ಗೊಳಗಾದ ಒಂದು ಕೋಮಿನವರನ್ನು ಅಥವಾ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜವನ್ನು "ಜನಾಂಗ" (Race)ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. "ವರ್ಣ" ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ "ಕುಲ"(Clan)ವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು "ವರ್ಗ" (Class) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

"ಬುಡಕಟ್ಟು" ಗಳು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾರ ಪ್ರಭಾವ ಕ್ಕೊಳಗಾಗದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇಲ್ಲವೆ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾವುದೇ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಗರ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಶತಮಾನ ಗಳಿಂದ ಕಾಡು-ಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಬೆಟ್ಟ-ಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿ ಕಣಿವೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಗರಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಚರಿಸುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ - ಪರಂಪರೆಯ ಜನರನ್ನು "ಬುಡಕಟ್ಟ"ನವರು ಅಥವಾ "ಗಿರಿಜನ"ರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು (Scheduled Tribes) ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು (Backward Tribes) ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು (Nomadic Tribes) ಮತ್ತು ಅರೆಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು (Semi Nomadic Tribes) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಲವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷ ಗಮನಕೊಡಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ಜಾತಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

೧. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಷೆ, ಉಪಭಾಷೆಗಳಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಷೆ-ಉಪಭಾಷೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

೨. ಈ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಊರುಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿ ದ್ವೀಪ, ಬೆಟ್ಟ, ಗುಡ್ಡ ಹಾಗೂ ಕಾಡು-ಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜನ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ತಮ್ಮ ವಾಸಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಸ್ಥಳ ನಾಮಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಇತಿಹಾಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಾಳಿರುವ ತೀವ್ರಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

೩. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಗುಂಪಿನ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪಂಚಾಯತ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ.

೪. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ತಮ್ಮ ಮದುವೆ, ಮುಂಜಿ, ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

೫. ಈ ವರ್ಗದ ಜನರು ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗದೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಎಂಥ ಪ್ರಬಲವಾದ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಸತ್ವವನ್ನು ಎಂದು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವರು ಆದಿವಾಸಿ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

೬. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಉಳಿದವರೊಡನೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನವರನ್ನು ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಶಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜನ ಅನಾಗರಿಕರಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಮೋಸ-ವಂಚನೆಗಳನ್ನರಿಯದವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಸಭ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೂರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

೭. ಈ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ : ೧೯೮೨ : ೧)

೮. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದು ದೃಢ ಕಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

೯. ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರುವ ಈ ವರ್ಗದ ಜನರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಹಾಗೂ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಇನ್ನುಳಿದವರಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಂತೂ ಕೇವಲ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಂದಲೇ ಇಂಥವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೧೦. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಜಾತಿ - ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

ಭಾರತ ಸರಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಆಧಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಟ್ಟು ೬೩ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ

ನಡೆದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು :

೧) ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಾಳಿರುವ ಅನಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ೨) ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಶೋಧನಾಧ್ಯಯಗಳು ನಡೆಯದಿದ್ದರೂ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಕೈಪಿಡಿಗಳೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೃಷಿ ನಡೆದಿದೆ. ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮತ್ತು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ. ೧೯೨೬ ರಿಂದ ೩೫ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ "The Mysore Tribes and Castes" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಂಜುಂಡಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅಯ್ಯರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಹೊರತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳು ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆ ಸಂಪುಟ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಉಳಿದವುಗಳು ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ-ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ.

೧೯೬೩ ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಲೂಯಿಜ್ ಅವರ "Tribes of Mysore" ಕೃತಿಯು ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದ ೨೭ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರಿನ ಭಾರತೀಯ ಸರ್ವೇಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನದವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು 'ಏಕ ವಿಷಯ ಪ್ರಬಂಧ'ಗಳನ್ನು (Monograph) ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿ-ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಎಲ್.ಜಿ.ಹಾವನೂರ (Karnataka Backward Class Commission Report) ಅವರು ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಈ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಿಸಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಂದ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಂಡು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಗಳು ಎರಡನೆ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ಹೊರಬಂದಿರುವುದು ತುಂಬ ಸಮಾಧಾನಕರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧಗಳು :

೧. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು : ೧೯೮೨ : ತೀ. ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಪ್ರಕಟಿತ : ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೨. ದ.ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈರರು – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೯೦ : ಡಿ.ಆರ್. ಪಾಂಡುರಂಗ, ಪ್ರಕಟಿತ : ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ಮಂಗಳೂರು.

೩. ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೯೧ : ಪಿ.ಕೆ. ಖಂಡೋಬಾ, ಪ್ರಕಟಿತ : ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೪. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ಎಲ್.ಜಿ. ಭಟ್ಟ, ಅಪ್ರಕಟಿತ

೫. ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊಂದಲಿಗರು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ : ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೬. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೮೫ : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಅಪ್ರಕಟಿತ : ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು

೭. ಗೊಂಡರು – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೮೯ : ಸೈಯದ ಜಮೀರುಲ್ಲಾ ಷರೀಫ್, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ

೮. ಎರವ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನ : ಹರೀಶ, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೯. ಬೇಡನಾಯಕರು : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೮೯ : ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹಟ್ಟಿ : ೧೯೮೫ : ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೧. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಂಬಾಣಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೯೧ : ಡಿ. ಬಿ. ನಾಯಕ, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.

೧೨. ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಳವರು – ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೯೧ : ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ, ಅಪ್ರಕಟಿತ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೧೩. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಸಮಾಜ – ಒಂದ ಅಧ್ಯಯನ : ೧೯೮೯ : ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಎಲ್. ಹೆಗಡೆ

೧೪. ಮಲೆನಾಡ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜಾನಪದ : ೧೯೮೨ : ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ

೧೫. ಯರವ : ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿವೇಚನೆ : ೧೯೮೩ : ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಆರ್.

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಈವರೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿಧಾನಗಳು

೧. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಭಾರತೀಯ (ಎಲ್ವಿನ್, ಥರ್ಸ್ಟನ್, ನಂಜುಂಡಯ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ವಿದ್ವಾಂಸರ ವರದಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಮೇಜು ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಮಗ್ರ ವಿಧಾನವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಸ ವಿಧಾನ ಅಥವಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಸಿದ್ಧ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ.

೨. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

೩. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಜನಾಂಗಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವರ್ಗ–ವರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿರತ್ವ–ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಈ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಹರಿದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕಡೆಗೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅವಲೋಕನ ಕಾಣಿಸದು. ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟೇ; ವಿಷಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

೫. ಸಂಶೋಧನೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧಿತ ಕ್ರಿಯೆ (Academic Activity) ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನ್ವಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ನೀಡುತ್ತಿರುವ ದೇಣಿಗೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ (ತಾಳ್ತಜೆ: ೧೯೯೧:೫೮೫).

೬. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿರುವ ಆಕರಗ್ರಂಥಗಳ ಕೊರತೆ, ಸಂಗಣಕಗಳಂಥ ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅಳವಡಿಕೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಹಿಂಜರಿಕೆ, ಸೂಕ್ತ ಸಂಶೋಧನೆ ವಿಧಾನ (Reserch Method)ಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ, ವಿವಿಧ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಕೊರತೆ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿವೆ (ತಾಳ್ತಜೆ: ೧೯೯೧:೫೮೬).

೭. ಇದುವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕನಿಂದ ಇದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಶೋಧಕರ ಗುಂಪು (Team work) ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಜರುಗಿಸಬಹುದು.

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಜಾನಪದೀಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ತೊಡಗುವ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ದ ನಿಖರತೆ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಗಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠವಾದ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಶನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಹಜವಾದ ಪರಿಸರ ಇಲ್ಲವೆ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ವಕ್ತೃವಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ರೀತಿ ಕೃತಕವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಜೊತೆಗೆ ವಕ್ತೃ ತಾನೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದೇನೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮೂಡಿದಾಗ ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ಅಸಹಜವಾದ ಹಾಗೂ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಮೌಲಿಕತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ : ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ವಸ್ತು - ವಿಷಯಗಳು ಸಂಶೋಧನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನ ನಿಲುವಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನು ತನ್ನ ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳನ್ನು (Historical Evidences) ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಭಾಷೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕು; ಸವಾಲು. ಜೊತೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಲಿಪಿ ಮಾಧ್ಯಮ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೆ. ಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮ ಇಬ್ಬರು ಅಪರಿಚಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ಅನ್ಯಭಾಷಿಕರನ್ನು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಭಾಷಿಕ ಜನರಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಗೈಯುವುದು, ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸುವುದು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಬಲ್ಲವನೊಬ್ಬನ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದು ಸಂಶೋಧಕ ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಆ ಬಗೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಡುಹಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಿಗಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅವನ ಸಹಾಯಕನಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಅವನು ವಕ್ತೃ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧಕನ ನಡುವೆ ಭಾಷಾಂತರಕಾರನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ವಕ್ತೃವಿನ ಮೂಲ ಆಶಯವನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಒಬ್ಬ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಆಜನಾಂಗದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯ ತೊಡಕಿನಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕ ಅನುಷಂಗಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೇ (Secondary source) ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿತನವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅಧಿಕೃತ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಮುಖುವೆನಿಸುತ್ತವೆ - ೧. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಯ, ವ್ಯವಧಾನ, ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಅವಶ್ಯಕ. ೨. ಅದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವೈಭವೀಕರಣ ನಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೩. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಡವಳಿಕೆ, ಭಾಷೆ, ಬೆಡಗು, ಕಸುಬು, ವೇಷ-ಭೂಷಣ ಹಾಗೂ ಇರುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ತೋರಿಕೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕನನ್ನು ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಸಂದರ್ಶನದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಕ್ತೃಗಳು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಬೇರೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ವಿಷಯದ ಖಚಿತತೆ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹೋದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೪. ಜನಪದ ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿ. ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೫. ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಬಂಧಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ವಿವಿಧ

ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗ ಸಂಶೋಧಕರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ೧. ಬಾಹ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ (External Criticism) ಮತ್ತು ೨. ಅಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ (Internal Criticism". (ತಾಳ್ತಜೆ:೧೯೯೧:೫೮೫)

೬. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಒಂದು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನಗಣತಿ ವರದಿ ಮತ್ತು ಗೆಜೆಟಿಯರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಜನಸಂಖ್ಯೆ ನಮೂದಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಖರವಾಗಿಲ್ಲ.

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಐದು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿರಬಾರದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಭಾರತದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಪವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಐದು ಸಾವಿರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಂತೂ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

೭. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಮೂಲ-ಚೂಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಸ್ಯೆ ತುಂಬಾ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆ; ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕತೆ ಮೊದಲಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹಂತದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾದರೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಏನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು.

೮. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಹಲವಾರು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ೧) ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ತೀರ ವಿರುದ್ಧ ಆಧಾರಗಳು (Evidences) ದೊರೆತಾಗ ಸಂಶೋಧಕ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗ ಯಾವುದು? ಅವನು ಯಾವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು? ಇಲ್ಲಿ ಊಹೆಯೊಂದೇ ಅವನಿಗೆ ಆಧಾರಸ್ತಂಭವೇ? ಅಥವಾ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕೇ? ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಊಹೆವೊಂದನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ತೂಕ ತಪ್ಪುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ೨) ಕುಲವಂಶಾವಳಿ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಟಿಲತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕುಲವಂಶಾವಳಿ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನಗಳು :

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು.

೧. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ (Fieldlore)
೨. ಅಂಚೆಕಾರ್ಯ (Postlore)
೩. ಗ್ರಂಥಕಾರ್ಯ (Booklore)

೧. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ (Fieldlore)

ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ನೇರವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಿದ್ದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂದರ್ಶನ ಇಲ್ಲವೆ ಅವಲೋಕನದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯಿಸಬಹುದು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ತೀರ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು "ಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಪಠ್ಯಶೋಧ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಶೋಧ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. 'ಯಾವುದೇ ಜನಪದ ಗುಂಪಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಕ್ಷೇತ್ರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಕೈಗೊಳ್ಳದೆ ಜಾನಪದದ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ'. (ಅಂಬಳಿಕೆ:೧೯೮೪:೩೮). ಆದ್ದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ೧) ಸಂಗ್ರಹ ೨) ಸಂದರ್ಶನ ಮತ್ತು ೩) ಅವಲೋಕನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಜಾನಪದ ವಸ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ (Verbal Folklore)
೨. ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದ (Material Folklore)
೩. ಅಭೌತಿಕ ಜಾನಪದ (Non Material Folklore)

ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಸಂದರ್ಶನದ ಇಲ್ಲವೆ

ಅವಲೋಕನದ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು.

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವಾಚಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ. ಇಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಗೀತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಒಡಪು, ಮಾತು, ಸಂಜ್ಞೆ ಈ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಆಯಾ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಕ್ತವಾದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿವರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃ ಇಲ್ಲವೆ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ (Text)ದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂದರ್ಭ (Context) ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಬಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಪೂರ್ಣ ಮಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಲಾರದು.[೨] ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಕೇವಲ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಅಂಶದ ಅರ್ಥಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪದಪ್ರಯೋಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ವಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಲು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ವಿಷಯವನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತನ್ನ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬದಲಿಸಕೂಡದು. ಪದಪ್ರಯೋಗವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ಕ್ರಮವಾಗಲಿ ಬದಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಲ್ಲದು. ಜೊತೆಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಮೂಲದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವೇಷಭೂಷಣ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಸಲಕರಣೆ, ಮನೆಮಾದರಿಗಳು, ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಅಡುಗೆ ಪದ್ಧತಿ, ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳು, ಬೇಟೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣದ ಮೂಲಕ ಅಸಾಧ್ಯ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ರೇಖಾ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಡಿಯೋ ಮೂಲಕ ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅಭೌತಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನವರೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಲೆ, ವಿಧಿ , ನಿಷೇಧ, ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು (ಹಾಡು, ಕುಣಿತ, ನೃತ್ಯ ಚಿತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ) ನೇರ ಅವಲೋಕನದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ, ಛಾಯಾ ಚಿತ್ರಣ, ಇಲ್ಲವೆ ವಿಡಿಯೋ ಮೂಲಕ ಸಂದರ್ಭ ಸಹಿತವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನೈಜ ರೂಪ - ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಅಂಚೆ ಕಾರ್ಯ (Postlore)

ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟಿನಿಂದಾಗಿ ಆಯ್ದು ಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೂ ಹೋಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಗೈಯುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಇಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಂಚೆ ಮೂಲಕವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಯಿಂದ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರೋಕ್ಷ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ (Indirective field work)ವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅದಷ್ಟು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅನುಸರಿಸಬಹುದು.

೩. ಗ್ರಂಥಕಾರ್ಯ (Booklore)

ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವೊಂದೇ ಮೂಲಭೂತ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ಆತನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರಾಹಕ ವಿಷಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಣ್ಣದ ಪಟ್ಟಿಕೆ (Cards)ಗಳಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಇದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನುಕೂಲತೆ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ.

ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಶೋಧಕನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಪರಿಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧. ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರ ವಾಸಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಗತ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಜೊತೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರ, ಕ್ಯಾಮೆರಾ ಮೊದಲಾದ

ಯಂತ್ರೋಪಕರಣಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾದುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

೨. ನಾಗರಿಕ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ ಅವರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರನ್ನು ಅನುಮಾನ, ಆತಂಕಗಳಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ತಮಗೇನಾದರೂ ತೊಂದರೆಯಾದೀತೆಂಬ ಭಯ ಅವರಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೂಡಲೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲವೆ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂದವರೊಡನೆ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿಯೂ ವರ್ತಿಸಲಾರರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಭಯ. ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸ ಗಳಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಊಟ, ವಸತಿಗಳಿಗೆ ಅವರನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಅವರ ಹಬ್ಬ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ .ಭಾಗಿಯಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸದಸ್ಯನೆಂಬುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗಾಗಿ ಅವಸರ ಪಡುವುದು ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ. ವಕ್ತೃಗಳ ಪೂರ್ವಾನುಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅವರು ನಮಗೆ ಬರಹೇಳಿದಾಗ ತಪ್ಪದೇ ಹೋಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಿಸಬೇಕು. ಆಯಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅವರ ಹಬ್ಬಾಚರಣೆ, ವಿಧಿ ಕ್ರಿಯೆ, ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅವಲೋಕನದ (Observation) ಮೂಲಕ ನೇರವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಾವಲೋಕನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತತೆ ಬರುತ್ತದೆ.

೪. ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ನಂತರ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಅಂಬಳಿಕೆ :೧೯೮೪:೪೪-೪೫)

೫. ವಕ್ತೃಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರ ಹೆಸರು, ವಯಸ್ಸು, ವೃತ್ತಿ, ಕುಲ, ಜಾತಿ, ಪಂಗಡ, ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಹೆಸರು (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ). ಬಳಸುವ ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷಗಳು. ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹ ಸಾಮಗ್ರಿ (Recording media) ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಸ್ಥಳ (ಮನೆ ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ, ಬಯಲು, ಕಟ್ಟೆ, ಗುಡಿ - ಗುಂಡಾರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ). ಸಂದರ್ಭ (ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಬ್ಬ, ಉತ್ಸವ, ಜಾತ್ರೆ), ಕಾಲ (ಚಳಿಗಾಲ, ಮಳೆಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆ, ಹಗಲು, ಅಥವಾ ರಾತ್ರಿ) ದಿನಾಂಕ ಮತ್ತು ವೇಳೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಸಂಗ್ರಾಹಕ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಪಟ್ಟಿಕೆ (Field Cards)ಗಳನ್ನು (ನೋಡಿ : ಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆ) ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಗಳು ತೀರ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ.

೬. ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತನ್ನ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ನೋಡದೆ ಅಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೭. ಯಾವುದೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಶೋಧನಾಧ್ಯಾಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. ೧) ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ (Intensive Study) ೨) ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ (Extensive Study). ಮೊದಲನೆಯ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ : ೧೯೮೨:೧೭)

೮. ಒಂದೇ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು ಸಹಜ. ಇಂಥ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರ ಇಲ್ಲವೆ ಅನ್ಯಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಪ್ರಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

೯. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜಾನಪದ ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಲವು ತತ್ವಗಳನ್ನು, ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದುದು

ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಎರಡೂ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

೧೦. ವಿಷಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಗೈಯಬೇಕು. ವಿಷಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಾರದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಆಶಯ.

೧೧. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವುದೇ ಜನಪದ ವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಒಬ್ಬ ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯ. ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ಭಾವಚಿತ್ರ ಹಿಡಿಯುವ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ನಮಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಕೆಲಕಾಲ ಅವರ ಜೊತೆಗಿದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಸರಕಾರದ ಸಹಾಯ-ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಗೆ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದಲ್ಲಿ ಅವರಿಂದ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ವಿಷಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೨. ಕ್ಷೇತ್ರ, ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗಶಾಲೆ ಸಂಶೋಧಕ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಿ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಕ್ಷೇತ್ರ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ತರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. (ಅಂಬಳಿಕೆ: ೧೯೮೪-೪೪).

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನ: ಸಲಹೆ-ಸೂಚನೆಗಳು

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನ ತನ್ನ ಖಚಿತವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಲುವಿನ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು.

೧. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆ (Laboratory) ಅತಿ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೌಂಡ್‌ಪ್ರೂಫ್ ಕೋಣೆ, ರೆಕಾರ್ಡಿಂಗ್ ಸಲಕರಣೆಗಳು. Audio-Video, ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟರ್, ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಮೊದಲಾದ ಆಧುನಿಕ ಅನುಕೂಲತೆಗಳಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಾಚರಣೆಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಇಂದು ಈ ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕ ಸಲಕರಣೆಗಳ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.

೨. ಆಧುನಿಕ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಿಗೆ (Guides) ಅಗತ್ಯವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರಬೇತಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸುಸಜ್ಜಿತವಾದ ಜಾನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಈವರೆಗಿನ (Upto date) ಅಮೂಲ್ಯ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲಾದ ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಲೇಖಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಬಂಧ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಕೊರತೆಯಾಗದಂತೆ ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಿರಬೇಕು.

೪. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಯಾಗಾರ' (workshop) ಇಲ್ಲವೆ ''ಪೂರ್ವ ನಿರ್ದೇಶನ ಅಥವಾ ತಿಳುವಳಿಕೆ'' (Orieation) ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ತರಬೇತಿ ದೊರಕುವಂತಾಗಬೇಕು.

೫. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಗೀತ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೬. ಸಂಗ್ರಾಹಕನು ಕನ್ನಡ ಶೀಘ್ರ ಲಿಪಿಯನ್ನು (Shorthand) ಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಇನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಬಹುದು.

೭. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಬಂಧ, ಲೇಖನ, ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಇಲ್ಲವೆ ಸರಕಾರ ಕೂಡಲೆ ಪ್ರಕಟಿಸುವ, ಅನುವಾದಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲವು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೮. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಮೂವರ ಒಂದು ತಂಡ (Team)ವನ್ನು ನೇಮಕಗೊಳಿಸುವುದು ಉತ್ತಮ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞ, ಸ್ಥಳೀಯ ವಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವನೇ ಒಬ್ಬ ವಕ್ತೃ- ಹೀಗೆ ಮೂವರ ಒಂದು ತಂಡದಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿಸಬಹುದು.

೯. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕನಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಾರು ಜನರ ಗುಂಪು (Team)

ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕು. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಇಲ್ಲವೆ ಸರಕಾರಗಳು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯ-ಸಹಕಾರ ನೀಡುವಂತಾಗಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರೋಪಕರಣಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕು.

೧೦. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಾದರೂ ಸಹಾಯವಾಗಬೇಕು. ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ನೆರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸರಕಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕೇವಲ ಎಂ.ಫಿಲ್, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೀಡುವ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕತೆ, ಹಾಡು, ಕುಣಿತ, ಕಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ದಾಖಲಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಸರಕಾರ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಬೇಕು. ಜಾನಪದದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಚಲನಚಿತ್ರ ಮಾಡಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು. ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಉಳಿದು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಮರೆಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿರಲಾರದು.

ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಪಟ್ಟಿಕೆ*

ಕ್ರ.ಸಂ.			ಸಾಧನ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಖ್ಯೆ :
೦೧.	ದೇಶೀ ರೂಪ ಪ್ರಕಾರ : ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯದ ಹೆಸರು :		
೦೨.	ವಕ್ತೃ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರನ ಹೆಸರು : ಅಂದಾಜು ವಯಸ್ಸು : ಜಾತಿ : ವಿಳಾಸ :	ಲಿಂಗ : ಶಿಕ್ಷಣ :	ವೃತ್ತಿ : ಮಾತೃಭಾಷೆ :
೦೩.	ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಭಾಷಾಂತಕಾರನ ಹೆಸರು (ಇದ್ದರೆ) ಅಂದಾಜು ವಯಸ್ಸು : ಜಾತಿ : ವಿಳಾಸ :	ಲಿಂಗ : ಶಿಕ್ಷಣ :	ವೃತ್ತಿ : ಮಾತೃಭಾಷೆ :
೦೪.	ದಾಖಲಿಸಿದ ನಿರೂಪಿಸಿದ ದಿನಾಂಕ : ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ: ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ: ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪೋಷಾಕು :	ವೇಳೆ :	

	- ಅದೇ - ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷ : - ಅದೇ - ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳು :		
೦೫.	ದಾಖಲಿಸಿದ ನಿರೂಪಿಸದ ಸ್ಥಳ : ಮನೆ ಗುಡಿಸಲು ಬೀದಿ ಹೆಸರು : ಊರು ನಗರ ಹೆಸರು : ತಾಲ್ಲೂಕ್ ಜಿಲ್ಲೆ ಹೆಸರು : ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಪಿನ್‌ಕೋಡ್ : ಹತ್ತಿರದ ಪ್ರಮುಖ ಪಟ್ಟಣ :		ಎಷ್ಟು ದೂರ : ಕಿ.ಮೀ.
೦೬.	ನಿರೂಪಣ ಮಾಧ್ಯಮ : ಕ್ಯಾಸೆಟ್, ಕ್ಯಾಮೆರಾ, ವಿಡಿಯೋ :		
೦೭.	ಮಾಧ್ಯಮದ ಬಳಕೆಗಿರುವ ನಿರ್ಬಂಧನೆಗಳು :		
೦೮.	ಶರಾ :		ಸಂಗ್ರಾಹಕನ ರುಜು

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಜನ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ಪತ್ರದ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಹರಿಸಿ ಅವರಿಂದ ಕೆಲವು ಸಲಹೆ - ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಹಕರಿಸಿದ ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಡಾ. ದೇವನೂರು, ಪಾಂಡುರಂಗ ಹಾಗ ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ ಅವರುಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

೨. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ :

೧. Alan Dundes: 1978 : Essays in Folkloristics

೨. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೮೫ : ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ

೩. - ಅದೇ -

ಆಕರಸೂಚಿ

೧. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ,ನಂ. :

೧೯೮೨ : ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೯೯೦ : ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ - ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಪಾಂಡುರಂಗ ಡಿ. ಆರ್. :

೧೯೯೦ : ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈರರು ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ.

೩. ಖಂಡೋಬಾ ಪಿ.ಕೆ.

೧೯೯೧ : ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸೂತ್ರಗಳು ಕವಿ ಮಾರ್ಗ, ಸಂ. ೪ ಸಂ. ೨ ಎಪ್ರಿಲ್ -ಜೂನ್ ೧೯೯೧ ಸಂ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.

೪. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ
೧೯೯೧ : ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಸಂಶೋಧನ, ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಗೌರವ ಸಂಪುಟ, ಸಂ. ಲಕ್ಷಣ, ತೆಲಗಾವಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫. ವಿವೇಕ ರೈ, ಬಿ.ಎ. : ೧೯೮೫ : ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮಂಗಳೂರು

೬. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ : ೧೯೮೪ : ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೭. ಸಿಸಿಎಪ್ಪೆ ಎಸ್.ಜೆ. : ೧೯೭೮ : ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೮. Havanur.L.G. 1978
Karnataka Backward class Commission Report. Govt. Press Bangalore.

೯. Nanjundayya H.V. &
Ananthkrishna Aier : 1926-35:
The Mysore Tribes & Castes 4 Vols, Govt. Press, Mysore.

೧೦. Elwin Verrier : 1951 :
The Religion of an Indian Tribe Oxford University Press, Bombay.

೧೧. Luis A.A. D. : 1963 :
Tribes of Mysore, Vishwa and Company, Bangalore

೧೨. Thurston & Edger : 1906
Ethnographic notes in Southern India, Govt. Press, Madras.

★ ಆರ್. ಆರ್.ಸಿ. ಯ ಫೀಲ್ಡ್ ಕಾರ್ಡ್ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅನನ್ಯತೆ - ಜಾಗತೀಕರಣ

ಡಾ. ಡಿ.ಬಿ. ನಾಯಕ

ಭಾರತವು ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದೇಶ. ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ರಚನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಜೀವನಕ್ರಮ, ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಸರಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದು, ಅರಣ್ಯ, ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಕೆಳಸ್ತರದ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು (Tribal Culture) ಜನಾಂಗವು ಒಂದಾಗಿದೆ.

ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜವೇ ಬುಡಕಟ್ಟು. ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಗುಂಪುಗಳು ಭಾಷೆ, ವೇಷ, ಭೂಷಣ, ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಾದಿ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರದೇಶ (Common Territory) ಒಂದೇ ಭಾಷೆ (Common Language) ಏಕರೂಪತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Homogineous Culture) ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (Common Political Organisation) ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಬದ್ಧ ಜೀವನ (Simple and Self Sufficient Life) ಇವು ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೪೫೦ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಭಾರತವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ತೊಟ್ಟಿಲು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಂತಕವಾಗಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಾಡು, ಮೇಡು, ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತ ದೇಶದ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು ಪ್ರತಿಶತ ಎಂಟರಷ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ, ಒರಿಸ್ಸಾ, ಬಿಹಾರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ಈಶಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಅದು ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಅನನ್ಯತೆ

ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗ ತಾನು ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅನನ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರೊ. ಲಾರಿಹಾಂಕೊ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು "The Systamic character of tradition prevails, but it is not just general but specific and concrete. From this point of view, identity acts as an ordering principle of the second degreem part of the collective tradition is singled out and made to represent the group in Cultural Communication. These traditions may be refer to language geographical location, music, dance, costume, architecture, history, myth, ritual etc. There may be emblems such as Hags, Colour name. The selection of items may look peculier, but it is not to be judged by external form or by content only; because each thing and behaviour stands for more that it is itself. It has a symbolic meaning. The identity group is united by meaning and emotion, which peravade the symbols selected the represent its sense of cohesion and togetherness" (1988:11) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲಾಬ್ರೂಕ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನನ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿರಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಯಾವುವು ಎಂದರೆ,

೧. ಸಾಮ್ಯತೆ (Similarity): ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ನಿರಂತರತೆ (Continuity): ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿಯೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು.

೩. ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಬಗೆ (Legitimising Aspect): ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದ ನಡವಳಿಯನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಇರುವಿಕೆ.

ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಲ್ಲ; ಅದು ಜನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿ, ಬಳಸುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಅದು ಮಾನವನ ನಡತೆ, ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮಾನವನ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ, ಉತ್ತಮ ನಿರ್ಣಯ ಕೈಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಂತಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿ, ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನ ವರ್ಗ, ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ಗುಂಪು, ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಜನರ ಗುಂಪು ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆಯೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುಡ್ಡಗಾಡು, ಕೊಳ್ಳ-ಕಣಿವೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ; ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಘಟಕಗಳಾದ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಕಲೆ, ನೃತ್ಯ, ಕರಕುಶಲಕಲೆ ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ- ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಧುನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ದಟ್ಟವಾದ ಕರಿನೆರಳು ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮುಳುವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ ತುಂಬಾ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು. ನಂತರ ಆಧುನಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳು ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತಿವೆ. ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಸಂಬಳದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಉತ್ತಮವಾದ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದೆಂಬ ಅರಿವು ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ವಿದೇಶಿ ಉದ್ದಿಮೆದಾರರು ತಮ್ಮ ಉದ್ದಿಮೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡನ್ನು ಕಡಿದು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ನಾಡಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಡನ್ನೇ ಉಸಿರಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ನಿರಾಶ್ರಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಡಿನ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳ

ಬೇಟೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿ, ಹಾಲಕ್ಕಿ, ಕೊರಚರು ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ತುತ್ತಿನ ಚೀಲಕ್ಕಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಅರಸಿಕೊಂಡು ಅಲೆಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅನನ್ಯತೆ ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ನಾಟಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ. ಸರಕಾರದ ಕಾನೂನು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಯರು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹಕ್ಕಿ ಬೇಟೆಯಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ನಾಟೀ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರಚರು, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಿವೆ.

ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ನಗರೀಕರಣ, ಬದುಕಿಗೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳು ವಲಸೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಗರೀಕರಣದ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇವರು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೇಷಭೂಷಣ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಗರೀಕರಣ ಬದುಕಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಲಂಬಾಣಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಆಧುನಿಕ ವೇಷಭೂಷಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ 'ಗೋರ ಬೋಲಿ' ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವುದು ಕೀಳು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅನ್ಯಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಬಾಣಿಗರ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ರಂಗುರಂಗಿನ ಉಡುಪು ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಆಭರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರದೇ ಆದ 'ಗೋರ ಬೋಲಿ' ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಷೆಯು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿ ಹೋಗಿರುವ ಲಂಬಾಣಿಗರನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ-ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುವ ಅಮೂಲ್ಯಸೂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕರಿನೆರಳು ಜನಾಂಗದ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಗರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಲಂಬಾಣಿಗರು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೇಷಭೂಷಣ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗುವಂತಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರು, ಗೊರವರು, ಬುಡಬುಡಿಕೆಯವರು ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕೂಡ ಇದೇ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಪೋಹನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಏಕರೂಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ನಗರೀಕರಣ ಬದುಕಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೀಳುದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದರ ಫಲವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸುಮಾರು ೨೦೦೦ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಉಪಭಾಷೆಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿವೆ. ಭಾಷೆಯ ನಾಶ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಶವಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜನರು ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಹಿಟ್ಟಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ 'ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಈ ಕಂಪನಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಡಿಮೆ ವೇತನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರಮವನ್ನು ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಕಂಪನಿಗಳು ಇವರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕುಲಕಸುಬುಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಕೊರಚರು, ಕೊರವರು ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿಹೆಣಿಗೆಯಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗರು ಕಸೂತಿ ಕೆಲಸದಿಂದ, ಕುಂಬಾರಿಕೆಯಿಂದ, ದೂರವಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಇನ್ನು ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕುಲಕಸುಬುಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲ ಬದಲಾದಂತೆಯೇ ಇಡೀ ಸಮಾಜ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದು ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಪಾರಂಪರಿಕ ವೇಷಭೂಷಣ, ಊಟೋಪಚಾರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಭಾಷೆ, ಭಾಷಿಕ ರೂಪದ ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೊಂದಲಿಗರು ತಮ್ಮ ಗೊಂದಳಿ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ, ಲಂಬಾಣಿ ಢಾಡಿಗಳು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿ ಮೂಲದ ಕಥನ ಕಲೆಯಿಂದ, ಬುರ್‍ರಕಥಾದವರು ತಮ್ಮ ಕಥಾಮೇಳದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವಂತಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದದ್ದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಆಧುನಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಹಾಗೂ ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ಫಲವಾದ ಜಾಗತೀಕರಣ,

ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀಕರಣ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಂದು ಇಡೀ ಭೂಗೋಲ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಹಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರ ಫಲ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಸಮೂಹ ರೂಪಗಳಾಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮೈತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯವೂ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಾರದು. ಕಾರಣ ನಾವಿಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದರೆ ಬದುಕು ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನ ಸಾಧ್ಯ. ಕಾರಣ ನಾವಿಂದು ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ ಇವು ಕೂಡ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ.

ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮುಂದಾಗಬೇಕು. ಅಂತೆಯೇ ಬಿಲ್‌ಹೂ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಲೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶೇಷ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ಹುಡುಕುತ್ತ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಿದೆ. ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿ, ಕ್ರಿಯಾರೂಪದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ, ಪ್ರದರ್ಶನ ರೂಪದಲ್ಲಾಗಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಸಮಾಜ ಅರಿತುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆಯಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕೂಡ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊರಚರು, ಕೊರವರು ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣಿಗೆಯ ಕುಶಲಕಲೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯವನ್ನು ಸರಕಾರದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಗೊಂದಲಿಗರು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗೋಂದಲಿ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಲಂಬಾಣಿಗರು ತಮ್ಮ ಕಸೂತಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು. ಆ ಕಲೆಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣದ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಸರಕಾರದಿಂದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಡಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಭಾಷೆ ಉಳಿಸಲು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಕಾರಣ ಕೇವಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಉಳಿದ ಸಮಾಜದವರು ಹಾಗೂ ಸರಕಾರ ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸುವ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ವಾಗಿ ಸಹಾಯ, ಸಹಕಾರ ಹಾಗೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಆಕರಸೂಚಿ

೧. 'ಗಿರಿಜನ ಸಿರಿ'(೨೦೦೩) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿಯವರ 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಅನನ್ಯತೆ' ಲೇಖನದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗಿದೆ.

೨. Honko Lauri 1988, studies on Tradition and Cultural Indentity - An Introduction (In Tradition and Cultural Identity (Ed) Lauri Honko)
Turku: Nordic Institute of Folklore.

೩. Bruck Ulla : 1998; Identity, Local Community and Local Community and Local Identity (In Traditional and Cultural Identity (ED), Lauri Honko, Turko: Nordic Institute of Folklore.

ದಾಖಲೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯ

ಎಸ್.ಎ. ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ

೧. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ಜನಪದ ಕಲೆ, ರಂಗಕಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ ಇದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಅಥವಾ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಬಹುದು. ''ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಿವೆ...?'' ಥಟ್ಟನೆ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಬರುವ ಉತ್ತರ. ಸಾವಿರಾರು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಸುಮಾರು ಐದುನೂರು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಾದರೂ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಕೇವಲ ಊಹೆ ಮಾತ್ರ. ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸರ್ವೇಕ್ಷಣ ಮಾಡಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೫೫ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ೨೫೫ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೨೧ ಜನಪದ ಕುಣಿತಗಳಿವೆ. ಈ ಉತ್ತರ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಯಾರಿಗೂ ತೃಪ್ತಿ ಕೊಡಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದುವರೆವಿಗೂ ನಾವು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಂಖ್ಯೆ ಜಾಸ್ತಿಯದಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬಹು ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ (ಆಡಿಯೋ, ವೀಡಿಯೋ, ಛಾಯಾಚಿತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ) ದಾಖಲೀಕರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ತಮ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿವೆಯಾದರೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧. **ಸ್ವಾಭಾವಿಕ / ಸಹಜ ಪರಿಸರದ ದಾಖಲಾತಿ.**

೨. **ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಥವಾ ಕೃತಕ ಆವರಣ ನಿರ್ಮಿತ ದಾಖಲಾತಿ.**

೩. **ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ದಾಖಲಾತಿ.**

೪. **ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗಾಗಿ ದಾಖಲಾತಿ.**

೫. **ಕಾಗದ-ಪತ್ರಗಳ/ಪೇಪರ್ ಕ್ಲಿಪ್ಪಿಂಗ್ಸ್ ಮಾಧ್ಯಮದ ದಾಖಲಾತಿ.**

ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಸರದ ದಾಖಲಾತಿ

ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಸರದ ದಾಖಲಾತಿಯು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೌಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾ-

ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆರಾಧನೆ, ಆಚರಣೆ, ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ರಂಗಕಲೆಗಳು ಆದಾಯ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಆದರೂ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯ ದಾಖಲೀಕರಣದಿಂದ ಪರಿಸರದ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯ ಅವಲೋಕನ, ಜನರ ನಡಾವಳಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನಿಮಯ, ಸಾಮಾಜೀ ಕರಣದ ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಸಂವಾದ ಇತ್ಯಾದಿ ಒಂದೆಡೆ ಸಾಕ್ಷೀಕರಣ ಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧಕರುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯ ದಾಖಲಾತಿ ನಡೆಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಿಬ್ಬಂದಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ದಾಖಲಾತಿ ನಡೆಸಲು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣ ದಾಖಲಾತಿ ಸಾಧ್ಯ.

ಜನಪದ ದಾಖಲೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮಾಧ್ಯಮಗಳ (ದೃಶ್ಯ, ಶ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಾರಿಕೆ) ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವಗಳಿವೆ. ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಳಗದವರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೀಕರಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಆಡಿಯೋ ಹಾಗೂ ವೀಡಿಯೋ ಚಿತ್ರೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುವುದು ಸಲ್ಲದು. ಸಂಗ್ರಹ್ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವಾಗಿ ನಡೆಸುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಧತಾಸಿನ ಮೊದಲು ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವವರು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜಾಗಿರ ಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವ ಸ್ಥಳ, ಸಂದರ್ಶನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ಬಾರಿ ಮಾತುಕತೆ ನಡೆಸಿ, ಸ್ಥಳ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ಪಟ್ಟಿ ತಯಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಹವರ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಿನಿಮಯ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದಡಿ ಇಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ಆಲೋಚನೆ. ದಾಖಲೀಕರಣದ ಪ್ರತಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ಸಂಶೋಧಕರ ಅಥವಾ ಸಂಯೋಜಕರ ಮುಂದಾಳತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಪೂರ್ಣ ದಾಖಲೀಕರಣವೆಂದರೆ ಆರಂಭದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಅಂತ್ಯದ ಧ್ವನಿಯ ತನಕ ಬಹುಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕು. ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವವರು ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕರು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮುಗಿದ ಕೂಡಲೇ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಬಾರದು. ಪ್ರದರ್ಶಕರು, ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಹೊರಟ ಅರ್ಧ ತಾಸಿನ ಬಳಿಕ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವ ತಂಡದವರು ಹೊರಬರಬೇಕು. ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವವರು ಯಾವೆಲ್ಲ ಉಪಕರಣಗಳಿಂದ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನೈಜ ಸ್ಥಿತಿಯ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಉದಾ: ವಿದ್ಯುತ್

೨. ಪರಿಸರ / ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು.

ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಉದಾ: ವಿದ್ಯುತ್. ಹಳ್ಳಿ-ಪಟ್ಟಣವೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ವಿದ್ಯುತ್ ಕೊರತೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷ ಜನರೇಟರ್‌ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ದಾಖಲಾತಿ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕ ತಂಡಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ದರ್ಪದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಾತಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಾರದು. ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವವನು / ಳು ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ- ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಆಯಾಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಕ್ತೃಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಪರಿಸರದ/ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುವ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪೊಲೀಸ್, ರಾಜಕೀಯ ಪುಡಾರಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅಥವಾ ಜಿಲ್ಲಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹಾಡಿಸುವ ಅಥವಾ ಕುಣಿಸುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಬಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಲವಂತದ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ, ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧಕ ಪೂರ್ಣ ಮಟ್ಟದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

ಯಾವುದೇ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಅಥವಾ ತರುವಾಯ ವಕ್ತೃ ಅಥವಾ ತಂಡದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಿಂದ ದಾಖಲೀಕರಣದ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟಾಗುವಂತೆ ತಿಳಿಸಿ ಅವರ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಆಡಿಯೋ ಟೇಪ್ ಮುದ್ರಣದ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ

ಸಂಶೋಧಕನ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಉತ್ತಮ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ

ಮೌಲಿಕ ಗುಣದ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈ ಮುಂದಿನಂತಿವೆ. (Herndon and Norma MC Leod 1983, p.13)

೧. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳು ನೇರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗ ಬಲ್ಲದೆ?

೨. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕವಾದುದ್ದಾಗಿದೆಯೇ?

೩. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾಪನ ಮಾಡಬಹುದು?

೪. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದ ಗುರಿಗಳು ಯಾವುದೆಲ್ಲ?

೫. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳ ನಿಖರತೆ ಗಮನಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?

೬. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇದೆಯೇ?

೭. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವಂತಹುದೇ?

೮. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸರಳವಾಗಿವೆಯೇ?

ಈ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಉತ್ತಮ ಸಂಶೋಧನೆ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ.

ದಾಖಲೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅನುಮತಿ

ಬಹುತೇಕ ನಮ್ಮ ದಾಖಲೀಕರಣ ಕೇಂದ್ರಗಳು ವಕ್ತೃವಿನ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನ ಪಾಲುದಾರನ/ ಳ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಸಿಕೊಟ್ಟವರ ಅನುಮತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವ ಸಂಶೋಧಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತ ನೈತಿಕ ಸಂಧಾನಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಪ್ರದರ್ಶಕರು ಅಥವಾ ನಿರೂಪಕರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂತಹವರು ಬರಹರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಒಪ್ಪಿಗೆಪತ್ರಕ್ಕೆ ಸಹಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹಿಂಜರಿಯುವರು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ-ಮುದ್ರಿಕೆಯ (Audio-tape) ಸಹಾಯದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಅಂಕಿತ ಪಡೆಯುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಧ್ವನಿ- ಮುದ್ರಿಕೆ (Audio-tape) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೀಡಿಯೋ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮುದ್ರಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಸಮ್ಮತಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಧ್ವನಿ-ಮುದ್ರಿಕೆ Audio-tape)ಯ ಒಪ್ಪಿಗೆಗಿಂತ ವೀಡಿಯೋ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಅಂಕಿತ ದೊರೆಯದಿದ್ದಾಗ ಅಂತಹ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಬಹಳ. ಜನಪದ ಕಲಾ ಪ್ರದರ್ಶಕರು ಅಥವಾ ವಕ್ತೃಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಲೆ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳಲೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಉಳ್ಳವರಾದ ಸಹೃದಯತೆ ಹೊಂದಿದವರಾದುದರಿಂದ ದಾಖಲಾದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುವರು. ದಾಖಲೀಕರಣದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ತಮ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಉತ್ತಮ ಸಂಶೋಧಕನ/ಳ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಲಾಭ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಆಸಕ್ತರು ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ತಿಳಿಸಿ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯುವ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮದಂತೆ ಪಾಲಿಸಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಾಭೋದ್ದೇಶದಿಂದ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವವರು ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆ ನೀಡುವುದು ಹಾಗೂ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಕೃತಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ

ಕೃತಕ ದಾಖಲೀಕರಣ ಎಂದರೆ ಜನಪದ ಕಲೆಯನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಸ್ಟುಡಿಯೋ ಆವರಣದಲ್ಲಿ (ಒಳಾಂಗಣ) ಅಥವಾ ಹೊರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಸಹಜ ಪರಿಸರದಿಂದ ಕಲಾವಿದನನ್ನು/ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವೇದಿಕೆ ನಿರ್ಮಿಸಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಚಿತ್ರ ತಯಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಅದು ಇಂತಹ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳೇ ಅಧಿ ಕೃತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಛಾಪಿಸಬಾರದು. ಸಂಶೋಧಕರು ಅಥವಾ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಸಂಸ್ಥೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚಬಾರದು. ದಾಖಲೀಕರಣ ಕೈಗೊಂಡ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುವುದು ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಬೇಕು. ಕೃತಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾತಿ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆ ಪ್ರಕಾರವು ಸಹಜ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಏನೆಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ

ಸಂಶೋಧಕ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೀಡತಕ್ಕದ್ದು.

ಕೃತಕ ವಾತಾವರಣದ ದಾಖಲೀಕರಣದಿಂದ ಆಯಾಯ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರದ ಸ್ವರ-ಉಚ್ಚಾರ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ ಭಾರ ಹಾಗೂ ರಾಗ-ಸಂವಾದಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ವಾತಾವರಣ ಕೃತಕವಾದರೂ ಕಲಾಕಾರರು ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರು ನಕಲಿಗಳಾಗ ಬಾರದು. ಕೃತಕ ವಾತಾವರಣದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್‌ನ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಲೌರಿ ಹಾಂಕೋ ಬಳಗದವರು ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಿಸಿ ಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಶಬ್ದ ತರಂಗಗಳ ಏರಿಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಅಥವಾ ಹಿನ್ನೆಲೆ ವಾದ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಹಾಡುಗಾರನ/ಳ ಧ್ವನಿ ದಾಖಲಾಗುವಲ್ಲಿ ಅಡೆ-ತಡೆಗಳಾಗ ಬಹುದು. ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣ ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯ-ಮುದ್ರಣ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ- ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳೆಯದು. ಆದರೂ ಸದಾ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲಾ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ದಾಖಲಾತೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿತ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ದಾಖಲೀಕರಣದ ನಂತರವೂ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರದ ಅಥವಾ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿ -ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೀರಾ ಜಟಿಲವಾದದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರಿವಾದಾಗ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಠ್ಯ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಿತ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಬಹುದು, ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನ ಬಳಗದವರು ಕಲಾಕಾರ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಪ್ರಸರಣ ಕುರಿತಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃತಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಕೆಲವು ಪ್ರಾಯೋಜಕರನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಭಾಭವನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಆಹ್ವಾನಿತ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒದಗಿಬರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ.

೧. ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ವೇದಿಕೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ಯಾನರ್‌ಗಳು, ಕಟೌಟ್ ಸಾಧನಗಳು, ಅಲಂಕರಣ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೂಗುಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವುದನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ಯಾನರ್‌ಗಳು, ವಿದ್ಯುತ್ ಅಲಂಕರಣದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ತೂಗು ಹಾಕಿದ ಅಬ್ಬರದ ಪ್ರಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಅಲಂಕರಣ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಸೆಳೆದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಒಟ್ಟು ಅಂದವನ್ನು ಕೆಡಿಸಬಲ್ಲವು. ನೋಡುವವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇವು ತಡೆಯಾಗಬಲ್ಲವು.

೨. ಬ್ಯಾನರ್ ಅಥವಾ ಪ್ರಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಡೆದಿಡುವುದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯಾಸಕರವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತಮ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸಂಘಟಕರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಪ್ರಾಯೋಜಕರು ಬ್ಯಾನರ್-ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾರರು. ನಾವಿಂದು ಪ್ರಚಾರದ ಯುಗದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ದಾಖಲೀಕರಣದ ಆಯಾಮ ಉತ್ತಮ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡುವ ಹಿಂಬದಿಯ ಪರದೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿ ತೂಗುಹಾಕುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಅಬ್ಬರದ್ದಾಗಿರಬಾರದು. ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಸಂಯೋಜಕರು ಅಥವಾ ಸಂಘಟಕರೊಡನೆ ವೇದಿಕೆಯ ಆಯಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿ ಸರಳವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಅಥವಾ ಬ್ಯಾನರ್ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ವೇದಿಕೆಯ ಎಡ-ಬಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕರಿಸುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರನ್ನು ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೩. ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ವೇದಿಕೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ದಾಖಲೀಕರಣ ನಡೆಸುವಾಗ ಹಿಂಬದಿಯ ಪರದೆಗೆ ತೂಗುಹಾಕಿದ ಬ್ಯಾನರ್‌ಗಳು, ಅಲಂಕರಣ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಳ ವೇದಿಕೆಯಿಂದ ಏಳು ಅಡಿ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ೪. ವೇದಿಕೆಗೆ ಹಾಯಿಸುವ ವಿದ್ಯುತ್ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರಖರತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವಿಧ ವರ್ಣಗಳ ಬೆಳಕನ್ನು ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಬಳಸುವಂತೆ

ಸೂಚಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

೫. ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುವಂತಹ ಮೈಕ್ರೋಫೋನ್‌ಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಬದಿಯಿಂದ ತೂಗುಹಾಕಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಅಥವಾ ಮೈಕ್ರೋಫೋನ್ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದರೂ ಮೈಕ್ರೋಫೋನ್‌ಗಳಿಗೆ ಅರ್ಧಚಂದ್ರಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕ-ಮಾಲಿಕರ ಪ್ರಚಾರ ಅಂಕಿತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಅಂಕಿತಗಳು ಇರುವ ಮೈಕ್ರೋಫೋನ್ ಬಳಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬಾರದು.

೬. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಿರುತೆರೆಯ ಚಾನಲ್‌ಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲು ವಿವಿಧ ಮಾಧ್ಯಮದವರು, ಪತ್ರಕರ್ತರು ಬಂದು ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡತೊಡಗಿದಾಗ ಅವರುಗಳು ಬಳಸುವ ಮೈಕ್ರೋಫೋನ್‌ಗಳು ನಿರಾಭರಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು.

೭. ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಕೆಲವು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಬೈಲ್ ಫೋನ್‌ನಂತಹ ವಿವಿಧ ಧ್ವನಿಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸಭಾಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದಷ್ಟು ಮೊಬೈಲ್ ಕಿರಿಕಿರಿ ತಪ್ಪಿಸಲು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೊದಲೇ ಸಭಿಕರು ಮೊಬೈಲ್ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ತಡೆ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅಥವಾ ಮೊಬೈಲ್ ಧ್ವನಿ ನೀಡದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೮. ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳು ಸಭಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಗದ್ದಲ ಮಾಡದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ದಾಖಲೀಕರಣ

ಜನಪದರ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಲೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವುದೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಒಂದು ದಂಧೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಕಲೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಕ್ಷೀಣಿಸಿ, ದೊರೆಯುವ ಬಹುಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ. ಇಂತಹ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶನಕ ಅಥವಾ ನೃತ್ಯ ಸಂಯೋಜಕನ ಸೂತ್ರಧಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಹೊಳಪಿನಿಂದ ಕುಣಿತ-ಹಾಡುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಪಠ್ಯ-ವೇಷ-ಭೂಷಣಗಳೂ ಸಿನಿಮೀಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹವುಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವೇ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಉದ್ದಿಮೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತಿವೆ. ನಗರದ ಬಂಡವಾಳಿಗರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ-ಕ್ಯಾಸೆಟ್ಟುಗಳು ಪ್ರಕಾಶಕರಿಂದ ಬಲುಬೇಗ ವಿತರಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಮೂಲ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆದಾರನ ಗಲ್ಲಾಪೆಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇತ್ತ ಕಲಾವಿದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಕುತಂತ್ರ ಅರಿಯದೆ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೂ ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಪೈಪೋಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಅಥವಾ ತನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯದೆ ಮುಗ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ವಿತರಕರಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತು-ನಿಯಮಗಳ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೇವಲ ಲಾಭ ಸಂಪಾದಿಸುವ, ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಗಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ವಿತರಕರು ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹೀನರು, ಕಲೆ, ರಸ, ಗಂಧ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆಪಾದನೆ ನನ್ನದಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಲೆಯ ಪ್ರಸರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಹಾಡುಗಳು, ಅದರ ಧಾಟಿ ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ತನ್ನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಛಾಪನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇಂತಹ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮುದ್ರಣ ಜನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಂತಹದು ಹೊರತು ಸಂಶೋಧನೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶನಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಇಂದಿನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಅಥವಾ ವಿಡಿಯೋ ಮುದ್ರಣದ ಟೇಪ್‌ಗಳಿಗಿಂತ ಸಿ.ಡಿ. ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಓರ್ವ ಜನಪದ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ ಬಾಚಿಗೊಂಡನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ಹೆಂಗಸರುಗಳು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಾರರು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿದೆ. 'ನಮ್ಮ ಹಾಡು ತಕ್ಕೊಂಡ್ಹೋಗಿ ಟೇಪ್ ಮಾಡ್ತೀರಾ?... ಅದ್ಯಾರೋ ಬೆಂಗ್ಳೂರಿನಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಹಾಗೆ ಬಂದಿದ್ರು, ನಮ್ಮ ಹಾಡೆಲ್ಲ ಬದಲಿ ಮಾಡಿ ಹಾಡ್ಸಿದ್ರು, ನೀವೂ ಹಾಗೇ ಮಾಡ್ತೀರಾ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ನಾನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಯ ನಿಯಮ, ದಾಖಲೀಕರಣ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಇತರೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಯ್ತು. ಬೆಂಗಳೂರಿನಿಂದ ಬಂದ ಮಹಾಶಯರು ಇವರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಿನಿಮಾ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಾಯಕಿಯರಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟೂ ಸುಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿ ಮ್ಯೂಸಿಕ್ ಮಸಾಲೆ ಸೇರಿಸಿ ಹಾಡಿನ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಗಾಯಕಿಯರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಗೌರವ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗದಂತೆ ಹಾಡನ್ನು ತಿರುಚಿದ್ದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹೇಳುವ

ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ನಗರದ ಜನತೆ ಮುಗ್ಧ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಇದೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಭಾಟ್ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಲಂಗಣಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಮಂಗಣಿಯಾರ್ ಜನವರ್ಗದ ಗಾಯನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇವರುಗಳೂ ಅಲೆಮಾರಿ ಬದುಕಿನ ಚಾರಣರು. ಇವರ ಜನಪದ ಕಲಾ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ನಗರದ ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕರು ಗಮನಿಸಿ ಇವರಲ್ಲಿದ್ದ ಹಾಡನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ಶೈಲಿಗೆ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಾಯಕಿಯರಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಸಿ ಗಲ್ಲಾಪೆಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡರು. ಅದುವೇ ಹಿಂದಿ ಚಿತ್ರ "ಹಮ್ ದಿಲ್ ದೇ ಚ್ಯುಕೇ ಸನಮ್", ಹಾಡು: "ನಿಬಿಡ ನಿಬಿಡ..." ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಹಾಡಿನ ನಿರ್ದೇಶಕರ ವಿರುದ್ಧ ಭಾಟ್ ಜನವರ್ಗದವರುಗಳು ಜನಸಮುದಾಯದ ಹಾಡನ್ನು ಅನುಮತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕರು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಹೀಗೆ ಜನಪರ ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬಲ್ಲರು? ಕರ್ನಾಟಕ ದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾಗಿವೆ. ಜನತೆಗೆ ಈ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳಂತೆ ಇರುವ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ ಜನರಿಂದ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ, ಮತ್ತೆ ಜನರಿಗೆ ವಾಪಸ್ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಹೂಡುತ್ತಾ ಇಂದಿಗೂ ಮುಗ್ಧ ಜನತೆಯನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಎನಿಸದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಹಾಡು, ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಬಹುಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದು ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಉತ್ತಮ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧಕ ಅಥವಾ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಫಿಲ್ಮ್ ಪ್ರೊಡ್ಯೂಸರ್ ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ, ಜನಪದರ ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಸಂಗೀತ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಕ್ಯಾಸೆಟ್, ಸಿ.ಡಿ. ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹೊರತರಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಮೋಸವಾಗದಂತೆ ಹಕ್ಕುಸ್ವಾಮ್ಯ ಕಾಯಿದೆ ಪ್ರಕಾರ ಪರಸ್ಪರ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗಾಗಿ ದಾಖಲೀಕರಣ

ಇಂದಿನ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆಂದರೆ ದೂರದರ್ಶನ, ಆಕಾಶವಾಣಿ, ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆ, ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್, ವೆಬ್-ಜಾಲಗಳು, ಈ-ಮೇಲ್ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಆಕಾಶವಾಣಿ ಅಥವಾ ದೂರದರ್ಶನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಲು ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧರಿತ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶ ನೊಂದಣಿ ಕೊಡುವುದಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಧಾರದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯಂತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಕಲಾವಿದನ ಧ್ವನಿ, ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ ಎನಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾಕಾರರು ಭಾಗಿಯಾಗಬಹುದು. ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿತ್ತರಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವಾಣಿ, ದೂರದರ್ಶನ ಜಾಲಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಇತಿ-ಮಿತಿ ನಿಯಮಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಟಿ.ವಿ. ಅಥವಾ ಆಕಾಶವಾಣಿಯು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳು ಕೂಡ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಂಡ ತರಂಗಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂವಹನ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಂಡ ಧ್ವನಿ ಸುರುಳಿ ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯಮುದ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ದಿನನಿತ್ಯ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಮುದ್ರಿತ ಸುರುಳಿ ಬಿತ್ತರಿಸಿದ ಅನಂತರ ಅಳಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವರು. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ, ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಕಲಾವಿದರೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕಲಾವಿದರ, ಸಾಹಿತಿಗಳ, ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಅಥವಾ ಅಪರೂಪದ ಕಲೆ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದು. ಇಂತಹ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯಾಗಾರ ಅನೇಕ ಸಂವಹನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಆರಂಭ ಗೊಂಡಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವ ಕಲಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳ್ಳಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಕಲಾಪ್ರಕಾರದ ಪರಿಚಯವು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ದೂರದರ್ಶನದ ಕೇಬಲ್ ನೆಟ್‌ವರ್ಕ್ ಮೂಲಕ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಅಥವಾ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು. ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ದಾಖಲೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂತಹ ಪ್ರಸಾರದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಕಲೆ-ಬದುಕು, ಜನಜೀವನಶೈಲಿ ಕುರಿತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳ ಪ್ರಸಾರದಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ (ವಿದ್ಯುನ್ಮಾನ) ಜಾಲದ ಮಾಧ್ಯಮ ಪ್ರಸಾರಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ದೂರದರ್ಶನದಂತಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕಲೆಯ ಪೂರ್ಣಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮದ ಜಾಲಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾಲ-ಮಿತಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಇವು ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಪ್ರಸರಣವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಲುಪಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳದ ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕಲಾರೂಪಗಳು ಬಿತ್ತರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯ ಕೇಳುಗರಿಗೆ, ನೋಡುವವರಿಗೆ(ಟಿ.ವಿ.) ತೆರೆದಿಟ್ಟ ವಿಷಯ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಒಮ್ಮೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿ, ಸಂಸ್ಕರಣಗೊಂಡು, ಪ್ರಸರಣದ ನಂತರ ಮಾಯವಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕೇವಲ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ವರದಿ ಇದ್ದಂತೆ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ದಾಖಲೀಕರಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು.

ಕಾಗದ-ಪತ್ರಗಳ/ಪತ್ರಿಕಾ ತುಣುಕುಗಳ ಮಾಧ್ಯಮದ ದಾಖಲೀಕರಣ

ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರ ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಾಗುವ ಮ್ಯಾಗಜೀನ್ ವಿಭಾಗದ ಲೇಖನಗಳು, ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ (ದೈನಿಕ, ವಾರಪತ್ರಿಕೆ, ಪಾಕ್ಷಿಕ) ಲೇಖನ, ಚಿತ್ರಮಾಲಿಕೆ, ಜನಪದರ ಕಲೆ-ಕಲಾವಿದರ ಪರಿಚಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರದಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಬದಲಾವಣೆ. ಹವಾಮಾನ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಏರು-ಪೇರು ಸಂಬಂಧವಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು - ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವರು ಲೇಖನಗಳು ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ದಿನನಿತ್ಯ ನೂರಾರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುದ್ದಿ-ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದುಗ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾರ. ಗಮನಿಸಿದರೂ ಉಪಯುಕ್ತ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸುದ್ದಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದರೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸುದ್ದಿ-ಸಮಾಚಾರಗಳು, ಲೇಖನಗಳು ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರವನ್ನು ಯಾರೂ ಕೊಡಲಾರರು. ಸರಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತನ್ನ ಪತ್ರಾಗಾರ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ದೈನಂದಿನ ಪತ್ರಿಕೆ, ಪಾಕ್ಷಿಕ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೂರಾರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಷಯ ಸಂಪತ್ತುಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ನಂತರ ನಾಶ ಹೊಂದುವುದಂತೂ ಖಂಡಿತ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮುದ್ರಣದ ಕಾಗದ-ಪತ್ರಗಳ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಬೃಹತ್ ದಾಖಲೀಕರಣದ ಜಾಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಅಗತ್ಯ ಇಂದು ಬಹಳಷ್ಟಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್, ಈ-ಮೇಲ್, ವೆಬ್‌ಸೈಟ್ ಅಥವಾ ಗಣಕಯಂತ್ರದ ಸಿ.ಡಿ. (Compact Disc-ಅಡಕ ಮುದ್ರಿಕೆ) ಮೂಲಕ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂದು ನಾವು ಬಳಸುವ ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸಂಪತ್ತುಗಳು ಪತ್ರಿಕೆ ಅಥವಾ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ದಾಖಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇವು ಬರಹದ ದಾಖಲೀಕರಣ ಹಂತದ ಮೊದಲ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಈ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಇಂದು ನಾವು-ನೀವು ಸಂವಹನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದು. ಕೈ-ಬರಹ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಮೀರಿ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳು ಗಣಕಯಂತ್ರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ನುಡಿಜಾಣ ತಂತ್ರಾಂಶ (Voice Recognition Software) ಧ್ವನಿ ತರಂಗಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವಷ್ಟು ಇಂದಿನ ಗಣಕತಂತ್ರಾಂಶಗಳು ಪ್ರಗತಿ ಕಂಡಿವೆ. ಆದರೂ ಕೈ-ಬರಹ, ಮುದ್ರಣ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲಬಾರದು. ಇಂದು ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಯಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ನಡೆಸುವಷ್ಟು ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯ ಯಾವಾಗ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೋ, ಅಂದಿನಿಂದ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ವಿಕೃತನಾಗಿ ಈತನೂ ಯಂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಲ್ಲನೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಇಂದು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಜಾಲ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬರಹದ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ದಾಖಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಮುದ್ರಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದಾಖಲಾತಿ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಕೆಲವೇ ನಿಮಿಷಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ಮಾಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಫ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಈ-ಮೇಲ್/ವೆಬ್‌ಜಾಲದ ಮೂಲಕ ಕಳುಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಗತಿಯ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ

ಕೆಲವು ವಿಕೃತಾಲೋಚನೆಗಳ ದರ್ಶನ ಗಣಕ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ಬಹುಮಾಧ್ಯಮದ ಧ್ವನಿ, ಚಿತ್ರ, ಬರಹ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಣಕ ಯಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಇಂದಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು ಅಥವಾ ಮೈಲಿಗಲ್ಲು ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡಬಹುದಾದ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಈ ದಾಖಲೀಕರಣ ಬೃಹತ್ ಕೇಂದ್ರ ಜಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಜಾಲದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹಲವಾರು ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಯೋಜನೆ ಅಗತ್ಯ. ವೃತ್ತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತೇ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದಾಖಲಾತಿಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದಾಖಲಾತಿ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಆಡಿಯೋ-ವೀಡಿಯೋ ಮತ್ತು ಫೋಟೋಗ್ರಫಿ ದಾಖಲಾತಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಇರುವಂತೆ ಪತ್ರಿಕಾ ತುಣುಕುಗಳ ದತ್ತ ಸಂಚಯ (Paper Clippings Databank)ಗಳು ಪ್ರತೀ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಘಟಕಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಕೇಂದ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಮಾಹಿತಿ ಕೇಂದ್ರ ರಚನೆಗೊಂಡಾಗ ಮಾಹಿತಿ ವಿನಿಮಯ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ, ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ದಾಖಲೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಒಪ್ಪ-ಓರಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸುವನು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಸಂಗ್ರಹದ ಹವ್ಯಾಸ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಜಾಗೃತವಾಗುವುದು. ಈ ಶತಮಾನದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಂಶೋಧನ ಮನೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. American Institute ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪತ್ರಿಕಾತುಣುಕುಗಳ (Paper Clippings) ಬಗ್ಗೆ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು, ಸುಮಾರು ೭೦೦೦ ಪತ್ರಿಕಾ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು (Paper Clippings) ಸಂರಕ್ಷಿಸಿದೆ. ಈ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮೈಕ್ರೋಫಿಲ್ಮ್ ಮುದ್ರಣ (Microfilm Print) ಕೂಡ ಬಳಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ- ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೫೦೦ ಪತ್ರಿಕಾತುಣುಕುಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಜೋಡಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಕಲಾವಿದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವಂತಹ ಕೈಬರಹ, ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುವುದೂ ಉತ್ತಮ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಸಂಸ್ಥೆ ಕೈ-ಬರಹದ ಅಥವಾ ಮುದ್ರಿತ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಲೇಖನ ಮಾಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ದಾಸ್ತಾನು ಮಳಿಗೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಪಠ್ಯಗಳು ತಾಳೆಗರಿಯಲ್ಲಿನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ, ಕೈಫಿಯತ್‌ಗಳು-ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಾಗೂ ಪಟ್ಟಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಅಗಣಿತ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ದಾಖಲೀಕರಣ, ಮೈಕ್ರೋಫಿಲ್ಮ್ ಅಥವಾ ಸ್ಕ್ಯಾನಿಂಗ್ ಸಂಸ್ಕರಣ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂದು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವಿದ್ಯುತ್ ಉಪಕರಣಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ದಾಖಲೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಆಂದೋಲನ ಹಳ್ಳಿ-ಪಟ್ಟಣ ಎನ್ನುವ ಭೇದ-ಭಾವ ಎನ್ನದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದಾಗಿದ್ದು, ಇತರರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಲು ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಕಮ್ಮಟಗಳು ನಡೆದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಉಳಿದಾವು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಳಿಯುವುದು ನಿಶ್ಚಿತ.

ಒಳಸಂಬಂಧಗಳಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಲಾಯೆ ಪಾಡ್ದನದ ಸ್ಥಾನ

ಮೂಲ: ಡಾ. ಹೈಡ್ರೂನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್
ಅನು: ಡಾ. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ

I ಪುಗಿಲು

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಆಚರಣೆಯೊಂದರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸುಮಾರು ೮೦ ಮೈಲು ಉದ್ದ ಮತ್ತು ಹತ್ತರಿಂದ ನಲವತ್ತೈದು ಮೈಲು ವಿಸ್ತಾರದ ಅರಬ್ಬೀ ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಉಡುಪಿ ನಡುವಣ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ತುಳು ಮಾತಾಡುವ, ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಬಿಲ್ಲವ ಜಾತಿಯವರು ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹತ್ತಿರದವರಾದ ಗಾಣಿಗ, ಕ್ಷೌರಿಕ ಮತ್ತು ಭೂತ ಕಟ್ಟುವ ಅನೇಕ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳ ಆರಾಧನೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ವಿನ್ಯಾಸ ಈ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದರೆ, ಶ್ರೀಮಂತನೊಬ್ಬ ಬಡವನನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಮೇಲೇರಿದನೆಂದರೆ ಆತ ಈ ದೈವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಬಲ್ಲವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ದೈವಗಳೂ ಅರಸು, ವೀರನಾಯಕ, ನಿರ್ಧಾರ, ತೀರ್ಮಾನಗಾರ ಎಂಬಂತಿದ್ದು, ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದಾಗಲೂ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ವಿನ್ಯಾಸ ಇನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದ್ದು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅವುಗಳ ಫಲವಂತಿಕೆ ಆಚರಣೆ, ಪಿತೃಪೂಜೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ವೀರರು ಮತ್ತು ಊರ ದೈವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದನಗಾಹಿಯೊಬ್ಬನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದೇ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆರಾಧನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಈ ಕಥೆ ಒಂದೇ ಎನಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಬಂಧಿತ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವುಗಳ ಜತೆ ಜತೆಗೆ ಇದಕ್ಕೂ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತುಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಮತ್ತದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೊಂದು ಸಮಗ್ರತೆ ಯನ್ನು ತರುವ ಪರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (ii) ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೊಂದರ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನೀಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಬಗೆಗೂ ಗಮನಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (iii) ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿತ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಠ್ಯ, ಅದರ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳು, ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ (iv) ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತೃತ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಗೆ ಒಯ್ದು ಮೇಲೆ ಅದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

II ಪಠ್ಯ, ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರದರ್ಶನ

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಮಿಲಿಯ ತುಳು ಭಾಷಿಕರಿರುವ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಟ್ಟು ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶ ಕಿರಿದೇ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಆಗ್ನೇಯ ಭಾಗದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಕೇರಳದ ಬಡಗಣ ಭಾಗದ ತೆಯ್ಯಂ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತುಳುನಾಡಿನ ತೆಂಕಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಯಕ್ಷಗಾನದ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಪಂಬದರಿಂದ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಆಕರಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೦ ಮೈಲುಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ, ಮಂಗಳೂರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಈ ಪಂಬದರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರವರು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಪರವ ಮತ್ತು ಪಂಬದರು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನರು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಯಾವ ಭೂತ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ನೇತ್ರಾವತಿ ನದಿ ಮತ್ತು ಗುರುಪುರ ನದಿಯಿಂದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹದಿನೈದು ಮೈಲುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಕಟ್ಟುವ ಭೂತಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪರವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭೂತಕಟ್ಟುವವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದನಗಳಿವೆ. ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ನೂರಾರು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂತಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಪ್ರಸರಣ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಭೂತಗಳು ತಮಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯರ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸಿವೆಯಾದರೂ 'ಕಾಣಿಸುವಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಕಾಣದಿರುವಿಕೆ' (ಜೋಗ ಮತ್ತು ಮಾಯ)ಯ ನಡುವಿನ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ತುಳುವಿಗೆ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೊದಗಿಸುವ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಈ ಪಾಡ್ದನಗಳಿವೆ.

ಪಂಬದರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಾರ್ಷಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು, ಪ್ರಭೇದಗಳು, ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಾಡ್ದನದ ಮೂಲ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪಠ್ಯಗಳ ಬಂಧ ಮತ್ತು ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ದೈವಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ನೂರಾರು 'ತಾಣ'ಗಳು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿವೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಭೂತಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಂಡರೆ ಕೆಲವೊಂದು ನಾಲ್ಕೈದು ಕಡೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನೂರಾರು ಕಡೆ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಾಡ್ದನ ಗಳೂ ಕೂಡ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹೇಳುವಂತದ್ದಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪಾಡ್ದನವು ಮೊದಲ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಿರೂಪಕರು ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯರಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರಲ್ಲದೆ ಅವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಐವತ್ತರಿಂದ ಅರುವತ್ತು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತರಿಂದ ಹನ್ನೊಂದು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಾಡ್ದನವೂ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕನ್ನೆಲಾಯ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಅದರ ಆಂಶಿಕತೆಯ ಮಧ್ಯೆಯೂ – ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ದೈವ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವಾಗಲೂ – ಹೇಗೆ ಅದು ಇದೇ ತುಳುವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಗ್ರಾಂಶವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಡೆಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅನೇಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ದೈವಗಳ ನೇಮ ಮತ್ತು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಈ ವಿವರಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನೆಲಾಯನ ಪಾಡ್ದನ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗೆ ತುಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ದೈವ ಜುಮಾದಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಜುಮಾದಿಯು ಈಗಾಗಲೇ ಅಲೌಕಿಕ ದೈವಿಕ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದನಗಾಹಿಯಾದ ಕನ್ನಲಾಯನನ್ನೂ ದೈವೀಕರಿಸುವ ಈ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜುಮಾದಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದ್ದು, ಅದರ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಹೇಳಿರುವ ಪಾಡ್ದನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರದರ್ಶನದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಇತರರು ಹೇಳುವ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಠ್ಯ (ಪಾಡ್ದನ)

ನಾನು ೧೯೮೪ರಲ್ಲಿ ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹಾಡಿಸಿ ರೆಕಾರ್ಡಿಂಗ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆ. ಮತ್ತೆ ೧೯೮೬ರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕುಳವೂರಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಈ ಕುಳವೂರು ಗ್ರಾಮವು ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳ ತಡಿಯಲ್ಲಿ, ಮಂಗಳೂರಿನಿಂದ ಈಶಾನ್ಯಕ್ಕೆ ೨೦ ಮೈಲು ಅಂತರದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಟ್ಟಾಗಿ ೧೧೪ ಸಾಲುಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಯಿತು.

ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ೧-೫೨ ಸಾಲುಗಳೂ ಮತ್ತು ಎರಡನೇ ೫೩-೧೧೪ ಸಾಲುಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ನಾನು ಮತ್ತೆ ಎರಡೆರಡಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡೆ.

೧. ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ (೧ರಿಂದ ೩೪) ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಚಯ. ತಂದೆ, ತಾಯಿ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಮಕ್ಕಳ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳು ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವರು ಏಳೂವರೆ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರು ನಮಗೆ ಓದು, ಬರಹ ಕಲಿಯಲು ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿನವರು ಮರಳಿನಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಮರದ ಹಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ತಾಳೆಗರಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬಳಿಕ ಆ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ತಾವು ಸಾಕಷ್ಟು ಕಲಿತುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಯಾವುದಾದರೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂಗಡಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಹಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ತಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳು ವುದಕ್ಕಾಗಿ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲ್ಗಡೆಗೆ ಪ್ರಯಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

೨. ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನಿಂದ ೨ನೇ ವಿಭಾಗದ ನಿರೂಪಣೆ (೩೫-೫೨) ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಅವರು ಬಂದಾಗ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಕೋಣಗಳ ಮಂದೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕನ್ನಡಿಗನೊಬ್ಬನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನವರಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಚಯದಿಂದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಸಂಭವಿಸುವ ದುರಂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿನ್ನು ಇರುವುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಯಾರೂ ಕಾಣದ ಯಾರೂ ಕೇಳದ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಖರೀದಿಸಿ ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ (೩೪-೪೪) ಕೋಣಗಳನ್ನು ಆತನಿಂದ ಹೊಡಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತುಳು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಯಂಕಾಲದ ಊಟದ ವೇಳೆಗೆ ಅವರೊಂದು ಮೈದಾನಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ.

೩. ಇಲ್ಲಿಂದ ಪಾಡ್ದನದ ಧಾಟಿ ಬದಲಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮೂರನೇ ಭಾಗ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಈಗ ಹೇಳಿರುವ ೨ ಭಾಗಗಳಿಗಿಂತ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ. (೫೩-೯೨) ಈ ಅಂಶ ಕೂಡ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದೂ, ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿ ಎನ್ನುವ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳ ಪರಿಚಯದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸಹೋದರರು ಆಕೆಯ ನಗರಿಗೆ ಬಂದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಾತ್ರೆ ಪರಡಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ತಾನೇ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಭೋಜನವನ್ನು ಬಹಳ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (೬೭-೬೮) ಅತಿಥಿಗಳು ಅತಿಥೇಯಳನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕನ್ನಿಕೆ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಕೋಣಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. (೬೯) ಆಕೆ ಸುಂದರವಾದ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟು ಚಿಕ್ಕ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬಾಕನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು 'ತತ್ರ' ಹಿಡಿದು ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. (೮೧) ಮೈದಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಕೋಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅವುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನ

ಸೋತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಜೋಡಿಗಳನ್ನು ಖರೀದಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ.

೪. ಇಲ್ಲಿಂದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಭಾಗ (೯೩-೧೧೪) ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು ಸಹೋದರರು ಬೆಲೆ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಗದಿತ ಬೆಲೆಗೆ ಇವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿ ಕೊಂಡು ತನ್ನ ಗುತ್ತುವಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಾಗ ಆಕೆಯ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಜುಮಾದಿಯನ್ನು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾಳೆ. (೯೪-೯೯) ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಯುವವನು ಹತ್ತಿರದ ಕೆರೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನೀರು ಕುಡಿಸಲು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. (೧೦೦-೧೦೨) ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಜುಮಾದಿ ಆ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಲಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟು 'ತನಗೇನಪ್ಪಣೆ' ಎಂದು ಜುಮಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ದೇವರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯ ಮತ್ತು ಭೂತಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪಠ್ಯವು ನಾಯಕನಿಗೆ ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆತ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರೂ ಅಕಾಲಿಕ ಮರಣದಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತ ಜಗತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ಥಳೀಯತೆ

ನಾನು ಈ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ನಿರೂಪಕ ನೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನೆಲಾಯನ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆಲ್ಲಾಯ ಕಲ್ಲಾದುದೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಪಾಡ್ದನದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸ್ಥಳದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಪಾಡ್ದನದ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಾನು ಪಾಡ್ದನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ.

ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಗರಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆಲಾಯನಿಗೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಕಲ್ಲಿನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಈ ಗುಡಿಯು ದಟ್ಟವಾದ ಅರಣ್ಯದ ನಡುದಾರಿ ಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪರ್ವತವು ಗ್ರಾನೈಟ್ ಶಿಲೆಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನೆಲಾಯನ ಕಲ್ಲಾದ ಕೋಣಗಳು. ಆ ಪರ್ವತದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊಳವಿದೆ. ಕನ್ನೆಲಾಯ ಅಲ್ಲಿಗೇ ತನ್ನ ಮಂದೆಯನ್ನು ನೀರು ಕುಡಿಸಲು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದು. ಅದರಿಂದಾಚೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಮೈದಾನವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೇ ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿ ಕೋಣಗಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದದ್ದು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಕೋಣಗಳು ಕಲ್ಲಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ಎರಡು ಕೋಣಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಅವು ಕನ್ನೆಲಾಯನ 'ಮಾಡ'ದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುಬೆಂಚನ್ನು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ವಾರ್ಷಿಕ ನೇಮೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಂಚಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೋಣಗಳು 'ಆವಾರ'ವನ್ನು ತಮ್ಮೊಂದಿಗಿನ ಪೂರ್ವಜರೊಡಗೂಡಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಾವಿಯ ಅರಮನೆ ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸ ಲಾದ ಮನೆಯು ಹತ್ತಿರದ ಕುಳವೂರಿನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಿರುವ ಹೆಂಗಸರು ಕೂಡ ಮನೆಯ ಮುಂದಣ ದೊಡ್ಡ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿ ಜುಮಾದಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಕುಲದೇವತೆಯೆಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮನೆಯಿರುವ ಕುಳವೂರುಗುತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಗಳಿಂದಾರಂಭಿಸಿ ಫಾಲ್ಗುಣಿ ನದಿಯ ದಡದವರೆಗೆ ಇರುವ ವಿಶಾಲ ಜಾಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಆರು ಮಾಗಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭತ್ತದ ಗದ್ದೆಗಳು, ತೆಂಗು, ಗೋಡಂಬಿ, ತಾಳೆ ಮೊದಲಾದ ಕೃಷಿ ಸಂಪತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ರೈತರ ಸುಂದರ ಮನೆಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಹೊಲಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಜುಮಾದಿಯೂ ಈ ಭೂಮಿ ಜನ, ದನಗಳ ರಕ್ಷಕ.

ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರದರ್ಶನ

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸುಗ್ಗಿ ಕೊಯ್ಲಿನ ಬಳಿಕ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು, ರೈತರು, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಇತರ ಹಳ್ಳಿಗರು ಮೊದಲೆರಡು ಉತ್ಸವಗಳು ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನೆಲಾಯ ದೈವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿದ್ದು, ಅವು ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ನೆರವೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಉತ್ಸವಗಳು ಈ ಆರೂ ಮಾಗಣೆಗಳ ಗಡಿಯಾಗಿರುವ ನದಿಯೊಂದರ ಸಮೀಪ ಕೊಡಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳ ಆರಂಭದಿಂದ ನಾಲ್ಕು ವಾರಗಳ ಬಳಿಕ ಜುಮಾದಿಯ ಎರಡು ಉತ್ಸವಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎರಡೂ ರಾತ್ರಿ ನೆರವೇರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ಉತ್ಸವಗಳು ಕುಳವೂರುಗುತ್ತಿನ ಮೂಲಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಕೆಳ ಅಗರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮೂರನೆ ರಾತ್ರಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಕನ್ನೆಲಾಯನ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆಲಾಯನ ತೇರು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಲ, ಈ ವಾರ್ಷಿಕ ನೇಮೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ

ಕನ್ನೆಲಾಯನು ಜುಮಾದಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಬೆಂಚ್‌ನಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ 'ಭಂಡಾರ'ವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಉತ್ಸವಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಭೂತಗಳ 'ಬಾಳುಭಂಡಾರ'ವನ್ನು ಪುನಃ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಭೂತದ ಪೂಜಾರಿಗಳಿಗೆ ಆವೇಶ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೋಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ತಮ್ಮ ಖಡ್ಗಗಳನ್ನು ತಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ವರ್ಷದವರೆಗೆ ಬೀಳ್ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆಯು ಎರಡು ಸಾಲಾಗಿ ಒಡೆದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೂರು ಮಾಗಣೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜುಮಾದಿ ಮೂರು ಮಾಗಣೆಗಳ ಪಾಲಕನಾದರೆ ಉಳಿದ ಮೂರು ಮಾಗಣೆಗಳ ಪಾಲಕ ಕನ್ನೆಲಾಯ.

ಕನ್ನೆಲಾಯನ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಹತ್ತಿರದ ಬಿಲ್ಲವರ ಮನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕನ್ನೆಲಾಯ ಭೂತವನ್ನು ಈವರೆಗೆ 'ಪಾಲಿಸಿ' ಕೊಂಡು ಬಂದವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ತರುಣ ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕನ್ನೆಲಾಯನ ಪೂಜಾರಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸ್ಥಳೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಕನ್ನಡಿಗನ ಸಂತತಿಯವನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಕನ್ನೆಲಾಯ ಮೈಸೇರುವವರೆಗೆ ದನಗಾಹಿಯಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ದನ ಹೊಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಕೋಲು ಭೂತದ ಭಂಡಾರದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರ. ಭೂತ ಕಟ್ಟಿದವನು ಈ ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಕೂಡಲೇ ಭೂತ ಅವನ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆಲಾಯನನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಪಂಬದನೇ ಜುಮಾದಿಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಜುಮಾದಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವುದು, ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ಹೀಗೆಲ್ಲ ಅಭಿನಯಿಸಿದ ಮೇಲೆ ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಂಬದ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕನ್ನೆಲಾಯವನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಾಟಕೀಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ಮೃತಿ ತಪ್ಪಿ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅವನನ್ನು ಬದಿಗೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನೆಲಾಯ ಭೂತದ ದರ್ಶನ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಂಬದರಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಭೂತ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ 'ಬಿನ್ನೊ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈಗ ಹೇಳಿದ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ, ಭೂತ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭೂತವು ದೊಂದಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಆಗಾಗ ಉರಿಯಿಂದ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಭಕ್ತರೊಂದಿಗೆ ಮೌನವಾಗಿ ಸಂಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇದಾದ ಬಳಿಕ ಸುಮಾರು ಒಂದೂವರೆ ಗಂಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಕಟ್ಟುವವರು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನೆಲಾಯ ಪಾಡ್ದನವು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ನೃತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪಾಡ್ದನದ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯ ಅರಮನೆಗೆ ಬಂದು ನಾಲ್ವರು ಸಹೋದರರು ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಪಾಡ್ದನವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪಾಡ್ದನದ ಮೊದಲ ಭಾಗವನ್ನೂ ಹೇಳುವಾಗ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನು ಮುಕ್ಕಾಲಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆತ ಮೇಲೆದ್ದು ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಹಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವಾಗ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನು 'ಮುಗ' ಧರಿಸಿ 'ತಿರಿ' ಕಟ್ಟಿ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಭೂತ ಕಟ್ಟುವುದು ಪೂರ್ಣ ಗೊಂಡಿರುವುದರ ಸೂಚನೆ. ಆಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನ ನಂತರ ಮುಗವನ್ನು ತೆಗೆಯಲಾಗುವುದು. ದೈವವು ಸ್ಥಳೀಯ ಕುಟುಂಬಸ್ಥರಿಗೆ ಅಭಯ ವಚನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಉರಿಯುವ ಎರಡು ದೊಂದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉರಿಯುವ ದೊಂದಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನರ್ತಿಸುತ್ತ ಭೂತ ತನಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಅಭಯ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ನೆರೆದ ಜನಗಳೊಂದಿಗೆ, ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ದೊಂದಿಗಳ ಸಮೇತ ಭೂತ ಹತ್ತಿರದ ದೇವಾಲಯವೊಂದರತ್ತ ಭೂತದ 'ಪಯ್ಯೊಳಿಗೆ' ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ದೊಂದಿಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಉರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ದೈವಕ್ಕೆ ಕೋಳಿ ಕೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಗರಡಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಾಗ ದನಗಾಹಿಯ ದೊಣ್ಣೆಗಾಗಿ ಜಗಳವಾಡುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ) ದೊಣ್ಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಕುಣಿತ ಆದ ಮೇಲೆ ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಕೆನ್ನಲಾಯಗಳ ಪೂಜಾರಿಗಳು ದೈವದ ಕೈಯಿಂದ ಆ ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಕುಸಿದಾಗ ಅದು ಕತ್ತಿ, ಗಂಟೆ ಮತ್ತು ಚವಳಗಳನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜನಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಸಲ ಹರಸುತ್ತದೆ. ಭೂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿದಾಗ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ಜನಗಳ ನೀರನ್ನು 'ತಳಿ'ಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ

ಭೂತಳು ಕಟ್ಟುವುದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂತವು ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನ ಮೈಯಿಂದ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತವನ್ನು ಅಗರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಾಲ್ಕು ವಾರಗಳ ಮೊದಲೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಗಡಿಯಾದ ನದಿಯ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೊಡಿಯಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಗರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಯು ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದು, ೧೯೮೬ರಲ್ಲಿ ತೆರೆಜಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಗ್ರಾಮ ಸಭೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿತ್ತು. ಅವರು ಕನ್ನಲಾಯನನ್ನು ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಗ್ರಾಮದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಿ, ಮಮ್ಮಾಯಿ ಮತ್ತು ಕಲ್ಕುಡ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತಗಳ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಒಂದು ದಿನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾರಿಯಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರಿಯ ಪೂಜಾರಿಯು ಒಬ್ಬ ಕನ್ನಡಿಗನಾಗಿದ್ದು, ಅವನನ್ನು ದಾಸ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ಹಂದಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಕೇವಲ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಭೂತಗಳು ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ನೀಡುತ್ತವೆ. ತೆರೆಜಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಲಾಯೆ ಭೂತವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜುಮಾದಿಯ ಮೊಗವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಜುಮಾದಿಯ ನೇಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ನಡೆಯುವ ಮಾರಿಯಮ್ಮ ಕಳುಹಿಸುವಾಗ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತವು ಜುಮಾದಿಯ 'ಬಂಟ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅಗರಿ ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಗರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದು ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಗೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತ್ತು. ನಾನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ದನಗಾಹಿಯ ದೊಣ್ಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಳಗದ ಅಭಿನಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ.

ಕೇವಲ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮೇಲ್ನೋಟದ ತೋರ್ಕೆಗಳಿಂದಲೇ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವೂ ಕೂಡ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ದೈವವೊಂದರ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವು ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಘಟಿಸಿದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಇಲ್ಲವೇ ಕಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ದೈವೀಕರಣದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಮೊದಲನೆಯದು ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಪರ್ವತ ಪ್ರದೇಶದ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಲಾಯನು ಭೂತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಂಡಲ್ಲಿಂದ ಆರು ಮಾಗಣೆಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿ ಮತ್ತು ನದಿದಂಡೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಗಡಿ ಭಾಗದವರೆಗಿನ ಒಂದು ದೃಶ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ಭೌಗೋಳಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಸೋತ ದನಗಾಹಿಯನ್ನು ಇತರ ದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಕನ್ನಲಾಯನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಜುಮಾದಿ, ಮಾರಿ, ಕಲ್ಕುಡ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಭೂತಗಳು ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಕುಟಂಬದವರೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತೆರೆಜಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಯು ವಿವಿಧ ಮೂಲದ ದೈವಗಳು ಮತ್ತು ಭಕ್ತರು ಒಂದೇ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ಮತ್ತು ಮಾರಿ ಭೂತಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಮಾತಾಡುವ ಭೂಪ್ರದೇಶದಿದಂದ ಘಟ್ಟದ ಪೂರ್ವಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಮಾರಿ ದೈವವು ಬಹುತೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು, ವಿಶೇಷ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು (ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ) ತೇರೆಜಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತುಳು ದೈವಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಲಾಯನು ಸತ್ತ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ತುಳುನಾಡಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ತೆರೆಜಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂಯೋಗ ಮತ್ತು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಯೋಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಲಾಯನ ಮೂಲ ತಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳು ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವು ದಲ್ಲದೆ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿರಚನೆಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. (Blackburn, Ramanujan ೧೯೮೬:೮) ಅವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕನ್ನಡಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳೂ ಹೌದು.

ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಹಂಚಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಡೆಯುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತವನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಂತಹ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ದೈವವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಪಾಲಕನೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅದು ತನ್ನ 'ಮಾಡ'ದ ಅಗತ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳ ನಿರೀಕ್ಷಕ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಮಾಗಣೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸುಖಸಂವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಕನ್ನಲಾಯನ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಅಗರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಉತ್ಸುಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೂ ಕೂಡ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದೈವಕ್ಕೆ ನಡೆಸುವ ಉತ್ಸವಾದಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ದೈವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳೇ. ಇದರ ರಾಚನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೈಕ್ಯ ಪಾರಸ್ಪರಿಕವಾದವು. 'ಮಾಡ' ಇರುವ ತಾಣವು ಹಳ್ಳಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಮಾಡವೂ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳ 'ಮಾಯ'ದ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಮುದುವರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಆಂಶಿಕ ಒಪ್ಪಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಇತರ ವಸ್ತು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂದರೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಆಯಾಮದ ನಡುವಿನ ಕೊಂಡಿ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣವೊಂದು ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತ ವಾದಾಗ ಅದು ವರ್ತಮಾನವೂ ಆಗುತ್ತಾ, ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಾಡ್ದನದ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ಇತರರಿಂದ ಎಂದರೆ; ಹೇಳುವವರಿಂದ, ಭೂತ ಕಟ್ಟಿದವನ ಉದ್ಗಾರದಿಂದ ಮತ್ತು ಪೂಜಾರಿಗಳ ಆವೇಶದಿಂದ ಬಲಗೊಂಡು, ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಂಡಾಗ ಭೂತವು ವರ್ತಮಾನದತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ; ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಎಲ್ಲವೂ ನಿನ್ನೆಯೇ ನಡೆಯಿತೆಂಬಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಜನರಷ್ಟು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವರ ಹಳೆಯ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೇ, ಅವರ ಪೂರ್ವಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಭೂತವು ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ, ಕಟ್ಟುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವರ್ತಮಾನದ ಒಂದು ತೀವ್ರ ಅನುಭವವಾಗಿ ನಿಗೂಢವಾದ ರೇಖಾತ್ಮಕ, ಕ್ರಮಾಗತ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹರಿವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಗೂಢತೆಯು ಪೌರಾಣಿಕ ಆವರ್ತನ ಸಂರಚನೆಯಿಂದ (The cyclical structure of myths) ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಶಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಡ್ದನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತ ಕಟ್ಟಿದವನು ಅದರ ಮೊದಲ ಸಾಲನ್ನು ಪ್ರತಿ ಸಲವೂ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸುತ್ತಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಠ್ಯವು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಹೊಸ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪುನರ್ನಿಖರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಇದು ಲೀಚ್ ಹೇಳಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಸ್ವಾರೋಪಿತ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆಚರಣೆಯ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಎವನ ನಿಲುವನ್ನೂ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. (Leach ೧೯೭೬. ೪೫೧, ೪೪) ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯ ಇವೆರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರ್‌ಗರ್ಟ್ ಹೇಳಿರುವ ದ್ವಿಮುಖೋದ್ದೇಶಿತ ಜೈವಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಸ್ಥಾವರದ ಇರವು ಮತ್ತು ಜಂಗಮ ಇರವುಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. (Burghart–೧೯೯೩)

ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಸತ್ಯತೆಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಈಗ ವಿವರಿಸಿರುವ ವಿರೋಧದ್ವಂದ್ವದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯಾಗಿದ್ದು ಹಾಗೂ ಅದು ನಾಯಕನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌಗೋಳಿಕ ಗುಣಗಳು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಲ್ಲಿಯ ಪರ್ವತಗಳಿರುವ ಗ್ರಾನೈಟ್ ಶಿಲೆಗಳು, ಮೈದಾನಗಳು ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿರುವುದೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ಈ ಪುರಾಣವು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಜಾಗತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೆಲವೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಏರಿಳಿತದಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ತೀರಾ ತೆಳುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿಲ್ಲವಾದರೆ ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆಗಳು– ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದ್ಭವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕನ್ನಲಾಯ ದೈವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಈ ಸ್ಥಳದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿ

ಸಿಕೊಂಡಿದೆಯಾದರೂ ಅದರ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇತರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಈ ಸಮಾನಾಂತರತೆ ಒಂದು ವಿಸ್ತೃತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಂದುವರಿಕೆಗಾಗಿ, ಏರಿಳಿತಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಘಟಕವಾಗಿ ವಾರ್ಷಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

III ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಮಾನಾಂತರತೆಗಳು

ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಮಾನಾಂತರತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೀಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ (ಅ) ವಿಭಾಗವು ಜುಮಾದಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಾಡ್ದನ (ಆ) ಒಬ್ಬನೇ ನಿರೂಪಕನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾತ್ಮಕ ಸಮಾನಾಂತರತೆಗಳ ಸಾದೃಶ್ಯ ಶೈಲಿ (ಇ) ಇತರ ನಿರೂಪಕರು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಈ) ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕತೆಯೊಂದರ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

(ಅ) ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಮೀಪಗೊಳಿಸಲು ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಒಂದು ಪಾಡ್ದನವು ಸ್ಥಳೀಯ ಜುಮಾದಿ (ಪಾಷಾಣ ಜುಮಾದಿ)ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜುಮಾದಿಯೇ ಕನ್ನಲಾಯನನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿದುದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಥವಾ ಕನ್ನಲಾಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರೇರಿತವೇ ಎಂದೆನಿಸುವಂತಿದೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಗತನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಈ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗದೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇತರ ದೈವಗಳು ಸೇರುವುದಷ್ಟೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಪಾಷಾಣ ಜುಮಾದಿಯ ಕತೆಯು ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದವರಾದ ತುಳುವರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಪಾಷಾಣ ಜುಮಾದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಐತ್ತಪ್ಪ ಆಳ್ವರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರು ಕಥಾಭಾಗಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲ ಭಾಗವು (೧–೩೦) ಕುಳವೂರು ಗ್ರಾಮದ ಪೂರ್ವಕ್ಕಿರುವ ಎರಡು ಗ್ರಾಮಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಮನೆತನವೊಂದಕ್ಕೆ ಮದುವೆಯ ದಿಬ್ಬಣದಲ್ಲಿ ದೈವ ಹೇಗೆ ಬಂದು ಸೇರಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು (೩೦–೪೮) ಕುಳವೂರಿನ ಪಕ್ಕದ ಗ್ರಾಮವೊಂದಕ್ಕೆ ಜುಮಾದಿ ಬಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ರೈತನೊಬ್ಬನ ಕಂಬಳದ ಗದ್ದೆಗೆ ನೀರು ಬರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗುಡಿ ಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡ ಆಚರಣೆಯೇ ಆಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಬಳ, ಮದುವೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡ ಎಡೆಯನ್ನು ಈ ಪಾಡ್ದನ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ (೪೮–೭೫) 'ಕಾರ್ಣಿಕ'ವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತ ಕುಳವೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವ ಈ ದೈವವು ಇಂದು ಕಂಡುಬರುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದ ಎರಡು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಫಲವಂತಿಕೆ 'ಮದುವೆಯ ಮಂಗಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಒಂದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಫಲವತ್ತೀಕರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗೆ – ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು'. ಭೂತಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಧು ಮತ್ತು ದನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ತಾವು ವಧುವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಂಶಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ದನಗಳ ಕೊರಳ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ, ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ದನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪಾಷಾಣ ಜುಮಾದಿಯ ಈ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಳಗೆ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಇದರ ತಿರುಳನ್ನು ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಒಬ್ಬನೇ ಪಾಡ್ದನಗಾರ ಹೇಳಿರುವ ಉಳಿದ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಮಾನಾಂತರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ತೆರನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ 'ಬಲವಾಂಡಿ' ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಸುಮಾರು ಮುಕ್ಕಾಲು ಭಾಗದ ನಂತರ ಕಥೆಯ ತಿರುವೊಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗವು ಭೂತ ನರ್ತಿಸುವಾಗ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೆರ್ರಾದಲ್ಲಿರುವ ದೈವ ಬಲವಾಂಡಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದರಿಗೆ 'ಕೋಲ' ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೇರುತ್ತದೆ. ಬಲವಾಂಡಿಯೊಂದಿಗೆ ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿಯನ್ನು

ಆತನೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿಲಿ ಚಾಮುಂಡಿಯ ಪಾಡ್ದನವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಕನ್ನಲಾಯ ಮತ್ತು ಬಲವಾಂಡಿಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕೋಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಐತ್ತಪ್ಪ ಅವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪಠ್ಯಗಳು ಅವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಲಾಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೋಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಧಾಟಿಯು ಪಾಷಾಣ ಜುಮಾದಿಯ ಕೋಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪಾಡ್ದನದ ಆರಂಭದ ಸೊಲ್ಲಿನಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಜುಮಾದಿಯ ಕೋಲಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಯಾಗಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ಮತ್ತು ಬಲವಾಂಡಿ ಭೂತಗಳು ದೈವೀಕರಿಸಿದ-ಮಾನವರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತೆಯೇ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಪಾಷಾಣ ಜುಮಾದಿಯ ಪಾಡ್ದನದ ರೀತಿಯ ಮೊದಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದ ನಿರೂಪಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬಲವಾಂಡಿ ಪಾಡ್ದನದೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಮಾನಾಂತರತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬಲವಾಂಡಿಯೂ ಕೂಡ ಮೂಲತಃ ಮಾನವನೇ ಆಗಿದ್ದು, ದೈವವಾದ ಕಥೆಯು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿದೆ. ಆತನು ಬೆರ್ಮೆರ್ ದೈವದಿಂದ 'ಮಾಯ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ದೇವರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಕೆಳಗೆ ಭೂತಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬೆರ್ಮೆರ್ ಆತನ ಕುದುರೆಯನ್ನು - ಕನ್ನೆಲಾಯನ ದನಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಲಾಗಿಸುವಂತೆ- ಕಲ್ಲಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದ ಹೇಳುವಂತೆ ಕನ್ನಲಾಯ ಮತ್ತು ಬಲವಾಂಡಿ ಭೂತಗಳೆರಡೇ ಮಾನವನಾಗಿ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ಭೂತಗಳು.

ದನಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿವರವು ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದರ ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜಾರಂದಾಯೆ ಭೂತದ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಭೂತಗಳು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಗದ್ದೆ ಬೇಸಾಯದ ನಿಮಿತ್ತ ದನಗಳನ್ನು (ಕೋಣಗಳನ್ನು) ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅವರ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಜಾರಂದಾಯೆ ಭೂತವು ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಕೊಡಮಣಿತ್ತಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿಯೂ ಇಬ್ಬರು 'ಬಂಟರು' ದೇವರ ಗುಡಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಕೆ ಕೊಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾಣಿಕೆಗಾಗಿ ಅವರು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೋಳಿ ಮತ್ತು ಕೋಣವನ್ನೇ. ಹೀಗೆ ಬರುವ ಅವರು ನಡುದಾರಿಯಲ್ಲೊಂದೆಡೆ ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವೊಂದರ ಕೆಳಗೆ ತಂಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಉಳ್ಳಾಯೆ ದೈವವು ಕೋಳಿಯನ್ನು ಧರ್ಮದೈವವು ಕೋಣವನ್ನೊಮ್ಮೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂಟರು ಬೈಲಿನ ಸಮೀಪ ಬರುವಾಗ ದೈವಗಳು ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸಿ ತಮಗೆ ನೇಮ-ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಆಮೇಲೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತದ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿರುವ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ದೈವಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾಯಕವಾಗುವ ಆಶಯ ಇತರ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ದನಗಳು ಮತ್ತೆ ಸಿಗದಿರುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಯಕವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಮೈಸೇರುವುದು ದನಗಾಹಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಎರಡನೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ.

(ಈ) ಕತೆಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆ ಪಾಡ್ದನಗಾರರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ಮತ್ತು ದೈವೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ೧೯೮೬ರಲ್ಲಿ ಬಂಟ್ವಾಳದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು, ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಮೂಡುದಾಯೆ ಭೂತಗಳ ಕೋಲದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ದೈಯೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನವು ಕನ್ನಲಾಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಾಡ್ದನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟಾದರೂ ಅದರ ಸಮಾನಾಂತರವಾದ ಭಾಗವು ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲಿರು ವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಪಾಡ್ದನವು ಜನರ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಹೆಸರಿನ ಬಗೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೊದಲಿಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ಅದು ಮರಳಿ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಾಳೆಗರಿಯಲ್ಲಿ ಬೋರ್ಡಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಾಲ್ಕರ ಬದಲಿಗೆ ಕೇವಲ ಮೂರು ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೊಂಡ ಮೂಲವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿಯೇ ನಮೂದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಹಜಾತರು ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಬದಲಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಾವಿರ ದನಗಳನ್ನು ಹೋಗಿ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ದನದ ವಾರಸುದಾರನಿಗೆ ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇವರು ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯನ್ನು ಕಂಡು

ಅವಳ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಭೋಜನ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಅವರು ಅವಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದನಗಳ ಚೆಲುವನ್ನು ನೋಡಲು ಬರಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ತುಂಬ ಸುಂದರವಾದ ಜೋಡಿ ಯೊಂದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಉತ್ಸುಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಈ ಪಾಡ್ದನವು ಆ ಪಾಡ್ದನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈ ಕೊಕ್ಕುಲತೆಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಲ್ಲದೆ ಅವಳಿಗಿಷ್ಟ ಬಂದ ಎರಡು ದನಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡು ಆಕೆ ತನ್ನ ಗುತ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದೂವರೆ ವರ್ಷ ಕಳೆದ ಅನಂತರ ಅವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಜೋಯಿಸನ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ದನಗಳ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ ಅರಸು ಕುಳಿತಿರುವುದಾಗಿಯೂ ದೈವಕ್ಕೆ ಆಕೆ 'ನಡೆದುಕೊಳ್ಳ'ಬೇಕೆಂದೂ ಆಕೆಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಆಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದೂವರೆ ವರ್ಷದ ಬಳಿಕ ಅದು ಅವಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ ಸಮುದ್ರ ತೀರದತ್ತ ಪಯಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಯಣದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆ ದೈವವು ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನಿಬ್ಬರು ದೈವಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಂಟ್ವಾಳದ ಬಾಕಿ ಮಾಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಮುಂದೆ ನೇಮ ನಿಯಮಾದಿ ನಡಾವಳಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ಇದೀಗ, ವಾರ್ಷಿಕ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಅರಸು ದೈವಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ರಾತ್ರಿಯೂ ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಮೂಡಂದಾಯೆ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಮುಂದಿನೆರಡು ರಾತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನೇಮ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಕನ್ನಲಾಯೆ ಮತ್ತು ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಕನ್ನಿಕೆಯು ದನಗಳನ್ನೂ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಕತೆಯು ವಿವಿಧ ತಿರುವುಗಳಲ್ಲಿ, ಸಹೋದರರು ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ದನಗಾಹಿಯನ್ನು ಬರಹೇಳದಿರುವುದು ಕನ್ನಲಾಯೆ ಪಾಡ್ದನದ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ಬಂಟ್ವಾಳದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಪಾಡ್ದನದ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಲೋಕಯ್ಯ ಪಂಬದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಮಂಗಳೂರಿನ ಆಸುಪಾಸು, ನೇತ್ರಾವತಿಯ ತೀರದುದ್ದಕ್ಕೂ ಸುಮಾರು ಹತ್ತರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೈಲುಗಳ ವಿಸ್ತಾರದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, ಬಂಟ್ವಾಳದವರೆಗೆ ಹಾಗೂ ಬಂಗರಸರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ನಂದಾವರ ಗುಡಿ ಮತ್ತು ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಯುತರು ಭೂತಕಟ್ಟುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ವದತ್ತಣಿಂದ ಬಂದ ಈ ಬಂಗರಸರು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೈರರಸು ರಾಜರನ್ನೂ ಒತ್ತರಿಸಿ ಮೆರೆಯತೊಡಗಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ರಾಜಕೀಯ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನೂ ಕೆಲವೊಂದು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಪಿಸುಗುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತಿವೆ. ಲೋಕಯ್ಯ ಪಂಬದವರು ಕಟ್ಟುವ ಅನೇಕ ಭೂತಗಳು ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಇಲ್ಲವೇ ಉಳ್ಳಾಕುಳು. ಹೆಣ್ಣು ಭೂತ ಉಳ್ಳಾಲ್ತಿ. ನಾಲ್ಕೈತ್ತಾಯೆ, ಜುಮಾದಿ ಮತ್ತು ಪಂಜುರ್ಲಿ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಈ ಭೂತಗಳ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿವೆಯಾದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದವರು ಹೇಳುವ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ಸಮಾನಾಂತರತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳು ಹೊರಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಜನನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯವು ಅನೇಕ ಸಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಹಂದಿ ಬೇಟೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಇದು ದೈವಗಳ ರಾಜಗುಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ರಾಜನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ನಡಾವಳಿಗಳು ಗೌರವಾನ್ವಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ದೊಡ್ಡದಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲೆಗಳತ್ತ ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಬೇಟೆಯು ಹಿಂದಣ ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ನಾನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ-ಅವರದೇ ವಿವರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ-ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಮತ್ತು ಪಂಜುರ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರವಿದೆ. ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದರ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಿರುವ ಜಾರಂದಾಯೆ ಮತ್ತು ಕೊಡಮಂದಾಯೆ ಭೂತಗಳು ಲೋಕಯ್ಯನವರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಲಾಯನಲ್ಲಿಗೇ ಬರುವ ಮುನ್ನ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಸಮಾನಾಂತರತೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ನಾನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಾಸೆಲ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಮತ್ತು ಎ.ಸಿ. ಬರ್ನೆಲರದು ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರ್ನೆಲರ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿರುವ ನಂ.೧೮ನೇ ಪಾಡ್ದನದ ಶಿರೋನಾಮೆಯು 'ಕನ್ನಲಾಯೆ' (ಅದು ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಪಠ್ಯದಂತೆಯೇ ಇದೆ) ಎಂದಿದ್ದು ೧೮೮೦ರ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೆಯರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇತರ ಪಾಡ್ದನಗಳಂತೆ ಅದೂ ಅನುವಾದ ಸಹಿತ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ನಾನು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಇಸವಿ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಪರೂಪದ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ. ನಿರೂಪಕರ ಮತ್ತು ನೈಜ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಈ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ತಿಳಿದು ಬರಲಾರದು. ಅದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಪುನಾರಚಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಕೂಡ ಆ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸಲು ನಮಗೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತವು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೇ.

ನಾನಂತೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕೋಲನಡೆದ ಸ್ಥಳದ ಹೊರತು, ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ನನಗನಿಸುವಂತೆ ಬರ್ನೆಲರ ಸಂಗ್ರಹವು ಕೂಡ ಇದೇ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂಗ್ರಹವು ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದರಿಂದ ಪರಿಗಣನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಪಠ್ಯದ ಮೊದ ಮೊದಲ ಭಾಗಗಳು ಬರ್ನೆಲರ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರ ವಾದವುಗಳೇ. ಲಂಡನ್ನಿನ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬರ್ನೆಲನ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಪ್ರಕಟಿತ ಅನುವಾದವನ್ನೂ ತುಳು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ತುಲನೆಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಹೊಸದಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ತುಲನೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತೌಲನಿಕ ಮಾದರಿಯು ಕಾಲಾನುಗತ (Diacronic) ಮತ್ತು ಸಾಮಯಿಕ (Synchronic) ಪಲ್ಲಟಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕೆಳಗೆ ಬರ್ನೆಲರ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದ ಪಟ್ಟಿಯಿದೆ

ಒಂದನೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಆ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತಾಯಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ಆಮೇಲೆ ತಂದೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಪಾಡ್ದನಗಾರನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದುದರ ಸೂಚನೆ ಎಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಪ್ಪೆ'ಯು 'ಅಮ್ಮೆ'ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಾಯಿಯ ಸೋದರಗೆ ('ಸಮ್ಮಲೆ'/'ತಮ್ಮಲೆ') ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಹಸ್ತಾಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ತುಳು ಪಠ್ಯವು 'ಅವರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದ'ರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಾಮಪದವನ್ನು ಗೌರವಾರ್ಥ ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಕೇವಲ ತಂದೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು 'ಅವನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅನುವಾದಕಾರನು ಇದನ್ನು ತನಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕೇಳುಗರಿಗಾಗಿ ಬರೆದಿರಬಹುದು.

ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಜಾತರು ಮೊದಲಿಗೆ ಮರಳಿನ ಮೇಲೆ, ಆಮೇಲೆ ಮರದ ಹಲಗೆ, ಮತ್ತೆ ತಾಳೆ ಓಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಯಾರಿಗಳನ್ನು ಎರಡೂ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಹಳೆಯ ಒಂದು ಹೊಸ ಹಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗಿದೆ: ''ನಾವಿನ್ನು ಶಾಯಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ – ಮುಂದೆ ಅವರು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸ್ಟ್ಯಾಂಪ್ ಕಾಗದಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ''. ಈ ಕೊನೆಯ ಅಂಶವು ಆ ಕಾಲದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದುದಿರಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಂಶವೇ – ಏಕೆಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಈ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಕೊನೆಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತವನ್ನುಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಫಲವಾಗಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಕೊನೇ ಪಕ್ಷ 'ಶಾಯಿ' ಮತ್ತು 'ಕಾಗದ'ಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪಾಡ್ದನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಉಳಿದೆರಡು ಪಠ್ಯಗಳ ವಿವರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸರಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಸಹೋದರರು ಒಂದೇ ದನವನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನೂರು ವರಹಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಬರ್ನೆಲರ ಪಠ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸ ಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದನಗಳನ್ನು ಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅವರು ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯ ಅರಮನೆಗೆ ದನಗಾಹಿಯನ್ನುಳಿದೇ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದೈವೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನವನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಪಾಡ್ದನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಕೊನೆ ಇಂತಿದೆ: ''ಬಳಿಕ ಕನ್ನಲಾಯೆ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯನ್ನು ಮಾಯ ಮಾಡಿ, ತನ್ನ 'ಮಾಡ'ಕ್ಕೆ ಹೋದ''. ಇದು ಮೊದಲ ಪಠ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವ ನಂದೇದಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾಮಿ ಕುಟುಂಬದ ದೇವಿಯು ಕನ್ನಲಾಯನನ್ನು ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಇದು ಬಹುವಿಚಿತ್ರವಾದುದು. ಪಾಡ್ದನದ ನಾಯಕ ಕನ್ನಲಾಯನ

ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಕರೆಯುವ ಈ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ, ಆತನ ಹೆಸರು ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಪಾಡ್ದನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೇ! ಮೊದಲಿನ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿರುವ -ದನಗಾಹಿಯನ್ನು ತವ್ಮೊಂದಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಸಹೋದರರು ಹೂಡುವ-ಉಪಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರೂ ಸಹ ತಾವು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಕನ್ನಡಿಗನಾದ ಗೌಡನೋರ್ವ ನಿಂದಲೇ. ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯನ್ನು ಕನ್ನಲಾಯನು ಮಾಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಲಾಯ ಭೂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಡಿ ಇರುವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಯೋಜಿತ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇತ್ತೆಂದು ಸಮ್ಮತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೋ ಅಥವಾ ವಕ್ತೃ ಇಲ್ಲವೇ ಲಿಪಿಕಾರನ 'ಮರೆಹಾಲಸ್ಯ'ವೆಂದೋ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿರುವು ದಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಪುಟಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಖಾಲಿ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಇದು ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಕಥಾಭಾಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಉಳಿದಂತೆ ಈ ದಾಖಲೆಯು ಪಾಡ್ದನವೊಂದರ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದರೂ ಬರಬರುತ್ತಾ ಕಥೆಯ ಸಾರಾಂಶವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನುಳಿದರೆ ಉಳಿದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯ ಹೆಸರು ಹಾಗೂ ಭೂತಗಳ ಗುಡಿಗಳಿಗೆ 'ಮಾಡ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿತ್ತಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳಿರುವುದಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಮಾತೂ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಹುದು.

ಲೋಕಯ್ಯ ಪಂಬದರ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ತೋಡಕುಕ್ಕಿನಾರ್ ಕಥೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದುದು. (ಬರ್ನೆಲ್ ೧೮೯೪ ಪು ೯೬-೯೯) ತುಳು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದ, ಮೇನರ್: (೧೮೮೬, ೩೧-೩೩) ಆದರ ಮೊದಲ ಭಾಗವು ಅತ್ತಾವರ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನದ (ಬರ್ನೆಲ್ ೧೮೯೪; ೯೦-೯೩, ೧೮೯೫;೧೧೩-೧೧೪; ಮೇನರ್ ೧೮೮೬, ೨೪-೨೭) ಮೊದಲ ಭಾಗವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕನನ್ನು 'ಧರ್ಮರಸು' (ಹೋಲಿಸಿ: ಲೋಕಯ್ಯನವರ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು; ಐತ್ತಪ್ಪ ಮತ್ತು ಬರ್ನೆಲರ ಕೊಡಮಂತಾಯೆ) ಅಂತೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯವು ಅವನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತನಿಗೆ ಏಳು ವರ್ಷವಾದಾಗ ರಾಗ ಕ್ಷೌರಿಕನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕ್ಷೌರಕ್ಕೋಸುಗ ಕರೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ವಿವರವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪಾಡ್ದನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ.

ನಮಗೆ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಅರಸು ತುಳುನಾಡು ಮತ್ತು ತುಳುನಾಡವರನ್ನು ನೋಡಲಿಚ್ಛಿಸಿ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿಬ್ಬರು ದೈವಗಳು ಅವನನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಆತನು ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಕೋಣ ಮಂದೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಒಬ್ಬಾತನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಒಂದು ಕೋಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಚೆನ್ನಮಂಗಲೆ, ಚೆಲುವರಾಯೆ ಎಂದು ಅವಕ್ಕೆ ಹೆಸರಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕೋಣವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ ಅದನ್ನು ಮರವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ 'ಜಪ'ಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮರಳಿ ಬರುವಾಗ ಕೋಣ ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭೂತವು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಳೊಬ್ಬನ ಮೈಸೇರಿ ಅವನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತನಗೊಂದು ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಮರಳಿ ಕೋಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭೂತಕ್ಕೆ ಗುಡಿಯೂ ನೇಮವೂ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಭೂತಕ್ಕೆ ತೋಡಕುಕ್ಕಿನಾರ್ ಎಂದೂ ಹೆಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಗುಡಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಪಡುವಣ ಕಡಲಿನಲ್ಲಿ ಮೀಯಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳ್ಳಾಲ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಭೂತಗಳು ಉಳ್ಳಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸಮುದ್ರ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಾರಾಂಶ ಹೇಳುವುದಾದರೆ: ನಿರೂಪಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಗುಂಪು ಪೂರ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೂ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ನಾಲ್ಕು ಜನರ ಒಂದು ತಂಡವು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಘಟ್ಟಗಳ ತುದಿಯವರೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐತ್ತಪ್ಪರ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಲೋಕಯ್ಯನವರು ಮೊದಲ ಹಂತವನ್ನು ಲಗುಬಗೆಯಿಂದ ಮುಗಿಸಿ ಮುಖ್ಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಸೆಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಮನಂದೇದಿಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ತೌಳವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ದೈವವೊಂದರ ಮಾರ್ಪಾಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ

ಸ್ಥಳೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಮತ್ತಿತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಐತ್ತಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿಯ ಕತೆ ಕೊನೆಯ ಹಂತದ್ದು. ಆದರೆ ಲೋಕಯ್ಯನವರಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಇತರ ನಿರೂಪಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಮಾತ್ರ. 'ಧರ್ಮ ಅರಸು'ವಿನ ಹೆಸರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ಈ ಪಠ್ಯವು ಬರ್ನೆಲರ ತೋಜಕ್ಕೆನಾರ್ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇತರ ಪಠ್ಯಗಳ ಗುಂಪಿಗೂ (ಮೇಲಿನ ಸಾರಾಂಶದ) ಸೇರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಓರ್ವ (ಧರ್ಮ ಅರಸು) ಈರ್ವರು (ಅತ್ತಾವರ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು) ಅರಸು ಮನೆತನದವರು ಘಟ್ಟದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತುಳುನಾಡಿನತ್ತ ಪಯಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕಯ್ಯ ಹೇಳುವ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ 'ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಅರಸುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಬಹುಶಃ ಎರಡೂ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಾಮ್ಯತೆಯೇ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ದೈವಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಪಯಣವು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಹಂತದ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಿದ್ದು, ಈ ಹಂತದಲ್ಲದವರು ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ವಿವಾದಗಳನ್ನೆದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋದ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಗಳು ಮರಳಿ ಬರುವಾಗ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುವಿಕೆಯೇ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿಯೂ ಅತ್ತಾವರ ದೈಯ್ಯೊಂಕುಳು ಮತ್ತು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯರಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಒಗ್ಗೂಡುವಂತೆಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೋಣನ ಮೂಲಕ ದೈವವು ಮೈದುಂಬುವ ಆಶಯವು ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮ ಅರಸು ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರುವುದನ್ನು ಯಮಧರ್ಮನಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಕೂತಿರುವ ಯಮನ ಕಲ್ಪನೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಈ ರಾಜ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಬಂದನೆಂದರೆ ಆತ ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ತೋಡಕ್ಕೆನಾರ್ ಇಲ್ಲವೇ ಕೊಡಮಂತಾಯ ದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಳದ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ತೌಳವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಸಂಚರಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನುಳಿದರೆ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಮನ ಪುರಾಣ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಯಮನನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವವೊಂದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಪುರಾಣ ಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ದೈವಗಳೊಂದಿಗೆ ಲೀನಗೊಳಿಸುವ (ಅಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳನ್ನು ಪಂಜುರ್ಲಿ ಜುಮಾದಿಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತೆ) ಸಮಾನಾಂತರತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕಾರ್ಯತಃ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಮಾದರಿಯ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಭೂತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಮ್ಮಿಲನಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಭೂತಗಳನ್ನು ದೇಶವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

೧. ಒಂದು ಪಾಡ್ದನದೊಂದಿಗೆ ವಿವಿಧ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸುವುದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಕಾವ್ಯ'ದಾರಂದ' (framework) ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ಪರಿಕರಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಸ ವಿವರವೊಂದು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧ ವಿವರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಕಣಜದಂತಿದ್ದು, ಈ ಕಣಜದಿಂದಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಪಾಡ್ದನವು ೧/೫ರಷ್ಟು ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟು ಪಠ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಷ್ಟು ಕಡಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾದಾಗಲೂ ಇತರ ಪಠ್ಯಗಳಿಂದ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ತಂದು ಸಮಾನಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಕ್ಕೆ ಎಂಭತ್ತರಷ್ಟು ಭಾಗಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳು ಅದೇ ಪಾಡ್ದನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವುಗಳಲ್ಲ.

ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಕೃಪಣ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಪಾಡ್ದದ ಪರಿಣಾಮ, ಮೌಲ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಊನವೂ ಆಗಲಾರದು. ಬದಲಾಗಿ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅನ್ಯ ಎನಿಸದಂತೆ ಮೌಲ್ಯಯುತಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿಯೇ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಠ್ಯವೊಂದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಗೇನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯದ ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಆಚರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡು ಒಪ್ಪಿತವಾಗುವ ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜನಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರಗಳೂ ಕೂಡ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಅವು ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸುವ ಸತ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಂಬುವ ಜನಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.

೨. ನಾನು ಹೇಳುವ ಎರಡನೇ ಅಂಶವು ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಸಿದ್ಧ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಗಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಮಾದರಿ ನಿದರ್ಶನವೇ ಸರಿ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಟ್ಟದ ಬದಲಾವಣೆ ಕೂಡ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲುದು. ನಾನೀಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಕರಣಗೊಂಡ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಪಾಡ್ದನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಅಂದರೆ ಜುಮಾದಿಯೂ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕಲ್ಲಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆಯನನ್ನು ಮಾಯಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದುದೇನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡಿಗನಾದ ದನಗಾಹಿಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸಹೋದರರು ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಕರಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಮತ್ತು ಪರದೇಶಿಗರಿಂದ ಆತ ದುರಂತನಾಯಕನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮನೆಯೋ ಕುಟುಂಬವೋ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆತ ಒಬ್ಬಂಟಿಗನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಭಾಗವು ಕೇವಲ ಅಂಟಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಾದರೂ ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ತಿರುಳಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಆಂತರಿಕ ಭಾಗವೇ ಆಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ಆ ವರ್ತಮಾನದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹವಾದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೂ ಸೇರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸಂಗತಿ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಇದು ಐತ್ತಪ್ಪ ಪಂಬದ, ಲೋಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬರ್ನೆಲರ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು ಇತರ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಹಾಗೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಐತ್ತಪ್ಪ ಮತ್ತು ಲೋಕಯ್ಯರಿಬ್ಬರೂ ಆಕೆಗೆ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕಯ್ಯ ಹೇಳುವಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಐತ್ತಪ್ಪರ ಪ್ರಕಾರ ಆಕೆ ಯಶಸ್ವಿಯಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಪರಿಹಾರಗಳು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ. ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ಇಚ್ಛಿಸುವುದು.

ಇಂತಹ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವ ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕುವ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗಾಗಿ, ಐತ್ತಪ್ಪರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ದೈವವನ್ನು ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಮತ್ತೆ ಉಳಿದ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ದೈವವೊಂದಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾದುದು. ಕೇವಲ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯ ಹೆಸರೊಂದಷ್ಟೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬರ್ನೆಲರ ಪಠ್ಯದ ಕಥಾಂತರದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಲಾಯನಿಗೆ ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿಯನ್ನು ಮಾಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕರಿಸಿದೆ.

ಈ ಮೂರು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ಹೆಂಗಸು, ನಾಲ್ಕು ಜನ ಸಹೋದರರು, ಒಂದು ಜತೆ ಕೋಣಗಳು ಮತ್ತು ಭೂತಗಳು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಸಾರಾಂಶದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂರು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾಯಗಾರ ಮತ್ತು ಮಾಯಕವಾಗುವ ವಸ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಐತ್ತಪ್ಪರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯ ದೇವತೆ ದನಗಾಹಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬರ್ನೆಲನ ಪ್ರಕಾರ ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಲಾಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಯನ್ನು ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲೋಕಯ್ಯನವರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಅರಸು ದೈವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಾಮಿ ನಂದೇದಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಆಕೆಗೆ ತನ್ನ ಕಾರಣಿಕವನ್ನು ತೋರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳು ತಿಳಿದಿರುವಂತಹುಗಳೇ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದುದರಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ದೇವತೆಯೊಂದು ಶ್ರೀಮಂತ ಹೆಂಗುಸೊಬ್ಬಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಮಾಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಹಳೆಯ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗಂಡಸರ ಸಲುವಾಗಿ ಒಂದು ಹೆಂಗಸಿನ ದರ್ಪ ಅಥವಾ ಗಂಡಸುತನವನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಶಿಕ್ಷಿಸುವಂತೆ

ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಈ ಅಂಶವು ಪಾಡ್ದನ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ). ಮೊದಲ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕನ್ಯೆಯು ತನ್ನ ದೈವ ಜುಮಾದಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಲುಗೆ ಹೊಂದಿದವಳಾಗಿದ್ದು ಆಕೆಯ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ದೈವವೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಕಡೆಯದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಕಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನಾನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಈ ಕಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜುಮಾದಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ದೊರೆಯುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಧೂಮಾವತೀ/ಧೂಮಾವಂತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪದವಾಗಿದೆ.

ಈ ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಯಾವಾಗಲೂ ವೀರ ಉಡುಗೆ ಮತ್ತು ಎದೆಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಹೋಲಿಸಿ ಬ್ರುಕ್‌ನರ್:೧೯೮೭) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾರಾಳ ಜುಮಾದಿಯ ಕೆಲವು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಿಡುಬಿನ ಕಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ, ಮಾರಿ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ಇತರ ಮಾರಿ ದೇವತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕೋಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಂಡು ಕೋಣದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತವೆ. (ನೋಡಿ:ವೈಟ್‌ಹೆಡ್ ೧೯೭೬:೭೩) ಮಾರಿಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬೆಕ್ ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ (೧೯೮೧) ಮಾರಿಯು ಕೋಣವೊಂದನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕೋಣ ಆಕೆಗೆ ಬಲಿಪಶುವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾರಿಯ ಆರಾಧನೆಯ ತೆರೆಜಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ (ನೋಡಿ. ಭಾಗ ೨) ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಮಾರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಚರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ತುಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಲಿಯಾಗುವ' ಅಂಶವು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ 'ಮಾಯ'ಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಕುಳುವೂರಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಷಪ್ರತಿ ನಡೆಯುವ ಕಂಬುಳದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಸಡಗರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಸುಂದರ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಗುತ್ತಿನ ಮುಖಂಡನು ವಾದ್ಯಮೇಳದೊಂದಿಗೆ ಕಂಬುಳದ ಗದ್ದೆಗೆ ಕರೆತರುವುದು ಮದುವೆಯ ಸಂಭ್ರಮವೇ. ಕಂಬುಳದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮದುವೆಯ ಪರ್ಯಾಯಾವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ ಅಪಾಯಕರ ವಾದುದು. ಕಂಬುಳದ ಗದ್ದೆಗೆ ಇಳಿಯುವವರು ಮಾಯದ ನೆಲೆಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಪಾಡ್ದನಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಲಾಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿನಂದೇದಿಯ ಮೂಲಕ ದೇವತೆಯ ಮದುಮಗಳ ಕಥಾನಕವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕೋಣಗಳ ಸೌಂದರ್ಯವು ಆಕೆಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಂಬುಳದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವುದು ಮದುಮಗನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಕೋಣವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವಂತೆ ಕೇಳುವ ಉಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಅಂಶವನ್ನು ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಜುಮಾದಿಯು ದನಗಾಹಿಯನ್ನು ಮಾಯ ಮಾಡುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಜೋಗ'ದಿಂದ 'ಮಾಯ'ಕ್ಕೆ ಆತನನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಜುಮಾದಿಯ ಕೋಪವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳದೆ ಜುಮಾದಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವ 'ಮಾಯ'ದ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಕೃತಿಗಳು

1. Beck, Brenda, 1981. The goddess and the demon. A local South Indian Festival and its wider context. In Purusartha 5, 83-136
2. Bhardwaj, Surinder M. 1983. Hindu places of pilrimage in India. A study in cultural geography. Berkeley etc.
3. Blackburn, Stuart 1988. Singing of birth and death. Texts in performance. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
4. Burghart Richard 1993: Itinerant vaisnaative Genealogistist of the Ganga basin (In flags of fame Bruckner and others) Delhi: Manohar.
5. Blackburn and Ramanujan, A.K. (eds.) 1987. Another Harmony. New essays on the folklore of India. Berkeley: University of California Press.
6. Bruckner, Heidrun. 1987 Jumadi: an oral Tulu and ritual of Bhuta worship in Coastal Karnataka. In studien zur Indologie und Iranistik, 13/14 1987, 17037 Reinbek (=Festschrift fur Wilhelm Rau.)

7. Id. 1990 Konigliche Kulte: Mythologie and Rituale von Volskulten and der West-Kuste Sudindiens. (587PP., manuscript)
8. Id. and Poti, Narasimha 1992. Dhumavati-bhutta: A oral Tulu-text collected in the 19th Cent. Edition, translation, analysis. In Studien zur Indologic and Iranistik 16, 13-64
9. Burnell, A.C. 1894-1897. Devil worship of the Tuluvas from the papers of the late A.C. Burnell, ed. by Maj R.C. Temple. In Indian Antiquary, Vils.23-26
10. Claus, Peter J. 1975 The Siri myth and ritual: A mass possession cult of Tulunad. In Ethnology 14: 47-58
11. Id. 1978 Oral traditions, royal cults and materials for the reconsideration of the caste system in South India. In Journal of Indian Folkloristics 1:1-25
12. Id. 1979 Spirit possession and spirit mediumship from the perspective of Tulu oral traditions. In Culture, Medicine and Psychiatry 3:29-52.
13. Id. 1989 a. Behind the text: performance and ideology in a Tulu oral tradition. In Oral epics in India Blackburn et.al. (eds.) Berkeley: University of California Press.
14. Id. 1989b. Kinsongs (manuscript)
15. Das, Rahul P. 1983. Some remarks on the Bengali diety Dharma: Its cult and study. In Anthropos 78:661-700
16. Id. 1987 More remarks on the Bengali deity Dharma, its cult and study. In Anthropos 82, 244-251.
17. Das, Veens 1976. The uses of liminality. In contributions to Indian Sociology 10, 245-263.
18. Finnegan, R. 1977 Oral poetry. Its nature, significance and social content. Cambridge.
19. Gowda, Chinnappa 1983 Bhutaradhane: Kelavu adhyayanagalu, Mangalore.
20. Kapp, Dieter B. 1982 The concept of Yama in the religion of a South Indian tribe. In journal of the American Oriental Society 102, 517-521
21. Leach, Edmund. 1976. Culture and communication. The logic by whichi symbols are connected. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Manner, August 1886. Paddanolu. Mangalore: Basel Mission Press.
23. Id. 1886a A Tulu - English dictionary, Mangalore (reprint: Delhi 1983)
24. Rai, Viveka 1982, Tuluva adhyayana: Kelavu vicaragalu, Mangalore
25. Id. 1985. Tulu Janapada Sahitya. Bangalore (Ph.D. thesis)
26. Sontheimer, G-D 1987. The vana and the Ksetra: The tribal origins of some famous. In Eschmann memorial lectures, Vol.I (1978-86), G.C. Tripathi and Hermann Kulke (eds.), eschmann Memorial Fund, Bhuhaneswar, 117-164
27. Id. 1989 a. Between ghost and god: A folk diety of the Deccan. In Criminal gods and demon devottes: Essays on the guardians of popular hinduism. Hiltebeitel, Alf (ed.), Albany, N.Y. State University of New York Press.
28. Id. 1989b Hinduism: The five components and their interaction. In Hinduism reconsidered, Sontheimer, G-D. and Kulke, H., (eds.) Delhi.
29. Id. 1989c. The myth of the god and his two wives: Two pastoral versions rom Maharashtra. In Living texts from India, Thiel-Horstmann, M. and Barz, R (eds.) Wiesbaden.
30. Id. 1989d. Pastoral deities in Western India, (tr. by Anne Feldhaus) New York: Oxford Univ. Press.
31. Upadhyaya, U.P. 1988. Tulu nighantu (Tulu lexicon), Vol. I Udupi
32. Whitehead, H. 1976. The village gods of South India. Delhi: Sumit. (Reprint of 1921 edition).

ಮುನ್ನೂರು ರಾಮಾಯಣಗಳು

ಮೂಲ: ಡಾ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್
ಅನು: ಡಾ. ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್

ಎಷ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳು? ಮುನ್ನೂರೇ? ಮೂರು ಸಾವಿರವೇ? ''ಎಷ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳಿವೆ?'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೆಲವು 'ರಾಮಾಯಣ'ಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂಥ ಒಂದು ಕಥೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಒಂದು ದಿವಸ ರಾಮ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಉಂಗುರ ಕೆಳಗೆ ಬಿತ್ತು. ಅದು ನೆಲದಲ್ಲಿ ತೂತು ಕೊರೆದು ಮಾಯವಾಯಿತು. ರಾಮ ಭಂಟ ಹನುಮಂತ ರಾಮನ ಕಾಲಬುಡದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ. ''ನೋಡು, ನನ್ನ ಉಂಗುರ ಕಳೆದುಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡು'' ಎಂದು ರಾಮ ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಹೇಳಿದ.

ಹನುಮಂತ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಲೆದು ಅಲೆದು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದ. ಪಾತಾಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಂಗಸರು ''ನೋಡಿ ನೋಡಿ, ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಕೋತಿ ಮೇಲಿನಿಂದ ಬಿದ್ದಿದೆ'' ಎಂದರು. ಅವರು ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಟ್ಟೆ (ಥಾಲಿ) ಯಲ್ಲಿಟ್ಟರು. ಭೂತರಾಜನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಮಾಂಸವೆಂದರೆ ಬಲು ಇಷ್ಟ. ಇತರ ತರಕಾರಿಗಳ ಜೊತೆ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಈ ಭೂತರಾಜನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. ''ಏನು ಮಾಡುವುದಪ್ಪಾ'' ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಹನುಮಂತ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದ.

ಪಾತಾಳಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ. ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ವಸಿಷ್ಠ ಋಷಿಗಳು ಅವನನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದರು. ''ನಾವು ನಿನ್ನ ಜೊತೆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಕೇಳಬಾರದು. ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರಕೂಡದು. ಆಗಬಹುದೇ?'' ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ''ಆಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೇನಂತೆ, ಬನ್ನಿ ಮಾತನಾಡೋಣ'' ಎಂದ ರಾಮ. ಆಗ ಅವರು ಹೇಳಿದರು ''ನಾವು ಪರಸ್ಪರ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ ಬಂದರೆ ಅವರ ತಲೆ ಕಡಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸು''. ''ಹಾಗೇ ಆಗಲಿ'' ಎಂದ ರಾಮ.

ಹಾಗಾದರೆ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಕಾಯುವ ವಿಶ್ವಾಸಪಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರು? ಹನುಮಂತ ಉಂಗುರ ಹುಡುಕಲು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮನಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವಿಶ್ವಾಸ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಕರೆದು ಬಾಗಿಲ ಬಳಿ ಕಾವಲು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಹೇಳಿದ. ''ಯಾರನ್ನೂ ಒಳಗೆ ಬಿಡಬೇಡ'' ಎಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ವಿಧಿಸಿದ.

ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಋಷಿ ಬಂದ. ''ನನಗೆ ಈಗಲೆ ತುರ್ತಾಗಿ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ಎಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ರಾಮ? ಹೇಳು'' ಎಂದು ನುಡಿದ.

''ರಾಮ ಗಣ್ಯರ ಜೊತೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ತಡೆಯಿರಿ. ಈಗ ಒಳಗೆ ಹೋಗಬೇಡಿ'' ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಭಿನ್ನವಿಸಿಕೊಂಡ.

''ನನ್ನಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟುಮಾಡುವ ಅಂಥ ವಿಷಯವೇನು? ನನ್ನನ್ನು ಒಳಗೆ ಬಿಡು, ನಾನೀಗಲೇ ಹೋಗುವೆ'' ಎಂದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ.

ಆಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ''ರಾಮನ ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಾನು ಒಳಗೆ ಬಿಡಲಾರೆ'' ಎಂದ.

''ಹಾಗೆದರೆ ಹೋಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಾ''.

''ರಾಮ ಹೊರಗೆ ಬರುವವರೆಗೆ ನಾನು ಒಳಗೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ನೀವು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಕಾಯುತ್ತಿರಿ''.

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಕೋಪಗೊಂಡು ''ನೀನು ಈಗಲೇ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ ನಾನು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಯೋಧ್ಯೆ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ'' ಎಂದ.

''ಒಳಗೆ ಹೋದರೆ ಸಾಯುತ್ತೇನೆ; ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಹಾಸಿಡುಕನಿಂದಾಗಿ ಅಯೋಧ್ಯೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಕಲ ಚರಾಚರಗಳೂ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವನಾಶಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಸಾಯುವುದು ಲೇಸು'' ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಯೋಚಿಸಿ ನೇರವಾಗಿ ಕೋಣೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ.

''ಏನು ವಿಷಯ?'' ರಾಮ ಕೇಳಿದ.

''ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.''

''ಅವರನ್ನು ಒಳಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸು.''

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ಕೋಣೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮುಗಿದಿತ್ತು. ''ಮಾನವ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯಾಯಿತು. ನಿನ್ನ ರಾಮಾವತಾರ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ನೀನು ಈ ದೇಹ ತ್ಯಜಿಸಿ ಮತ್ತು ದೇವಲೋಕ ಸೇರು'' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ವಸಿಷ್ಠರು ಬಂದಿದ್ದರು.

''ಅಣ್ಣಾ, ನೀನು ನನ್ನ ಶಿರಚ್ಛೇದ ಮಾಡಿಸಬೇಕು'' ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನುಡಿದ. ರಾಮ ತಮ್ಮನನ್ನು ''ಏಕೆ? ನಮ್ಮ ಮಾತುಕತೆ ಅದಾಗಲೆ ಮುಗಿದಿತ್ತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಿನ್ನ ತಲೆ ಕಡಿಯಬೇಕೆ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ. ''ನೀನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಕೂಡದು. ತಮ್ಮ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನನಗೆ ರಿಯಾಯಿತಿ ತೋರಿಸಬೇಡ. ಇದರಿಂದ ರಾಮನಾಮಕ್ಕೆ ಕಳಂಕ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನೀನು ನಿನ್ನ ಪತ್ನಿಗೂ ರಿಯಾಯಿತಿ ಕೊಡದೆ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟಿದೆ. ನನಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಲೇಬೇಕು. ಇಗೋ ನಾನು ಹೊರಟೆ'' ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೇಳಿದ.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ತಲ್ಪವಾಗಿರುವ ಆದಿಶೇಷನೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಾಗಿ ಅವತಾರವೆತ್ತಿರುವುದು. ಅವತಾರವೂ ಮುಗಿಯುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಆತ ನೇರವಾಗಿ ಸರಯೂ ನದಿಗೆ ತೆರಳಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ ಅದೃಶ್ಯನಾದ.

ರಾಮನು ಕೂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದೊಡನೆ ವಿಭೀಷಣ, ಸುಗ್ರೀವ ಮತ್ತು ಇತರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಲವ-ಕುಶರ ಕಿರೀಟಧಾರಣ ಸಮಾರಂಭಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿದ. ಬಳಿಕ ಅವನು ಕೂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಂತೆ ಸರಯೂ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ.

ಇದೆಲ್ಲ ಆಗುವಾಗ ಅಧೋಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಭೂತರಾಜನ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದರು. ಹನುಮಂತ 'ರಾಮ ರಾಮ ರಾಮ' ಎಂದು ರಾಮನಾಮ ಪಠಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ.

ಭೂತ ರಾಜ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ''ಯಾರು ನೀನು?''

''ಹನುಮಂತ.''

''ಹನುಮಂತನೇ, ಇಲ್ಲಿಗೇಕೆ ಬಂದೆ?''

''ರಾಮನ ಉಂಗುರ ಒಂದು ತೂತಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದೆ.''

ರಾಜ ಅತ್ತಿತ್ತ ನೋಡಿ ಸಾವಿರಾರು ಉಂಗುರಗಳಿರುವ ತಟ್ಟೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ. ಅವೆಲ್ಲ ರಾಮನ ಉಂಗುರಗಳು. ರಾಜ ತಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹನುಮಂತನ ಮುಂದಿಟ್ಟು ''ನಿನ್ನ ರಾಮನ ಉಂಗುರವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದುಕೋ'' ಎಂದ. ಎಲ್ಲಾ ಉಂಗುರಗಳೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಹನುಮಂತ ತಲೆ ಅಲುಗಿಸುತ್ತಾ ''ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಉಂಗುರ ಯಾವುದೋ ನಾಕಾಣೆ'' ಎಂದ.

ಆಗ ಭೂತರಾಜ ಹೇಳಿದ: ''ಈ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಉಂಗುರ ಗಳಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ರಾಮರಿದ್ದಾರೆ. ನೀನು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುತ್ತೀಯಲ್ಲ. ಆಗ ನಿನ್ನ ರಾಮ ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರಾಮಾವತಾರ ಮುಗಿಯಿತು. ರಾಮಾವತಾರ ಮುಗಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಾಗ ಆತನ ಉಂಗುರ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುತ್ತೇನೆ. ನೀನಿನ್ನು ಹೋಗಬಹುದು''.

ಹನುಮಂತ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟ!

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ರಾಮನಿಗಾಗಿ ಒಂದು ರಾಮಾಯಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವು ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಮೇಲೆ ಎರಡೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೀರುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಭಾವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಸ್ಮಯಕರವಾಗಿದೆ. ರಾಮನ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಭಾಷೆಗಳ ಪಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಉಸಿರು ನಿಂತೀತು; ಅಸ್ಸಾಮಿ, ಬಾಲಿ, ಬಂಗಾಳಿ, ಕಾಂಬೋಡಿಯನ್, ಚೀನಿ, ಗುಜರಾತಿ, ಜಾವ, ಕನ್ನಡ, ಕಾಶ್ಮೀರಿ, ಕೊಟ್ನೀಸ್, ಲಾವೋಶಿಯನ್, ಮಲೇಶಿಯನ್, ಮರಾಠಿ, ಒರಿಯಾ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಸಂತಾಲಿ, ಸಿಂಹಳಿ, ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಥಾಯ್, ಟಿಬೇಟಿಯನ್, ಶತಮಾನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳು ರಾಮ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ 'ವಕ್ತವ್ಯ' (ಹೇಳುವಿಕೆ-ನಿರೂಪಣೆ)ಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣ ಎಂದು ಸುಮಾರು ೨೫ಕ್ಕೂ ಅಧಿಕ ವಕ್ತವ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಅಭಿಜಾತ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ರೂಪಕ, ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ನೃತ್ಯರೂಪಕದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಮ್ಮಡಿ ಮುಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಮೊಗವಾಡ ನಾಟಕ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ನೆರಳಿನಾಟ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಬಹುದು. 'ರಾಮಾಯಣ'ದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ಕ್ಯಾಮಿಲೆ ಬುಕ್ (೧೯೫೦) ಅವರು ಮುನ್ನೂರು ವಕ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ತಿಣುಕಿದನು ಫಣಿರಾಯ ರಾಮಾಯಣದ ಕವಿಗಳ ಭಾರದಲಿ." ಹೀಗಾಗಿ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ 'ಮಹಾಭಾರತ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಕಥೆಯ ನೂರಾರು ವಿಭಿನ್ನ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿದೆ. ಒಂದೇ ಕಥೆ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಬಹುದು. ಅದರ 'ಕಸಿಕಟ್ಟುವಿಕೆ' ಆಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮತ್ತು ಕಂಬ ಇಬ್ಬರು ಅಹಲ್ಯೆಯರು

ಈ ನೂರಾರು ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ.

'ಆವೃತ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಪಾಠಾಂತರ' ಎಂಬ ಮಾಮೂಲಿ ಬಳಕೆಯ ಪದಗಳ ಬದಲಾಗಿ ನಾನು 'ವಕ್ತವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಪಾಠಾಂತರ ಎಂಬ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲ ಪಾಠವಿದೆ; ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಮೌಲಿಕವೂ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ' ಎಂಬ ಗ್ರಹೀತವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯೇ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಬಂದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ನಾವು ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. 'ರಾಮಕಥಾ' ಹಾಗೂ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕಂಬ ಅಥವಾ ಕೃತ್ತಿವಾಸ ಮೊದಲಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ - ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವರು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು ರಾಮಾಯಣ (ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ) ಎಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ 'ಇರಾಮಾವತಾರ', 'ರಾಮಚರಿತಮಾನಸ', 'ರಾಮಕೀನ್' ಎಂದೆಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣ ಸಂಬಂಧಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಹೊತ್ತಿವೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ರಾಮನ ಕಥೆಗೂ ಇವಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿದೆ. 'ಕಥಾ' ಹಾಗೂ 'ಕಾವ್ಯ' ನಡುವಣ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಬರುವ 'ಸುಜೆ' ಹಾಗೂ 'ರೆಸಿ'ಗೆ ಅಥವಾ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಕಥನ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. (ಚಾಟ್‌ಮನ್ ೧೯೭೮). ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ವಾಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಾತಿನ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಡುವಣ ಅಂತರಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಥನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಬಹುದು. ಕಥಾಭಿತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಕ್ರಮಾನುಗತಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಶೈಲಿ, ವಿವರಗಳು, ಧ್ವನಿ ಹಾಗೂ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಅಂತರ ಕಂಡುಬರಬಹುದು.

'ಒಂದೇ' ಪ್ರಕರಣದ ಎರಡು ವಕ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸೋಣ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ 'ರಾಮಾಯಣ'ದ (ಸಂಸ್ಕೃತ) ಬಾಲಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಕಂಬನ 'ಇರಾಮಾವತಾರ' (ತಮಿಳು)ದ 'ಬಾಲಕಾಂಡಮ್'ನಿಂದ ಆಯ್ದು ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಎರಡೂ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ವ್ಯಾಮೋಹಿತವಾಗಿ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಜೊತೆ ಸರಸವಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ, ತಾನು ತಪ್ಪಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇ ನೆಂದು ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾದ ಆ ಆನಂದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಆಕೆಗೆ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ಋಷಿ ಪತಿ ಪ್ರಚಂಡ ಕೋಪಿಷ್ಠ ನೆಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ

ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಶೀಲಭಂಗದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಬಂದೊದಗಿದೆ. ಇಂದ್ರನಾದರೋ ಒಂದು ಬೆಕ್ಕಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಮದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೊಂದು ಶುದ್ಧಾಂಗ ಜಾನಪದೀಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. (ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಕಲನ 'ಕಥಾ ಸರಿತ್ಸಾಗರ'ದಲ್ಲೂ ಇದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ನೋಡಿ-ಟಾನಿ ೧೯೨೭.) 'ಸಹಸ್ರಯೋನಿ'ಯಾಗು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಂದ್ರ ಶಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಹಲ್ಯೆ ಕಲ್ಲಾಗುಳಾತ್ತಾಳೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರವರು ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದ್ರ ತನ್ನ ಕಾಮಪಿಪಾಸುತನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿದರೆ, ಅಹಲ್ಯೆ ಭವಶೂನ್ಯ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದ ಈ ಆಶಯಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ಇತರ ರಾಮಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕಂಬನು ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೂ ಮೊದಲಿನ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ಹಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಇತರ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಭಾಗವಾಗಿವೆ.

ತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕೂಡ ವಾಲ್ಮೀಕಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಕಂಬ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಪಾದ ಸೋಕಿದೊಡನೆ ಕಗ್ಗಲ್ಲಿನಂತಿದ್ದ ಅಹಲ್ಯೆ ಸಜೀವವಾಗುತ್ತಾಳೆ; ಆ ಬಳಿಕವೇ ಅವಳ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎತ್ತರದ ದಿಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವಂತಿರುವ ಕಗ್ಗಲ್ಲು ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಹಲ್ಯೆ ಮತ್ತು ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳ ಮಾನುಷ ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಭಕ್ತಿಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮಜಾಗೃತಗೊಂಡು ದೇವನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಲು ಹಾತೊರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮನು ರಾಕ್ಷಸಿ ತಾಟಕಿಯನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ತಾಟಕಿಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನು ಅನಿಷ್ಟನಿವಾರಕ; ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಸಂತಾನ ಧ್ವಂಸಕ ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಮೃತ್ಯುಸ್ವರೂಪಿ. ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ ಅಹಲ್ಯೋದ್ಧಾರಕ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಫಲವತ್ತತೆಯನ್ನು ಕರುಣಿಸುವ ನೀಲಮೇಘ ಶ್ಯಾಮ. ಉದಾರದಾನಿ ಹಾಗೂ ಶತ್ರುಸಂಹಾರಕ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ನಾಯಕನೆಂದು ಕಂಬನ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಮನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಹ ಜೀವನದ ಜಂಜಡಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಚೇತನಗಳನ್ನು ವಿಮೋಚನ ಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ ರಾಮನ ಅವತಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಹಲ್ಯೋದ್ಧಾರದ ಪ್ರಕರಣದ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಪರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಾದರೋ, ರಾಮನ ಪಾತ್ರವು ಕೇವಲ ದೇವಮಾನವನಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆತ ಮಾನುಷರೂಪದ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು. ರಾಮನ ದೈವೀಶಕ್ತಿ, ರಾವಣನ ವಧೆಗೆ ಆತ ಅವತಾರ ತಾಳಿದ್ದು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಕಂಬನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ದೇವರೇ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಬನು ತಮಿಳು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಂಬನಿಗೆ ರಾಮ 'ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣ'ದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ದೇವರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಭೇಟಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಕೊನೆಗೆ ಇದು ರಾವಣನ ಮುಖಾಮುಖಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬನ ಗುರು ಎನಿಸಿದ ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ (ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ?) ಪಾಲಿಗೆ ರಾಮ ಸಚರಾಚರಗಳ ರಕ್ಷಕ. ನಮ್ಮಾಳ್ವಾರ್ ರಾಮನನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಕಂಬನ ಕಾವ್ಯವು ಕೂಡ ಆತನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹೆಣಿಗೆ, ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಮೆರುಗು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಅಂತರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾವ್ಯಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಸೂರಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಬಳಕೆಯೇ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಂತರ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣಗಳೂ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಕಾವ್ಯದ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣದ ರೂಪಾಂತರಗಳು. ನನಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದೆ ಇರಲಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಅನಂತರ ಬಂದ ಹಲವು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ (೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ) ರಾಮ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ನಿಂತಾಗ ಸೀತೆಯು ತನ್ನ ಜೊತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಬರುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸೀತೆ ಅವನ ಜೊತೆ ವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಪತ್ನಿಯಾದವಳು ಪತಿಯ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ರಾಮನ ಜೊತೆ ತಾನೂ ವನವಾಸ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ಎಂದೆಲ್ಲ ಆಕೆ ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ತರ್ಕ ಹೂಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಸಹನೆಯ ಕಟ್ಟೆ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ರಾಮಾಯಣಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ರಾಮನ ಜೊತೆ ಸೀತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗದೇ ಇರುವ ಯಾವುದಾದರೂ ರಾಮಾಯಣದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಮಗೇನಾದರೂ ಗೊತ್ತಿದೆಯೇ? ಈಗ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಕೈಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ರಾಮನ ಜೊತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ ೨.೪.೭೭-೮ ನೋಡಿ ನಾಥ್ ೧೯೧೩). ಈ ಆಶಯ ಕೂಡ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ರಾಮಾಯಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ.

ಕಂಬನ ತಮಿಳು ರಾಮಾಯಣವು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳಿಗೆ ಹಾದಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ರಾಮಾಯಣವಾಗಿಯೂ ದೇವಾಲಯದ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯಾಳ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದು, ಇದು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ರಾಮಕಥೆ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಥಾಯ್ ಭಾಷೆಯ 'ರಾಮ್‌ಕೀನ್' ಈ ತಮಿಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಈಗಾಗಲೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಥಾಯ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮಿಳು ಹೆಸರುಗಳು. (ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಋಷ್ಯಶೃಂಗ'-ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ಕಲೈಕ್ಕೋಟ್ಟು' ಆ 'ಕಲೈಕ್ಕೋಟ್ಟು' ಪದವೇ ಥಾಯ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.) ತುಲಸೀದಾಸನ ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಯ 'ರಾಮಚರಿತ ಮಾನಸ' ಮತ್ತು ಮಲೇಷಿಯಾದ 'ಹಿಕಾಯತ್ ಸೆರಿರಾಮ' ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಲವು ವಿವರಗಳಿಗೆ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣವೇ ಮೂಲ (ಸಿಂಗಾರವೇಲು ೧೯೬೮.)

ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಸಿ ಕಟ್ಟುವ' ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಹಾಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದವು ಉತ್ತರ ಚೀನಾದ ಉಪಭಾಷೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಉಪಭಾಷಾ ಮೂಲದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚ್ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಟೀ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದವಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ರಷ್ಯನ್ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಚಾಯ್' ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ರಾಮ ಕಥೆಯು ಸಂತೋಷ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಬೇಕು. ಭೂಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಅದು ಉತ್ತರದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಜಾಬ್ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಚೀನಾ, ಟಿಬೆಟ್ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವ ತುರ್ಕಿಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಸಮುದ್ರ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತ್ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಿಂದ ಜಾವ, ಸುಮಾತ್ರ ಮತ್ತು ಮಲಯಕ್ಕೆ, ಮತ್ತೆ ಭೂಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಪೂರ್ವದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳದಿಂದ ಬರ್ಮ, ಥಾಯ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಲಾವೋಸ್‌ಗೆ ಸಂಚರಿಸಿರಿ ಬೇಕು. ವಿಯೆಟ್ನಾಂ ಮತ್ತು ಕಾಂಬೋಡಿಯ ದೇಶಗಳಿಗೆ ರಾಮಕಥೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಾವಾ ಮತ್ತು ಭಾರತದಿಂದ ಪೂರ್ವದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿರಬಹುದು (ದೇಸಾಯಿ ೧೯೭೦-೫).

ಜೈನ ವಕ್ತವ್ಯಗಳು

ಜೈನ ವಕ್ತವ್ಯಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ರಾಮಕಥೆಯು ಹಿಂದೂ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ರಾವಣನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಮಸಿ ಬಳಿದು ಅವನನ್ನು ದುಷ್ಟನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಜೈನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೈನಗ್ರಂಥವೊಂದು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ''ರಾವಣನಂಥ ಪರಾಕ್ರಮಶಾಲಿ ರಾಕ್ಷಸ ವೀರರನ್ನು ಮಂಗಗಳು ಸಂಹರಿಸಲು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ? ರಾವಣನಂಥ ಪ್ರತಿಷ್ಠರು ಹಾಗೂ ಜೈನ ಗಣ್ಯರು ಮಾಂಸ ತಿಂದು ನೆತ್ತರು ಕುಡಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ? ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಆರು ತಿಂಗಳು ಕುಂಭಕರ್ಣ ಅದು ಹೇಗೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅವನ ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಕುದಿಯುವ ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿದರೂ, ಆನೆಗಳು ಅವನ ಮೈಮೇಲೆ ಧಡಧಡ ಓಡಾಡಿದರೂ, ರಣಕಹಳೆಗಳು ನಗಾರಿಭೇರಿಗಳು ಕಿವಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲೇ ಮೊಳಗಿದರೂ ಅವನು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳದೇ ಇರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ರಾವಣನು ಇಂದ್ರನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಹೆಡೆಮುರಿಕಟ್ಟಿ ಲಂಕೆಗೆ ಕರೆತಂದನಂತೆ; ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೆ ತಾನೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ?'' ಇದೆಲ್ಲ ಅತಿಯಾದ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸ, ಸುಳ್ಳು ಹಾಗೂ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೇಣಿಕ ರಾಜ ಗೌತಮ ಋಷಿಯ ಬಳಿಗೆ ತೆರಳಿ ತನಗೆ ನಿಜವಾದ ಕಥೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗೌತಮನು ''ಪ್ರಾಜ್ಞರಾದ ಜೈನರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನೇ ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ರಾವಣನು ರಾಕ್ಷಸನಲ್ಲ,

ಆತ ನರಭಕ್ಷಕನೂ ಅಲ್ಲ; ಮಾಂಸಾಹಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮೂರ್ಖರು ಹಾಗೂ ಅವಿಚಾರ ರಮಣೀಯವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಕವಿಗಳು ಈ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಆತ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ (ಚಂದ್ರ ೧೯೭೦). ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಿಂದೂ ವಿಪರೀತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಮಲಸೂರಿಯ 'ಪಉಮಚರಿಯ' (ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಪದ್ಮಚರಿತ' ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕೃತದ ಸಂವಾದಿ ಪದ) ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನದ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣವು ತಿದ್ದಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳಂತೆ ಇದೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಪುರಾಣವೇ; ಅಂದರೆ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪುರಾಣ ಎಂದರ್ಥ. 'ಪ್ರತಿ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗ ಜೈನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮೀಯನಾದ ವಿಮಲಸೂರಿಯು ರಾಮನ ವಂಶಾವಳಿಯ ವರ್ಣನೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ರಾವಣನ ವರ್ಣನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣನು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ತ್ರಿಷಷ್ಟಿಶಲಾಕಾ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಓರ್ವ. ಆತ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಉದಾರಿ, ತಪಸ್ಸಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನೂ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿದವನು; ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರ ಪರಮ ಭಕ್ತ. ಆತ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಾನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಲು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಮರಣೀಯವಾದ ಘಟನೆಯಿದು. ಆತ ಅಭೇದ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕೋಟೆಗೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣನನ್ನು ಕೂಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಣಿ ಆತನ ಬಳಿಗೆ ತನ್ನ ದಾಸಿಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ರಾವಣ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ರಾಜನನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ರಾಜನನ್ನು ಪರಾಜಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೆ ಗೆದ್ದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ರಾಜನಿಗೆ ಮರಳಿಸುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ರಾಜನನ್ನು ಸೇರಿಕೋ ಎಂದು ರಾಣಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಳಿಕ ಸೀತೆ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ನಿನ್ನ ಅವಸಾನ ಖಚಿತ ಎಂದು ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಆತ ವಿಹ್ವಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ರಾವಣನು ಸೀತೆಯ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಮನವೊಲಿಸುವ ವಿಫಲ ಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಧೋಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಓರ್ವ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಮೋಹಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲಾರದೆ, ಕಾಮಾಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಪತಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜೈನ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಸೀತೆಯು ರಾವಣನ ತಂಗಿ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಈಡಿಪಸ್ ಸಂದರ್ಭ (ನಿಷಿದ್ಧ ಸಂಭೋಗ-ತಾಯಿಗಂಡತನ ಇತ್ಯಾದಿ)ದಿಂದಾಗಿ ದುರಂತವು ದಾರುಣವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಕಾರ ರಾವಣನು ಓರ್ವ ದುರಂತ ನಾಯಕ. ಜೈನರು ರಾವಣನ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಆತ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಆಶಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಜೈನರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ವಾಸುದೇವ-ಪ್ರತಿವಾಸುದೇವ ಎಂಬ ನಾಯಕ- ಪ್ರತಿನಾಯಕರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಪರ' ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಇವರು ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕಾದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹಾಗೂ ರಾವಣ ಈ ಜೋಡಿಯ ಎಂಟನೆಯ ಅವತಾರ. ಅವರು ಯುಗಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲೂ ವಾಸುದೇವ ಪ್ರತಿವಾಸುದೇವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಹರಣ ಮಾಡಲು ಬಂದ ವಾಸುದೇವನೆಂಬುದು ರಾವಣನಿಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಾಂತಿ ಸಂಧಾನದ ಮಾತುಕತೆಗಳೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾಗಿ ಹತಾಶನಾದ- ರಾವಣನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿ ಮಾಯಾವಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆತ ತನ್ನ ಚಕ್ರವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನತ್ತ ಎಸೆದಾಗ ಅದು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ವಾಸುದೇವನೆಂಬುದು ತಿಳಿದಾಗ ಅದು ಅವನ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸದೆ ಅವನ ಪಾಣಿಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಯುಧದಿಂದ ರಾವಣನನ್ನು ವಧಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾವಣನನ್ನು ವಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮನಾದರೋ ಜಿತಕಾಮನಾಗಿರುವ ಪವಿತ್ರ ಜೈನಚೇತನ. ಇದು ಆತನ ಕೊನೆಯ ಜನ್ಮ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ಯಾರನ್ನೂ ಹಿಂಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮನಿಗೆ ಕೈವಲ್ಯಮೋಕ್ಷ ಲಭಿಸಿದರೆ ರಾವಣನನ್ನು ಕೊಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಜೈನ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳು, ಜೈನ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಥೆಗಳು, ಜೈನ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಹಾಗೂ ದಂತಕಥೆಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ 'ಪಉಮಚರಿಯ'ದಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ, ಜೈನರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಹಿಂದೂಗಳ ಹಾಗೆ ಅವರು ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪವಾಡಸದೃಶ ಜನನಗಳಂಥ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು (ರಾಮ ಹಾಗೂ ಆತನ ಸೋದರರು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ), ನೆತ್ತರು ಬಲಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ತು ತಲೆಯ ರಾಕ್ಷಸ ರಾವಣ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅವರು ವೈಚಾರಿಕ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವನ ಕೊರಳಿಗೆ ನವರತ್ನದ ಹಾರ ಹಾಕಿದಳು. ಆತನ ಮುಖ ಆ ನವರತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗುವುದನ್ನು ಕಂಡು 'ದಶಮುಖ'ನೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದಳು. ರಾವಣ ಹಾಗೂ ಆತನ ಕುಟುಂಬದ ಅಜ್ಜಂದಿರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ 'ವಿದ್ಯಾಧರ'ರೇ ಕಪಿಗಳು ಹೊರತು ಅವು ಮಂಗಗಳಲ್ಲ. ಅವರು 'ವಾನರಧ್ವಜ'ರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ವಾನನರರು ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು.

ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ

ಈಗ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಒಂದು ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣದತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸೋಣ. ಈ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಯು ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಜನ್ಮ, ಅವಳ ವಿವಾಹ, ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ, ವನವಾಸ, ಲವಕುಶರ ಜನನ, ತಂದೆಯಾದ ರಾಮನೊಡನೆ ಅವರ ಕಾಳಗ - ಹೀಗೆ ಕಥೆಯು ಖಂಡ ಖಂಡವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ತಂಬೂರಿ ದಾಸಯ್ಯ'ರ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಇಡೀ ಕಥೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಕವಿಯು ಹಾಡುವ ಈ ಜಾನಪದ ಕಥಾನಕವು ರಾವಣ (ಇಲ್ಲಿರಾವುಳ) ಮತ್ತು ಆತನ ಪತ್ನಿ ಮಂಡೋದರಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಚಿಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಹೀಗಾಗಿ ರಾವಣ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹೊರಳು ಸೇವೆ ಮುಂತಾದ ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಾನೆ. ಜೋಗಿ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಶಿವನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಶಿವ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ಖಂಡಿತ ನಾನು ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹಣ್ಣಿನ ಸಿಹಿಯಾದ ಭಾಗ ಕೊಟ್ಟು ಗೊರಟೆಯನ್ನು ಚೀಪುತ್ತೇನೆ". ಜೋಗಿಗೆ ಯಾಕೋ ಸಂಶಯ. ಅವನು ರಾವಣನಿಗೆ "ನೀನು ಹೇಳುವುದೊಂದು ಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಎಂದು ಕವಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪೂಜೆಗಾಗಿ ರಾವಣ ಸುಗಂಧಭರಿತ ಪುಷ್ಪಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹಣ್ಣನ್ನು ತಂದಾಗ ಮಂಡೋದರಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವಪೂಜೆಯ ಬಳಿಕ ರಾವಣ ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ಹಣ್ಣು ತಿನ್ನಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ "ಅವಳಿಗೆ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟರೆ ನನ್ನ ಹಸಿವೆ ಹಿಂಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಹೊಟ್ಟೆ ಮಾತ್ರ ತುಂಬುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಹಣ್ಣಿನ ರಸಭರಿತ ಭಾಗವನ್ನು ಗುಳಕ್ಕನೆ ನುಂಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗೊರಟೆಯನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳದನ್ನು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಬಿಸಾಡಿದಾಗ ಚಿಗಿತು ದೊಡ್ಡ ಮಾವಿನ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಡುವೆ ರಾವಣನೇ ಗರ್ಭ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿದಿನ ಅವನ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದೇ ತಿಂಗಳು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ತುಂಬಿದೊಡನೆ ರಾವುಳ ಸೀನಿದಾಗ ಸೀತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಗೆ ಸೀತಮ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ.

ತಾನು ಸೀನಿದಾಗ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ರಾವಣ ಅವಳಿಗೆ ಸೀತ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪದವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸೀತ ಎಂಬ ಹೆಸರು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸೀತಾ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಇದೆ. ಜನಕ ರಾಜ ಹೊಲ ಉಳುವಾಗ ನೇಗಿಲ ಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಲಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಗೆ 'ಸೀತಾ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ. 'ಸೀತಾ' ಎಂದರೆ ನೇಗಿಲಿನಿಂದಾದ ಗೆರೆ ಅಥವಾ ಸೀಳು. ಆಮೇಲೆ ಜೋಯಿಸರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪಿ ನಡೆದದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಾಲುಣಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಡಿಸಿ ದೂರ ಬಿಟ್ಟು ಬರುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಆ ಮಗುವನ್ನು ಒಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಜನಕನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಸೀತೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ಜನನದ ಕಥನದ ಬಳಿಕವೇ ಕವಿ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೀತಾಪರಿಣಯದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆಖ್ಯಾನವಿದೆ. ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಎತ್ತಲಾರದೆ ಮುಗ್ಗರಿಸಿದ ರಾವಣ ಅಪಮಾನಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಆ ಧನುಸ್ಸನ್ನೆತ್ತಿ ಸೀತೆಯ ಕೈ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಕಪಿಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಲಂಕೆಗೆ ಲಗ್ಗೆ ಹಾಕಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾವಣನ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಆಕೆ ಕಾಡುಪಾಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಲವಕುಶರಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ವೀರಬಾಲಕರು ರಾಮನ ಯಜ್ಞಾಶ್ವವನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಅಶ್ವರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬಂದ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವಧಾರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸೀತೆಯ ಜನನ, ದತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರ, ವಿವಾಹ, ಅಪಹರಣ, ಪುನರ್ಮಿಲನ - ಹೀಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ

ಸೀತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಬರಲು ಕಥೆಗಾರ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾನೆ. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನ, ವನವಾಸ, ರಾವಣನ ಜೊತೆ ಯುದ್ಧ, ಈ ಭಾಗಗಳು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿವೆಯೋ ಸೀತಾಪರಿತ್ಯಾಗ, ಗರ್ಭಧಾರಣ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಮಿಲನದ ಭಾಗಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಪುರುಷನಾದ ರಾವಣನಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ವಿಚಿತ್ರ ಜನನವು ಗರ್ಭ ಹಾಗೂ ಶಿಶು ಜನನದ ಬಗೆಗಿನ ಪುರುಷನ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ಹೊಸ ಹೊಳಹುಗಳಿಗೆ ಕಥೆಯು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು; ಅಲ್ಲದೆ ತಂದೆಯು ಮಗಳನ್ನು ಕಾಡುವ ಭಾರತೀಯ ಈಡಿಪಸ್ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಗಳೇ ತನ್ನನ್ನು ಮೋಹಿಸುವ ತಂದೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಸೀತೆಯು ರಾವಣನ ಮಗಳು ಎಂಬ ಆಶಯವು ಅಪೂರ್ವವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಜೈನ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಸುದೇವ ಹಿಂಡಿ), ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ರಾಮಾಯಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಯೌವನದ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ರಾವಣನು ತರುಣಿಯೋರ್ವಳನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಆಕೆ ಆತನ ಮಗಳಾಗಿ ಜನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆತನ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಾರದ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ನಿದರ್ಶನ

ಭಾರತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಕಡೆ ಹೋದ ಹಾಗೆ ರಾಮಕಥೆಯ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಕ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಟಿಬೆಟ್, ಥಾಯ್ಲೆಂಡ್, ಬರ್ಮ, ಲಾವೋಸ್, ಕಾಂಬೋಡಿಯ, ಮಲೇಶ್ಯಾ, ಜಾವಾ ಮತ್ತು ಇಂಡೋನೇಶ್ಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು, ಅಂದರೆ ಥಾಯ್ 'ರಾಮಕೀತಿ'ಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಸಂತೋಷ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಥಾಯ್ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ರಾಮಕಥೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಬೇರಾವ ಹಿಂದೂ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಥಾಯ್ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿಲ್ಲ(ದೇಸಾಯಿ ೧೯೭೦). ಬೌದ್ಧ ದೇವಾಲಯಗಳ ಭಿತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚಿತ್ರಗಳು, ಹಳ್ಳಿಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುವ ನಾಟಕಗಳು, ಅವರ ನೃತ್ಯರೂಪಕಗಳು – ಇವೆಲ್ಲ ರಾಮನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿವೆ ಉತ್ತವೆ. 'ರಾಜಾರಾಮ' ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನದ ಕೆಲವು ಅರಸರು ಒಬ್ಬರಾದ ಮೇಲೊಬ್ಬರಂತೆ ಥಾಯ್ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಮೊದಲ ರಾಜಾರಾಮ ರಾಮಾಯಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ಸಾವಿರ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆ ಎರಡನೆಯ ರಾಜಾರಾಮ ನೃತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಆರನೆಯ ರಾಜಾರಾಮ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಬರೆದ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿವೆ. ರಾಮನ ಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಥಾಯ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಲೋಪ್ ಬುರಿ (ಸಂಸ್ಕೃತ ಲವಪುರಿ), ಖಿಡ್ಕಿನ್ (ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ) ಮತ್ತು ಆಯುತಿಯ (ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಯೋಧ್ಯೆ) ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಥಾಯ ಕಲೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಥಾಯ್ 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ರಾಮಕೀನ್', ಮಾನವ ಹಾಗೂ ವಾನರ – ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರಗಳ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೋದರರು ರಾಕ್ಷಸರ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಮೊದಲ ಮುಖಾಮುಖಿ, ರಾಮನ ಮದುವೆ, ವನವಾಸ, ಸೀತಾಪಹರಣ, ಕಪಿವೀರರ ಭೇಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧಸಿದ್ಧತೆಗೆ, ಲಂಕೆಗೆ ಹನುಮಂತನ ಹಾರಾಟ, ಲಂಕಾದಹನ, ಸೇತುಬಂಧ, ಲಂಕೆಗೆ ಮುತ್ತಿಗೆ, ರಾವಣನ ವಧೆ ಹಾಗೂ ರಾಮಸೀತೆಯರ ಪುನರ್ಮಿಲನವನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದಂಗೆಯನ್ನಡಗಿಸಲು ರಾಮ ತನ್ನ ಸಹೋದರರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೀತಾ ಪರಿತ್ಯಾಗ, ಆ ಪುತ್ರಸಂತಾನ, ರಾಮ ಜೊತೆ ಯುದ್ಧ, ಸೀತೆ ಭೂಮಿ ಪಾಲಾಗುವುದು, ರಾಮಸೀತೆಯರ ಸಮಾಗಮಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದು – ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಇದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಹೋಲುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಾಗೆ (ಕೆಲವು ಜೈನ, ಬಂಗಾಳಿ ಹಾಗೂ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ) ಸೀತಾ ಪರಿತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಒಂದು ನಾಟಕೀಯ ತಿರುವು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಬಲು ಹಿಂದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಕಿವಿ ಮೂಗುಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದ್ದರಷ್ಟೆ. ಆ ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಮಗಳಿಗೆ ಸೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು, ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ರೂಪ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀತೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು

ಭಾವಿಸಿ ಆಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಬಗೆಯಲು ಸಮಯ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅವಳು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಬಂದು ಸೀತೆಯ ದಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾವಣನ ಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಅಳಿಸಲಾಗದ ಚಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಕ್ತವ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಚಿತ್ರ ಸೀತೆಯ ಶಯ್ಯಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ಸಜೀವವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರಾಮನ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಸೂಯೆಯಿಂದ ಕೆಂಡಾ ಮಂಡಲನಾದ ರಾಮನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಜಿಂಕೆಯ ಹೃದಯವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ತಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ರಾಮ ಸೀತೆಯರ ಪುನರ್ಮಿಲನ ಕೂಡ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸೀತೆ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ರಾಮನಿಗೆ ತಿಳಿದಾಗ ರಾಮ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಚಾರನ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಆಕೆ ಅರಮನೆಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೀತೆ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಣಲು ಧಾವಿಸಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ರಾಮ ತನ್ನನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆಕೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಪಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ನುಂಗು ಎಂದು ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹನುಮಂತ ಅವಳಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಹುಡುಕಿ ಕಡೆಗೂ ಅವಳನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನೊಡನೆ ಬರುವಂತೆ ಕೋರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಡೆಗೆ ಶಿವನೇ ಬಂದು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜೈನ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸೀತೆಯ ಜನನ ವೃತ್ತಾಂತವು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದಶರಥನು ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಅನ್ನದ ಪಿಂಡವನ್ನು (ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪಾಯಸ) ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಾಗೆ ಅನ್ನದ ಪಿಂಡದಿಂದ ಕೆಲವು ಅಗುಳುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ರಾವಣನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆ ಆಕೆ ಅದನ್ನು ತಿಂದು ಸೀತೆಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಗಳೇ ತಂದೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಭವಿಷ್ಯವಾಣಿಯಿಂದಾಗಿ ಕಂಗೆಟ್ಟ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮುದ್ರದ ದೇವತೆಯು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಜನಕನ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ.

ರಾಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾದರೂ ಥಾಯ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಆತ ಶಿವನ ಅಧೀನ ದೈವ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆತನನ್ನು ಮಾನುಷವೀರನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ; 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ'ಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಜನಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆದರ್ಶಕೃತಿ ಎಂದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಥಾಯ್ ಜನರು ಸೀತಾಪಹರಣ ಹಾಗೂ ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧವರ್ಣನೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಹಳವಾಗಿ ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಹೃದಯವೆನಿಸಿದ ಅಗಲಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮಿಲನಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಯುದ್ಧವು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಉತ್ಸುಕತೆ, ಉದ್ರೇಕ, ಯುದ್ಧತಂತ್ರಗಳ ವಿವರಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಆಯುಧಗಳ ಬಣ್ಣನೆ ಅವರಿಗೆ ಬಲು ಇಷ್ಟ. ಬೇರೆಲ್ಲ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ 'ಯುದ್ಧಕಾಂಡವು' ಅತ್ಯಂತ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದೀಯ ವಕ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಗೆ ಥಾಯ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಒತ್ತು ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೆಂದು ದೇಸಾಯಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಥಾಯ್ ಇತಿಹಾಸವು ರಕ್ತರಂಜಿತ ಕಾಳಗಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದೆ. ಬದುಕಿ ಉಳಿವುದೇ ಆ ಜನರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು. 'ರಾಮಕೀನ್'ನಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ನೀಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಥಾಯ್ ರಸಿಕರಿಗೆ ರಾಮನಿಗಿಂತಲೂ ಹನುಮಂತನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯನಾದವನು. ಹಿಂದೂ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಮಭಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಣ್ಮಣಿ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಅಥವಾ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಲಂಕಾಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ರಾಕ್ಷಸರಾಣಿಯರ ಅಂತಃಪುರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಪರಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹನುಮಂತ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಈ ವಕ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ರಾವಣನನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಜ್ಞಾನಾನುಭವಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅನುರಾಗದಿಂದಾಗಿ ಆತ ಸೀತಾಪಹರಣ ಮಾಡಿದ್ದೆಂದು ಸಹಾನುಭೂತಿ ಯಿಂದ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ರಾವಣನು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬ, ರಾಜ್ಯ ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಥಾಯ್ ಜನರ ಮನ ಕರಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಾಡಿದ ಮಾತುಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರೇಮಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಥಾಯ್ ಕಾವ್ಯದ ಪಾತ್ರಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪಾತ್ರಗಳ ಹಾಗಲ್ಲ. ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತವೆ; ಒಳಿತು ಕೆಡುಕಿನ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಂತಿವೆ; ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಅಧಃಪತನದಿಂದ ಮನ ಮರುಗುತ್ತದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ

ವಧೆಯಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಜನ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಸಂಭ್ರಮದ ಆಚರಣೆಗೆ ಎಡೆ ಇಲ್ಲ.

ವಿಭಿನ್ನತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು

ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಒಂದು ಕಥೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ರಾಮಕಥೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇವೆ. ಇದುದವರೆಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸದೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಗೆ ಎರಡು ಮುಕ್ತಾಯಗಳಿವೆ. ರಾಮ ಸೀತೆ ಇಬ್ಬರೂ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಮರಳಿ ಬಂದು ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತರಾಗುವವರೆಗೆ ಕಥೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು: ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಶೋಕವನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೀತೆ ಪತೀತಳು ಎಂಬ ಲೋಕಾಪವಾದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಜನಾದ ರಾಮನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಕಳಂಕ ತರುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ ಮರಳಿ ಕಾಡಿಗಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮಕ್ಕಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಿಂದ ರಾಮಾಯಣವನ್ನೂ ಯುದ್ಧ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇವರೇ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ತಿಳಿಯದ ರಾಮನ ಮುಂದೆ 'ರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದ್ದು, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮುಕ್ತಾಯಗಳು ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೆರುಗು ನೀಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ವನವಾಸ ಅನುಭವಿಸಿದ ರಾಜ ರಾಣಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದದ್ದರ ಸಂಭ್ರಮ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುನರ್ಮಿಲನ, ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಹಾಗೂ ಶಾಂತಿಪಾಲನೆಯ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಥಾಮಂಡಲ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಅವರ ಸಂತಸ ಅಲ್ಪಕಾಲಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಅಗಲಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಿಪ್ರಲಂಭವೇ ಒಟ್ಟು ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ದುರಂತ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನಲೂಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸೀತೆ ಅಪಮಾನ ತಾಳಲಾರದೆ ಬಾಯಿ ತೆರೆದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿ ತಾನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಳೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಾಳೆ. ನೇಗಿಲ ಸೀಳಿನಿಂದ ಬಂದ ಸೀತೆ ಮತ್ತೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವ ಈ ವಿವರವು ಸಸ್ಯಚಕ್ರದ ಸಂಕೇತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೀತೆಯು ಬೀಜದಂತೆ; ನೀಲಮೇಘಶ್ಯಾಮನಾದ ರಾಮನು ಮಳೆಯಂತೆ. ಸೀತೆಯು ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಲ್ಪಕಾಲಿಕೆ; ಮತ್ತೆ ಸೀತೆಗೆ ವನವಾಸವೆ ಗತಿಯಾಯಿತು. ಫಲವತ್ತತೆ ಹಾಗೂ ಮಳೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಹಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಶಿವನ ಪ್ರತಿರೂಪವೆನಿಸಿದ ಯೋಗಿ ಸ್ವರೂಪಿಗಳಿಗೆ ರಾಮನ ವಿರೋಧ (ಅಹಲ್ಯೆಯ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬ ಇದನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ), ಆತನ ವಂಶದ ಪೂರ್ವಜನು ಗಂಗೆಯನ್ನು ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತಂದದ್ದು, ಅಂತೆಯೇ ಲೋಮಪಾದನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಮಳೆ ತಂದ ಋಷ್ಯಶೃಂಗನ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಈತನೇ ಮುಂದೆ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿ ಯಾಗದ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಬಗೆಯ ಮಿಥ್ಯೆಗಳು, ಇತರ ದನಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸೀತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗೆ ಪಕ್ಷಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಹಕಾರ ನೀಡುತ್ತವೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಹಾಗೂ ವಾನರರ ಇರುವಿಕೆಯು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಜೈನದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವೆಲ್ಲ ಅಸಹಜವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಕಥೆಯ ವಿವಿಧ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವುದಲ್ಲದೆ ಒಟ್ಟು ವಕ್ತವ್ಯವು ಅದರ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನೂ ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ ವಿವಿಧ ಆರಂಭಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಕದಿಂದ ಶ್ಲೋಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ತನ್ನ ಕಥೆಯಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಕೃತಿಗೆ ಸ್ವಯಂ ಎಚ್ಚರದ ಸುಂದರ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹಕ್ಕಿಯ ಸಾವು ಹಾಗೂ ಬದುಕಿ ಉಳಿದ ಹಕ್ಕಿಯ ಆಕ್ರಂಧನವು ರಾಮ ಕಥೆಯ ವಕ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂವಾದಿ ಆಶಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯ ಲಯದ್ಧ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದಶರಥನು ಆನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಜಕುರುಡು ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕಮಂಡಲುವಿನಲ್ಲಿ ಜಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಋಷಿಪುತ್ರನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆತ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮುಂದೆ ರಾಮನ ವನವಾಸ ಹಾಗೂ ತಂದೆ ಮಗನ ಅಗಲುವಿಕೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಯಾ ಸ್ವರ್ಣಮೃಗವನ್ನು (ಜಿಂಕೆಯ ರೂಪದ ರಾಕ್ಷಸ) ಬೆನ್ನಟ್ಟು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಅದು ಸಾಯುವಾಗ ರಾಮನ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಕೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ರಾಮನ ಬಳಿಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣ ಆಕೆಯನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಂಪಾತಿ ಪಕ್ಷಿಯು ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ರಾವಣ ತನ್ನ ಖಡ್ಗದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಯ ಸಾವು ಮತ್ತು ಬದುಕುಳಿದ ಹಕ್ಕಿಯ ಆಕ್ರಂಧನವು ಕಾವ್ಯದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪತಿ ಪತ್ನಿ, ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಸೋದರ-ಪುತ್ರರ ಅಗಲುವಿಕೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಯ ಉಪೋದ್ಘಾತವು ಕೂಡ ಕಥಾವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲೇ ಸುಳಿವು ನೀಡುತ್ತ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತರವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರದ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ರಾಮು ಹಾಗೂ ಆತನ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದರೆ ವಿಮಲಸೂರಿಯ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಥಾಯ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಲಕ್ಷ್ಯ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ರಾವಣನ ವಂಶಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಆತನ ಸಾಹಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಳ್ಳಿಯ ವಕ್ತವ್ಯವೊಂದು ಹಾಗೂ ಆತನ ಸಾಹಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಳ್ಳಿಯ ವಕ್ತವ್ಯವೊಂದು ಸೀತೆಯ ಜನನ, ವಿವಾಹ, ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ರಾಮಾಯಣ' ಹಾಗೂ ತಮಿಳಿನ 'ಶತಕಂಠ ರಾವಣ' ಮೊದಲಾದ ಅನಂತರದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಸೀತೆಗೆ ನಾಯಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಹತ್ತು ತಲೆಯ ರಾವಣ ರಾಮನಿಂದ ವಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ. ಆದರೆ ನೂರು ತಲೆಯ ರಾವಣನನ್ನು ವಧಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಶುಲ್ಮನ್ ೧೯೭೯). ವ್ಯಾಪಕ ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಸಂತಾಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕುಲಟೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇದರಿಂದ ನಿಜಕ್ಕೂ ಭಾರೀ ಆಘಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂತಾಲರ ಪ್ರಕಾರ ರಾವಣ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಇಬ್ಬರೂ ಸೀತೆಯ ದೇಹ ಸುಖವನ್ನುಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ ಹಾಗೆ, ಹನುಮಂತನು ಮಂಗನ ಮುಖ ಹೊತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಬಂಟನೇನಲ್ಲ. ಆತ ಹಲವು ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಗಳ ಕಣ್ಮಣಿ. ಕಂಬ ಮತ್ತು ತುಳಸಿ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮ ಒಬ್ಬ ದೇವರು. ಜೈನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಅಹಿಂಸಾಪರನಾದ ಜಿನಧರ್ಮಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ರಾವಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾರ. ರಾವಣನಾದರೋ ಉದಾತ್ತ ದೊರೆ; ಆದರೆ ಕರ್ಮವಶದಿಂದಾಗಿ ಸೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಾವಿಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ರಾವಣನನ್ನು ರಾಮಪಿಪಾಸುವಾದ ದುರಹಂಕಾರಿ ರಾಕ್ಷಸ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಕೆಲವೊಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಎಷ್ಟು ವಿಪರೀತವಾಗಿವೆ ಎಂದರದೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಂದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮ ಹೇಗೆ ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ನೂರಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪಠ್ಯ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ (ಹಿಂದೂ, ಜೈನ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ) ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.

ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆ ಹಾಗೂ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವ ದುಷ್ಟ ರಾವಣ ಈ ಒಂದು ಸಂಬಂಧದ ತೆಳುವಾದ ಹಂದರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ರಾಮಕಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾನ ಮೂಲ ಎಂಬುದಿದೆಯೇ? ವಿಟ್ಗೆಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೆಲವು ಕುಟುಂಬ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಈ ಕಥೆಗಳು ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇ? ಅಥವಾ ಇದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಹಲಸಿನಹಣ್ಣು ಕತ್ತರಿಸುವ ಚೂರಿಯ ಹಾಗೋ? ಒಮ್ಮೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ "ಈ ಚೂರಿ ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಮಯದಿಂದ ಇದೆ?" ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವಯಸ್ಸಾದ ಬಡಗಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದ. ಆಗ ಆ ಬಡಗಿ "ಈ ಚೂರಿ ಕಳೆದ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ನಾನು ಅದರ ಅಲಗು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದೆರಡು ಸಲ ಅದರ ಹಿಡಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅದೇ ಮೊದಲಿನ ಚೂರಿ" ಎಂದನಂತೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂರಚನೆಯ ಒಂದು ನೆರಳು 'ರಾಮಾಯಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತವ್ಯಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವೇದ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನ ಒಂದಷ್ಟು ಜನರ ಗುಂಪಿನ ಹಾಗೆ. ಹೆಸರಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಇರಬಹುದು. ಉಳಿದಂತೆ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲ.

ಅನುವಾದ

ರಾಮಾಯಣದ ಈ ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೆರಡು ಪಠ್ಯಗಳ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದ ಅನುವಾದಗಳು. ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ವಿಮಲಸೂರಿ ಮುಂತಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರಾಮಾಯಣದ ಅನುವಾದಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಅನುವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಪಠ್ಯ ೧ ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯ೨ರ ನಡುವೆ ಅನುಲೋಮ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಇಂಥ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು ಜನಾವು 'ಮೂಲನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಐಕಾನಿಕ್' ಎನ್ನಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಾಪ್‌ಮನ್ ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವಾಗ ಮೂಲದ ಪಾತ್ರಗಳು, ಘಟನೆಗಳ ಕ್ರಮಾನುಗತಿ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ದವತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾವ್ಯದ ಛಂದಸ್ಸನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ. ಮೂಲ ಗ್ರೀಕ್, ಆದರೆ ಅನುವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಕಂಬನು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್ಕಥಿಸುವಾಗ ಆತ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಅನುಸ್ಯೂತತೆಯನ್ನು, ತಂದೆ, ಮಗ, ಸೋದರರು, ಮಡದಿಯರು, ಶತ್ರುಗಳು, ಮಿತ್ರರು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಕಾವ್ಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬ ದೊಡ್ಡದು. ತಮಿಳಿನ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಛಂದಃ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯು ಬಹುತೇಕ ಅನುಷ್ಟುಪ್ ಶ್ಲೋಕ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕಥಾಭಿತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಠ್ಯ ೨ ಪಠ್ಯ ೧ಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಥಾಭಿತ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವರಗಳು, ಜಾನಪದಾಂಶಗಳು, ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಪ್ರತೀಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಮತ್ತೆ ತುಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಿಳಿನ ಕಂಬನ ವಕ್ತವ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಳಿಯ ಕೃತಿವಾಸನ ವಕ್ತವ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಬಂಗಾಳಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳಿ ಮದುವೆಯ ಆಚರಣೆ, ಭಕ್ಷ್ಯಭೋಜ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿವರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ರಾಮನ ಮದುವೆಯು ಬಹುತೇಕ ಬಂಗಾಳಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ (ಸೇನ್ ೧೯೨೦.) ಇಂಥ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಾವು 'ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ' ಪಠ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸರ-ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು, ಆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು/ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುಂದುಂಟಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಮಾಯಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪಠ್ಯಗಳ ಕಂತೆಯಲ್ಲ; ಅದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ - ಜಾತಿ ಎನ್ನಬಹುದು.

ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿರುವಂತೆ ಪಠ್ಯ ೧ರ ಕಥಾಭಿತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯ ೨ ಅತ್ಯಂತ ಮಿತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ತನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿ 'ಪ್ರತಿ ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅನುವಾದವನ್ನು ನಾವು 'ಸಾಂಕೇತಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅನುವಾದ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಣಿತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಪಾತಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಂದು ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಹೊದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಹೀಗಾದಾಗ, ರಾಮಕಥೆಯು ಒಟ್ಟು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿನ ಹೆಸರು, ಪಾತ್ರಗಳು, ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪಠ್ಯ ೧ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪಠ್ಯ ೨ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತೀರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಅದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ, ವಿಮಲಸೂರಿಯ ಜೈನ ಪಠ್ಯ, ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದ ಥಾಯ್ ಭಾಷೆಯ 'ರಾಮಕೀರ್ತಿ' ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅನುವಾದಗಳು.

ಮೂಲನಿಷ್ಠ ಅನುವಾದವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ (೧೯೮೪) ಮತ್ತು ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಂಡ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಆಧುನಿಕ ಅನುವಾದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹೆಸರುಗಳು, ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ, ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಅನುಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು 'ಮೂಲನಿಷ್ಠ'ವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಅನುವಾದವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನುಡಿಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಹಾಗೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಂಬ ಹಾಗೂ ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್

ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ನಾವು ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರೌಢವಾದ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮೂಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕೃತಿಯ ಪರಿಚಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಕಂಬ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಓದುವುದು ಕಂಬನನ್ನು ಓದಲೆಂದೇ. ನಾವು ಆತನ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಆತನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಆತನ ಕಾವ್ಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆತನ ಕಾವ್ಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಸವಿಯನ್ನು ಸವಿಯುತ್ತೇವೆ.

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರಗಳು ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದು ಪಾತ್ರಗಳು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಭೌಗೋಳಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಘಟನೆಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು, ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ವಿಚಾರಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಘಟನೆ, ಚರ್ಚೆ, ಹಗರಣ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ನಾವು ''ಏನಿದು ರಾಮಾಯಣ, ಸಾಕು ನಿಲ್ಲಿಸಿ'' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಅಗಲ ಕಿರಿದಾದ ಕೊಠಡಿಯನ್ನು 'ಕಿಷ್ಕಿಂಧ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಕೂಡ). ಮಂದಮತಿಯೋರ್ವನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗಾದೆ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:''ರಾತ್ರಿಯೀಡಿ ರಾಮಾಯಣ ಕೇಳಿ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ರಾಮ ಸೀತೆಗೆ ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಹಾಗೆ''. ಬಂಗಾಳಿ ಅಂಕಗಣಿತದ ಪುಸ್ತಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೀಗಿದೆ: ''ಹನುಮಂತನು ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ. ಮತ್ತೆ ತುಂಟತನದಿಂದ ಅದರ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಕೆಡವಿದ. ಉಳಿದ ಗೋಡೆಯ ಆಯ ಅಳತೆ ಏನು?'' ನಾವು ಶೋಭಾನೆ ಹಾಡುಗಳು, ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣಗಳು, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಮತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿವೆ. ತಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಾನ ಮಾಹಿತಿ ಸಿಂಧುವಿನ ಮೂಲಕ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕವಿಯೂ ಈ ಸಿಂಧುವಿನೊಳಗೆ ಮುಳುಗಿ ಮುತ್ತುರತ್ನಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ತಂದು ಒಂದು ಹೊಸ ಕಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹಾಗೂ ವಿನ್ಯಾಸದೊಡನೆ ತನ್ನ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ''ಕುರಿಗಳಿಂದ ಸಿಂಹವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ವೆಲೆರಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಗಳು ಜನ್ಮ ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕುರಿಗಳು ಕೂಡ ಸಿಂಹಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರಾಮ ರಾವಣರ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಬಳಿಕ ಹನುಮಂತನು ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೆ ಪಸರಿಸಿದ. ಈ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಟ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದ್ದಿತು. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಅದರ ಒಂದು ತುಣುಕನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೆರೆಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತಂತೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯವು ಕೂಡ ಮೂಲಪಠ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಕ್ತವ್ಯವೂ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಪುನರ್‌ವಕ್ತವ್ಯವಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸಬಹುದಾದರೂ ಕಥೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಗ್ನೇಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ 'ರಾಮಾಯಣ' ಮತ್ತು 'ಮಹಾಭಾರತ'ಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಇದೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿ ಓದುತ್ತಿರುವುದು ಎಂಬ ಹಾಗೆ ಓದುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಕಥೆಗಳು ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ''ಸದಾ ಸರ್ವದಾ ಸಿದ್ಧ''ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ರಾಮಾಯಣದ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಲೇಖನ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಈಗ ಇದನ್ನು ಮುಗಿಸುವ ಮೊದಲು ರಾಮನ ಉಂಗುರ ಮತ್ತು ಹನುಮಂತನ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೆಲುಗು ಜನಪದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣವು ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ನೀವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಗುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಥೆಯಿದು. ಮೂರ್ಖನೂ ಕೂಡ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಿರಲಾರ. ಕಥೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಮುತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕೇಳುವವನು ಮೂಕಪ್ರೇಕ್ಷಕನಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯ ನಡುವಣ ವಿಭಾಜಕ ರೇಖೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನೀವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳಿದಾಗ....

ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನೊಬ್ಬ ಸುಸಂಸ್ಕೃತಳೂ, ಸಂಸ್ಕಾರವಂತಳೂ, ಆದವಳೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ. ಅವಳು ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು

ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಳು. ಆದರೆ ಕಲೆ, ಸಂಗೀತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಸಲ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಾಚನ ಮಾಡುವ ಒಬ್ಬರು ಗಮಕಿಗಳು ಆ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದರು. ಪ್ರತಿದಿನ ಸಂಜೆ ಅವರು ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ರಸದೌತಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕೇಳಲು ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು.

ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿ ಕಾವ್ಯವಾಚನವನ್ನು ಕೇಳಲು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿದಳು. ಎಂದಿನಂತೆ ಅವನು ಗೊಣಗಿದ. ಆದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೆನಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನು ಒಂದು ಸಂಜೆ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಹಿಂದುಗಡೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡ. ಇಡೀ ರಾತ್ರಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮಲಗಿಬಿಟ್ಟ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ, ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಆಶ್ವಾಸನದ ವಾಚನ ಮುಗಿಸಿದ ಗಮಕಿಗಳು ಮಂಗಲ ಶ್ಲೋಕ ಹಾಡಿದರು. ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಮಲಗಿದ ಈ ಗಮಾರನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಪ್ರಸಾದ ಹಾಕಿದರು. ಕೂಡಲೇ ಅವನು ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಮನೆಗೆ ತೆರಳಿದ. ತನ್ನ ಗಂಡ ರಾತ್ರಿ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕೇಳಿ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. ''ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯದ ವಾಚನ ಹೇಗಿತ್ತು?'' ಎಂದು ಆಕೆ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೇಳಿದಳು. ಆಗ ಅವನು ''ಸಿಹಿಯಾಗಿತ್ತು'' ಎಂದ. ಇದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಖುಷಿಯಾಯಿತು.

ಮರುದಿನ ಮತ್ತೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಒತ್ತಾಯದ ಮೇರೆಗೆ ಅವನು ಕಾವ್ಯವಾಚನ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಗೋಡೆಗೆ ಒರಗಿ ಕುಳಿತ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಅವನಿಗೆ ಜೋಂಪು ಹತ್ತಿತು. ಆ ದಿವಸ ತುಂಬ ಜನ ಸೇರಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗ ಅವನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಆರಾಮವಾಗಿ ಕುಳಿತು ತೆರೆದ ಕಣ್ಣು ಬಾಯಿಗಳಿಂದ ಕಥೆ ಕೇಳಿದ. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಮುಗಿಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ಎದ್ದು ಹೊರಟರು. ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಹುಡುಗ ಮೊದಲೇ ಹೊರಟು ಹೋಗಿದ್ದ. ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರನಿಗೆ ಹೆಗಲು ನೋಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನು ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ಕೇಳಿದಳು. ''ಬೆಳಗಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ಭಾರವಾಗ್ತಾ ಭಾರವಾಗ್ತಾ ಹೋಯಿತು'' ಎಂದ. ಆಗ ಹೆಂಡತಿ ''ಕಥೆ ಇರುವುದೇ ಹಾಗೆ'' ಎಂದಳು. ಕೊನೆಗೂ ತನ್ನ ಗಂಡ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಅವಳಿಗೆ ಬಹಳ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು.

ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಕೂಡ ಆತ ಹಿಂದುಗಡೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡ. ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ನಿದ್ದೆ ಬಂದಿತು. ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಕೊಂಡು ಗೊರಕೆ ಹೊಡೆದ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ, ಅವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲು ಒಂದು ನಾಯಿ ಬಂದು ಅವನ ಬಾಯಿಗೆ ಉಚ್ಚೆಹೊಯ್ದು ಹೋಯಿತು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ''ಹೇಗಿತ್ತು'' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ತುಟಿಯನ್ನು ಸವರಿಕೊಂಡು, ಮುಖ ಕಿವುಚಿಕೊಂಡು ''ಭಯಂಕರ ತುಂಬ ಉಪ್ಪು ಉಪ್ಪಾಗಿತ್ತು'' ಎಂದು ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹೊಳೆಯಿತು. ಅವಳು ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿದು ಅವನ ಬಾಯಿ ಬಿಡಿಸಿದಳು. ಕಾವ್ಯವಾಚನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವನು ನಿದ್ರೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯಿತು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ದಿನ, ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ಅವಳೂ ಬಂದಳು. ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲೇ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದಳು. ಏನೇ ಆಗಲಿ, ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡಿದಳು. ಅವನು ಬಹಳ ವಿಧೇಯತೆಯಿಂದ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಆಲಿಸಿದ. ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು – ಸಾಹಸಗಳು ಅವನ ಮನಸೂರೆಗೊಂಡವು. ಆ ದಿನ ಗಮಕಿಗಳು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ರಾಮನ ಮುದ್ರೆಯುಂಗುರವನ್ನು ಆಕೆಗೆ ಕೊಡಲು ಹನುಮಂತ ಹೇಗೆ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಹಾರಿದ ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಹಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹನುಮಂತ ಹಾರುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುದ್ರೆಯುಂಗುರ ಜಾರಿ ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಆದಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಆ ಉಂಗುರವನ್ನು ನೀರಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿ ರಾಕ್ಷಸ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸೀತೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು. ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಏನು ಮಾಡುವುದೆಂದು ತೋಚದೆ ಕೈ ಕೈ ಹೊಸಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಮೊದಲ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ತದೇಕಚಿತ್ತದಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಗಂಡ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೂಗಿ ಹೇಳಿದ: ''ಹನುಮಂತ ನೀನೇನೂ ತಲೆ ಬಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಡ. ನಾನು ನಿನಗೆ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.'' ಆ ಕೂಡಲೆ ಅವನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹಾರಿ, ಅದರ ತಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಉಂಗುರವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ!

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅಚ್ಚರಿಯೋ ಅಚ್ಚರಿ. ಇವನು ಬಹಳ ಅಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರಬೇಕು, ಅವನ ಮೇಲೆ ರಾಮ ಹಾಗೂ ಹನುಮಂತನ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷ ಇರಬೇಕು ಎಂದೆಲ್ಲ ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಜನ ಅವನನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಓರ್ವ ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣತೊಡಗಿದರು. ಅವನೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸಿದ. ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ನೀವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಗುವುದು ಹೀಗೇ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ

ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸ್ಥಳೀಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಇಂಡಾಲಜಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರದ ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲೂ, ಹಾಗೆಯೆ ಫಿಲಾಲಜಿ ಎಂಬ ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ, ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಪದರನ್ನು ಕುರಿತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಈವರೆಗೂ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ದೇಶೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೂ ಭಾರತದ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಗೆ ಆ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ಜನವರ್ಗಗಳು, ಬಹುಪ್ರದೇಶಗಳು ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಜಕಾರಣವು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಏಕಾಕೃತಿಯ ಸಂಗಮವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರಿಂದ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ತುರ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ವಿರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನೂ ದಾಟಿಹೋಗಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಜಾನಪದ ವಿವೇಕವೇ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜೀವನವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿ, ಅನುಕರಣೆ, ನಿರಾಕರಣೆಗಳಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದಿವೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಸುದೀರ್ಘ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ.

'ದೇಶಿ' ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥನ. ಅದು ಗತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಹಾಗೆಯೆ ಇದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಪುನರ್‌ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಶೋಧಕರ ನೆಲೆಯವು. ಜನಪದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಅರ್ಥ ನಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ. ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ. ಅವರ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೆ 'ಏಕಾಕೃತಿಯ ಮಾರ್ಗ' ಪರಂಪರೆಯು ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು, ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನವೋದಯ ಶೈಲಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯು, ದೇಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವು ಹಾಗೆಯೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿಯು ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆ ಅದಲು ಬದಲು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೂರವನ್ನು ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಪೂರ್ಣ ದೇಶಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದೂ ಪರಿಶುದ್ಧ ಮಾರ್ಗವೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉದಯವಾಗಿ ಅದು ರೂಪಾಂತರ ಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಇವೆರಡು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಲವು ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅವೆರಡೂ ಅನೇಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇದೆ.

ಈ ಮುಖದಿಂದ ದೇಶಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜನವಾಣಿಯ ಬೇರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಕನ್ನಡತ್ವವನ್ನು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿದ್ದು, ಇಂತಹ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಖಿತಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಋಣದಿಂದಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೇ ವಿಶೇಷ ಗಮನಕೊಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರಳಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅದರ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ದೇಶಿಯನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ರಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಮಾಜಗಳು ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ ಕವಿಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪಂಡಿತರು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಇವೆರಡನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ದೇಶಿಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ದೀರ್ಘ ಪಯಣದಲ್ಲಿ 'ದೇಶಿ' ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನ್ಯಾಯ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ. ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನವಾದರೂ ಮಾರ್ಗದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೇಶಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಜೀವನಮೌಲ್ಯವು ಮಾರ್ಗದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಂನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಕರಗಿಹೋಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಗವು ದೇಶಿಯ ಅಪಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಜ್ಞೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ದೂರ ಸರಿದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ವೈರುಧ್ಯ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ನವೋದಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಗಮನ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅಂತರವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವಂತೆ ಮಾರ್ಗ ದೇಶಿಗಳ ಸಂಲಗ್ನ ಮಾಡುವುದು ಅವರ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉದಾರ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿತ್ತು. ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಅಂಶ. ಜೊತೆಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದವರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಬೃಹತ್‌ಭಾರತದ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಒಂದರಿಂದಲೆ ನವೋದಯದವರು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೆ ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಕನ್ನಡದ ದೇಶಿಯನ್ನು ನೋಡುವ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಸತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಗುರಿ ನವೋದಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ, ಆದರೆ ಜನಪದ ನಾದದ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅಂತರ್‌ಬೆಸುಗೆ ಮಾಡಿದರು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತಗಳು ಸಂಕಲನವು ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಯೋಗಿಸಿ, ಈ ಮೂರು ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಸೃಜನಶೀಲ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತೋರಿದೆ.

ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದಲೇ ದೇಶಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ವಿಕಾಸ ಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇವತ್ತಿನ ದೇಶಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಪಶ್ಚಿಮಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್, ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಯ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗದ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೂಡ ತನಗೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನಂತರಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗಲೂ ದೇಶಿಯ ಅನುಸಂಧಾನ ಗಾಢವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷಾವಾರು ಚಳುವಳಿಗಳು ಇದರಿಂದಲೇ ದೇಶೀಯ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಆ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದುದು. ಕನ್ನಡದ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ದೇಶೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ 'ದೇಶಿ' ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೆ ಹೊರತು, ಸ್ವತಃ ದೇಶಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗಿಲ್ಲ. ನವೋದಯದವರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ ಭಾಷೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ದೇಶಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದರೂ ಅದರಂತೆಯೇ ಆರಂಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನವೋದಯದವರನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಬೃಹತ್ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಾರ್ಗದ ಉಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ತನಕ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ಇವತ್ತಿಗೂ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯಂತಹ ಹಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾರ್ಗದ ಉಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೇಶಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದೇನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೂ 'ದೇಶಿ'ಯನ್ನು ಬಲಪಂಥೀಯರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ಶೋಧದೊಳಿದ್ದೂ ದೇಶಿಯನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದವರು ಈಗ ದೇಶಿಯನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವದ ಅವತಾರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಾದಿಯು ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಅನೇಕ ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಪಡಿಸುತ್ತಲೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನವಿಧಾನ ಈಗಾಗಲೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಮಾನದಂಡಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮರುಜೋಡಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನಶೋಧದ ಸೂಕ್ತ ಕ್ರಮ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಲ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಅಂತಹ ಬದಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೊಡಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇನು?

ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಪುನರ್ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸುಭದ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯ. ಈ ಗುರಿ ಸಾಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‍ರಚಿಸುವುದು. ಸರ್ವೋದಯದ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉನ್ನತಿ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಈ ದೇಶದ ಸರ್ವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗ್ರಾಮ ಲೋಕವನ್ನು ಅಪಾರವಾದ ಮಾನವತ್ವದಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಡೀ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಅಪಮಾನಿತ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು. ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರದ ಜೊತೆ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಬಹಳಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತವನ್ನು ದೇಶೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಿದ ಈ ಇಬ್ಬರು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕೃತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳ ಬೇರನ್ನು ಹಿಡಿದು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗುರಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದು ಗತಕಾಲದ ಆರಾಧನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ, ಜಾತಿಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಮಾನವೀಯ ಕಥನಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪಗಳು ಅಳಿಯದೆ ಸುಂದರವಾದ ಸಮಾಜನಿರ್ಮಾಣ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಅಖಂಡ ಮಾನವತ್ವವನ್ನೇ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಕೇವಲ ಗತಕಾಲದ ರಮ್ಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಹಳೆಯದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವಾದರೆ ಅಂತಹ ದರ್ಶನದಿಂದ ನೊಂದ ಯಾವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಬೆಳಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಗತಕಾಲದ ಆನಂದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಯಾವ ಕಾಲವೂ ಪೂರ್ಣಾನಂದದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸುಖೀ ಸಮಾಜಗಳೂ ವಿರೂಪವನ್ನು ಜೊತೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸುಖಸಂಪತ್ತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಮೃದ್ಧಿ ಕಾಲದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ನೋಡಿ ಆ ಕಾಲ ಸುಭಿಕ್ಷವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಸಂಶೋಧಕನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಸಾಧಾರಣ ಸಂಗತಿಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಮೃದ್ಧಿ ಅದ್ದೂರಿ ವೈಭವ ಸುವರ್ಣ ಘಟ್ಟಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸುಂದರವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಕುರೂಪವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪರಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುವುದೇ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಪಾಠಕಲಿಯುವ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸುಂದರ ಕುರೂಪವನ್ನು ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತೆ ತನ್ನ ಕಿರುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಧಾರೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಆಚೀಚೆಯ ಎಲ್ಲ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮದಿಂದ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮ ಎಂಬ ಭೇದ ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿ ಕರಗಿಹೋಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ನೆಲೆಯ ಬೇರುಗಳಿಂದಲೇ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಮೂಲಭೂತ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಭೇದಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯು ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆ. ದೇಶಿ ಬಹಳ ಸಾಧಾರಣ ಸಂಗತಿ ಎಂದೇ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಷ್ಟಿಲೋಕದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ತುಂಬ ಸರಳ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಇದರಿಂದಲೇ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನಗಳಾಗಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವ ಕಲೆಗಳಾಗಲಿ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳಾಗಲಿ ಸರಳವೆನಿಸಿರುವ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು'ಗಳಾಗಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಲೀಸಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊರವ್ಯೆಯ ಸೌಂದರ್ಯವು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಜನಪದರು ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಿರುಮ್ಮಳವಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವುದಿದೆ. ಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಒಳಗೆ ನಿರಾಕರಣೆ ಎರಡೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಘರ್ಷಿಸಿ ಕೊಳ್ಳದೆ ನಡೆಯುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಹೊರಮೈಯನ್ನು ನಂಬಿದರೆ ಆದರ ಒಳದನಿಯ ಅಪಾರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಕಳೆದುಹೋಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯೇ ಕಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳೆಯರ ಎಲ್ಲ ಕಥನಗಳು ಇಬ್ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥದಲ್ಲೆ ತಮ್ಮ ಪಾಡನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಇಂತಹ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥದ ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರೂಪವನ್ನೂ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ರಚನೆಯ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಲೆ ಅವು ತಮ್ಮ ವಿರುದ್ಧದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಬಗೆಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ದೇಶಿ ಅನುಸಂಧಾನವು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಶೋಧವಿಧಾನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಕತೆ ಯಾವುದು?

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ವಿರೂಪವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಶಿಯು ಮಾರ್ಗದ ಜೊತೆಯೇ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಸಮನ್ವಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದ ನಂತರಕ್ಕೆ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಥವಾ ಅಲಕ್ಷಿತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಮಾರ್ಗದ ಪರ್ಯಾಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂತಲೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆಯೇ ದೇಶೀಯು

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂತಲೂ ಈಗಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಷ್ಟೇ ಸುಳ್ಳು ಕೂಡ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಜ ಮತ್ತು ಅತಿ ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು ಮತ್ತು ಅತಿ ಸುಳ್ಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ವೇದ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಚೆಯಿದ್ದು, ಅವು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಸಂಧಾನ, ಸಂಘರ್ಷ, ಸೃಷ್ಟಿ, ಅನುಸೃಷ್ಟಿ ಅಕ್ರಮಣ, ಸ್ವರಕ್ಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಹುರೂಪಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆ ಶತಮಾನದ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯೇ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬಿಡುವ, ಅಂತೆಯೇ ಆ ಮಾರ್ಗವೇ ದೇಶಿಯಾಗಿ ಬಿಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಧಿಸಿ ಆ ಕಾಲದ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು, ಮೂಲ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ, ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದಾದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಸಹ ಬೇರೊಂದು ಹಂತದ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರು ವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಉರುಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಲ್ಲ ದೇಶಿಯು ಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಪದಗಳು ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೆ ಮಾರ್ಗದ ನಿಯಮವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಯೇ ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗಶೈಲಿಯನ್ನು ದೇಶಿ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ದೇಶಿ ಎರಡೂ ತಲೆಮಾರುಗಳ ನಿರಂತರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿವೆ.

ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ವಿಪರೀತ ಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ದಕ್ಕದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ನಾವು ಬಂದು ಸೇರಬೇಕಾದ ದಡವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾದುದಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ದೇಶಿಯು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಭಿತ್ತಿಕೋಶವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಗ ಬಹಳ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಹಾಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಿಗೂಢವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಷ್ಟಿ ಜ್ಞಾನಧಾರೆ ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಭಾಷೆಯ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಹೊರಗಿನವರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸ್ವತಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳೂ ತಮ್ಮಿಂದಲೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಮಗೆ ತಾವೇ ದಂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ರಮಗಳನ್ನೆ ನಾಶಪಡಿಸೀತೇ ಹೊರತು ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಮಾರ್ಗಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿದೆ. ವೈದಿಕಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದುದು. ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೆ ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕಾಲಬದಲಾದಂತೆ ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಆವರಣಗಳು ಕಿರಿದಾಗುತ್ತಾ ಅಳಿಯುವ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದ ಕೂಡಲೇ ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳಿಂದಲೇ, ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಗವು ತನ್ನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ದೇಶೀ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯು ಘನವಾದ ಲೋಕಾಂತಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಹೊಸಕಾಲದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಯೋಗ ಗದ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಸದಾ ಕಾಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೊಸಕಾಲದ ಜೊತೆಗೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಯುಗದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸವಾಲು ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಇಂತಹದೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದ ಜೊತೆಯೂ ಅನ್ಯ ಅನುಭವಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಬೆಳೆದಿರುವುದು. ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುತ್ತವೊ ಅವು ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭವಿಷ್ಯವೇ ಛಿದ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವತ್ತಿನ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಛಿದ್ರತೆಯ ಒಳಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಯಾವುದನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೆ ಯಾವ ಖಚಿತ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೂ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತವಾದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಪರಮಧ್ಯಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯಾಗಿದ್ದು, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳ ಛಿದ್ರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಜೋಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಹಾಗೆ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸದಾ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಅರ್ಥ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲೇ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಡ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಕೆದಕುವುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಗತಕಾಲದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕವೇ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಶ್ರಿತವಾದರೆ ಅದರ ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ತಕ್ಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧಕರೆಲ್ಲ ಸತ್ಯಶೋಧಕರು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧಕರೆಲ್ಲ ಸತ್ಯಶೋಧಕರು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸತ್ಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥರಹಿತವಾದುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸತ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ನಿರಂಕುಶವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸತ್ಯವು ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸತ್ಯ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತಾರ ಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯು ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯದಲ್ಲ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತದಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನ ಗತಕಾಲದ ವಿವೇಕದಿಂದ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಗತಕಾಲದ ಪಯಣ ಆರಂಭಿಸಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮ. ಬಹುಪಾಲು ನವೋದಯದ ಹಾಗೂ ಇವತ್ತಿನವರಲ್ಲೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಧಾನವೇನೆಂದರೆ ಗತಕಾಲಕ್ಕೆ ನೇರ ಓಡಿಹೋಗಿ ಗತದ ಗತಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಬಿಡುವುದು. ಹಾಗೆ ಗತದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಅಲ್ಲೇ ಐಕ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ಯ ದರ್ಶನ ಪಡೆದ ಅಂತಹವರು ವಾಪಸ್ಸು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಮರಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಗತಕಾಲದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೇ ಕೊರಗುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಹಿಂತಿರುಗಲಾಗದ ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನಾ ಪಯಣವೂ ಮೃತಸ್ಥಿತಿಯದೇ. ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಗತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಮರಳಿ ಬರಲು ಸುತ್ತು ಬಳಸಿನ ದಾರಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತ ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರು ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವರ್ತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ದಿನ ದಿನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲಾರರು. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕೇವಲ ಗತಕಾಲದವಾಗಿರದೆ ಅವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗತಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯದ ಕಾಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿ, ಬದುಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ನಿಜದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧಕನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ದಾರಿಗಳಿಂದಲೆ ಗತಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕು. ತಾತ್ತ್ವಿಕಬದ್ಧತೆಯೇ ಸಂಕೋಲೆಯಾಗಿ ಬಿಡಬಾರದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲ ಗತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ಗದ ಒಂದೇ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅನುಭವವೂ ಇಂದು ವಿಫಲವಾಗಿದೆ. ದಲಿತಬಂಡಾಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೂ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಅರಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದ ವಿಪರ್ಯಾಸವೂ ಈಗ ಹಳೆಯದಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ಬಹಳ ವೇಗವಾಗಿ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಷ್ಟೇ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಅದು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲವನ್ನೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ರೂಪ ವಿರೂಪವನ್ನು ಅಳೆಯಬಲ್ಲದು. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂರೂ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾವ ಒಂದು ಕಾಲವೂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಮನಸ್ಸು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಅದು ಒಂದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಲೇ ಪರಮ ಆಧುನಿಕವೂ ಆಗಿಬಿಡಬಲ್ಲದು. ಅಂತೆಯೇ ಪರಮ ಆದಿಮವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಮ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ತಾನು ಬದುಕಿರುವ ಕಾಲದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಇದು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸ್ವರೂಪವೇನು?

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ, ದೇಶಿ

ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪರಿಶೀಲನೆ, ವಿಚಾರವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ದೇಶೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣನೆಯ ವೈಭವದಿಂದ ಗತಕಾಲದ ಆತ್ಮರತಿಯಿಂದ ರಮ್ಯ ಮಮಕಾರದಿಂದ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಚಿಂತನೆಯ ಶೋಧವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಗಣಿಸುವುದು ಉಚಿತ. ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ನರಕವನ್ನು ಮರೆತು ಅವರ ಗತಕಾಲದ ಹಾಡು ಪಾಡನ್ನೇ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಹೊಗಳಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಹಸಿವಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬಾರದು. ಸುಂದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನರಕವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ನೈತಿಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅವರ ಗತಕಾಲದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಎರಡನೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಖೀ ಸಮಾಜದ ದಾಹವನ್ನೇ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದುರಂತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಸುಖಾಂತದಲ್ಲೇ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುರಂತವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅದೆಷ್ಟೋ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆ ಮಾತೇ ಆಡದಷ್ಟು ಮೌನದಲ್ಲಿ ತೇಲಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಲೇ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೆರೆದು ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾದುದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಂಬಲಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೊದಲ ನೋಟವಾಗಬೇಕು. ವೃತ್ತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗತಕಾಲದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇಂದಿನ ವೃತ್ತಿರಹಿತ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ವೃತ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ದೇಶೀಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ತುರ್ತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ತುರ್ತಿನಿಂದ ಅವರ ಜಾನಪದದ ಅಳಿವು ಉಳಿವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಾರದು. ಜನಪದರು ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗತಕಾಲದ ಜನಪದ ರಚನೆಗಳು ಈ ಕಾಲದ ಜನಪದರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಗತಕಾಲದ ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಬೇರೆಯಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾಲದ ಗ್ರಾಮ ಜನಪದಗಳು ಎದುರಿಸುವ ಸವಾಲುಗಳೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಗತಕಾಲದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಕಾಲದ ಜನಪದರು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಆ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವೂ ರಚನೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಅನುಭವದಿಂದ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಸಂಶೋಧಕನು ಆ ಪಠ್ಯದ ವರ್ತಮಾನದ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಲ್ಲದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗದು. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಹೊಡೆತಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗಿರುವ ರೀತಿಯು ಅವರ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಒಳದನಿಯನ್ನು ತೆರೆದಂತಾಗುವುದು.

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ಜಾಗೃತಿಯು ಇರಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲೂ ದೇಶೀ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳ ಲೋಪವನ್ನು ಮರೆಯುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರೆಯು ಸರ್ವಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತಾರಗಳೆ. ತಪ್ಪಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸರಿದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯು ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಯಾದರೂ ಅದು ಹರಿದುಬಂದ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಮಿತಿಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಬಾರದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕೇತವಾದರೂ ಅದು ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆಯನ್ನು, ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಅದರ ಕುರೂಪದಿಂದಲೇ ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವು ಆ ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡದೆ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಬಾರದು. ಜಾತಿಯ ತಾರತಮ್ಯವೂ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ದರ್ಪವೂ ದೇಶೀಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯವಂತು ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿರೂಪಗಳು ಸುಂದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಕೇಳಿ ಆನಂದಿಸಲು ಸವಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ದುರಂತದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸ್ವತಃ ಭಾಷೆಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗಾಢಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಗದ್ಯವು ಬೆಳೆದಿರುವುದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಲು ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಒಂದು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೊಸ ಆಕೃತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಕೂಡ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿ. ಜಗತ್ತಿನ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತ ಹುಡುಕಾಡುವುದು ಈ ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ರೀತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯು ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸವೇ ಆಗಿದ್ದು, ಅದು ಕಾಲದ ಮರೆಗೆ ಸರಿಯುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕವೆ. ಹೊಸದೊಂದು ಆಖ್ಯಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬೇರನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುವುದು ಈ ಬಗೆಯಿಂದಲೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅಳಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಲೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೂ ಬಲ ಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಆರಂಭವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯರಾದವರು ಪ್ರೊ.ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾದ ಜನಪದರ ಮೇಲಿನ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ದಟ್ಟ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೊಂಡದ್ದು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಮೊದಲು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಕಡ್ಡಾಯ ಕ್ರಮ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೆ ದೇಶೀಯವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂದರೆ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರೇ ಮೊದಲಿಗರು. ಡಾ.ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾದರಿ ಎರಡನೆಯದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮೂಲಕವೇ ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಅಲಿಖಿತ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾದರಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ್ದು. ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಿಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಕ್ರಮವು ವಿಷ್ಯಾಖಂಡದಲ್ಲೇ ಅದ್ವಿತೀಯವೆನಿಸಿದ್ದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವತ್ತಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿವೆ. ಜೀಶಂಪ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೆ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದವನ್ನೂ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದವನ್ನೂ ಬೆರೆಸಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾದ ಆತ್ಮಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ರಚಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಅನನ್ಯವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಹಾಗೂ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾದರಿಗಳೆರಡೂ ಕೂಡ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇವರ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದುದು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಾದರಿಯು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಬಲ್ಲದು.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಜನಪದರ ಕಡೆಗೇ ಇರಬೇಕು. ವರ್ತಮಾನದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹೇಗೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಮಾಡುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಆಂತರ್ಯವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ತಿರುಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅರ್ಥಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಯೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಕಾಣುವ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧಕ ಇಬ್ಬರು ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮತ್ತು ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಇಬ್ಬರೂ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ. ದೂರದ ಚಿಕಾಗೋ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸುಸಜ್ಜಿತ ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮಲೋಕವನ್ನು ತನ್ನ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೇಶಿಯ ಬೇರಿನಿಂದಲೆ ಬಂದುದಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಬಗೆಯ ರೀತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಬಹುಪಾಲು ಕಾಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲೇ ಕಳೆದವರಾಗಿದ್ದರು. ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಾಲ ಬಯಲಾಗಿತ್ತು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಅಪಾರ ವಿವರಗಳಿಂದ ಮರಳಿಬಂದು, ಮತ್ತೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ದೇಶೀ ನೆಲೆಗೆ ಮರುರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಅಪ್ಪಟ ಸಿದ್ಧಾಂತೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಅದು ದೇಶೀಯನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೇಶಿ ವಾದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರನೇಕರು ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಈಗಲೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಗೇ ಬಂದು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇರಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನಮ್ಮದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ನಮ್ಮದೇ ಪರಂಪರೆಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಯೋಗದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಾಜದ ನರಕವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬಂದು ದೇಶೀ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವೇಕದಿಂದ ನಾವೇಕೆ ದೇಶೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪಾಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಭವಿಷ್ಯ ಮತ್ತೂ ಕಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅದರ ಉಪಾಂಗ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಪರಿಶ್ರಮದಲ್ಲೇ ನಿರತರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸೊರಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ದೇಶಿ ಆತ್ಮಕಥನದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಹೇಗೆ?

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ತನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಖಾಸಗಿ ವಿನ್ಯಾಸದ ಗಂಭೀರ ಗದ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಲೋಕದ ಜೊತೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಪ್ರಮುಖಪಾತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಾನೆ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ನೀಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಬೆಳೆದು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆತ್ಮಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯವೆ ಮಾತನಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಬದಲಾಗಬೇಕು. ಸಂಶೋಧಕ ನೊಬ್ಬನೆ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅದು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಆರಂಭಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಕಾಲ ಆ ಕಾಲದಂತಲ್ಲ. ಈಗ ಸ್ವತಃ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಶೋಧಕರು ಬಂದು ಅವರೇ ಅವರ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿಯೂ' ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ 'ಹೊರಗಿನವರೂ' ಆಗಿ ಸದೂರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಒಳ ವಿವರಗಳ ವಿಕ್ತಾರ ದನಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗಿರುವುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರೀತಿನೀತಿಗಳೂ ಇಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ವಕ್ತಾರ ಧ್ವನಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಬಹುರೂಪಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರಾಳದಿಂದ ಬಂದವರೇ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಆತ್ಮಕಥನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲೇ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತನ್ನೂ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಮಹಿಳಾ ನಿರ್ವಚನಗಳೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೆಂದರೆ ಜೀವನಾವರ್ತದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರದೆ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಎಚ್ಚರದ ಜೊತೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ

ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಂಶ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಆತ್ಮಕಥನವು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಾದುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಅದೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅಖಂಡವಾದುದು. ಅಖಂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಗುಣ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಕಥನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಮುದಾಯದ ಆತ್ಮಕಥನವು ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವೂ ಆಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಕಥನಗಳೇ. ಇಂತಹ ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದೇ ಅವು ಕೂಡ ಆತ್ಮಕಥನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಆತ್ಮಕಥನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ವೈಚಾರಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸವಾಲು ಕೂಡ. ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ ಸಂಗತಿ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಅಲ್ಲ ಇದು. ಭಾವಾಂತರ ಅರ್ಥಾಂತರ ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಗತಕಾಲದ ಸಮಷ್ಟಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ಅಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ಅದರ ಗತಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದು.

ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹೊರಮೈಯನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಶೋಧಿಸುವುದು ದೊಡ್ಡದಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೇ ಹೊಸಕಾಲದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅನುವಾಗುವಂತೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಥನವನ್ನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ವೈಚಾರಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ದೇಶೀಯ ಹೊರಮೈ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಮೈ ಜೀವಂತಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯದ ಹೊರರೂಪದ ಕತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮಕಥನವಾದರೆ ಅದರ ಒಳಮೈಯ ಆತ್ಮಕಥನವು ನಿಜವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೊಸಕಾಲದ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪುನರ್‌ರಚಿಸಿಕೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮೂರನೆ ಆಯಾಮದ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ದೇಶಿಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀಕಥನ, ದಲಿತಕಥನ, ಆದಿವಾಸಿಕಥನ, ಅಲೆಮಾರಿಕಥನ ಹೀಗೆ ಹತ್ತಾರು ದಾರಿಗಳಿಂದ ಅಂತಹ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆತ್ಮಕಥನದಿಂದ ಏನು ಉಪಯೋಗ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಆತನ ಸಮಾಜವನ್ನೋ ಆ ಕಾಲವನ್ನೋ ಒಂದು ದೇಶವನ್ನೋ ಅದರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನೊ ತಿಳಿಯಲು ಅಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮಕಥನಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ದೂರದ ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡದ ಕಪ್ಪು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಠ್ಯಗಳಿಂದಲೆ. 'ಅಂಕಲ್ ಟಾಮ್ಸ್ ಕ್ಯಾಬಿನ್' ಹಾಗೂ 'ರೂಟ್ಸ್' ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡದ ಆ ಸಮುದಾಯವೆ ಹೇಗೆ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ನರಕ ಯಾತನೆಯ ಬದುಕಿನಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿತು ಎಂಬುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲಿಖಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಥನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಿರೂಪಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲ ದಟ್ಟವಾದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಆತ್ಮಕಥನದ ವಿವರಗಳೆ ಹಬ್ಬಿವೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕವೂ ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಆತ್ಮಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆ ಬೇಕು? ಆತ್ಮಕಥನವು ಹೇಗೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು? ಇಂತಹ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕನ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತಹದಿರಬೇಕು? ಎಂಬ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಗದ್ಯವು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಯ ಗದ್ಯ ಸರಳವಾದುದು. ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂತರವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಆದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನಿರ್ವಚನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದೇ ಬಗೆಯವು. ಡೆರಿಡಾ, ಚಾಮ್ಸ್ಕೀ ಮೊದಲಾದವರ ಭಾಷಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಕಠಿಣತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಅವರು ಒಂದು ಕಾಲದ, ದೇಶದ

ವರ್ತಮಾನದ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೂ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಆತ್ಮಕಥನದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಸಾಧ್ಯ. ಸಮಾಜದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪುರಾಣಕತೆಯಾಗಬಹುದು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಆ ಕಥನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸರಳವಾದ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಮಾಜಗಳು ಬಹುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗತರೂಪಗಳನ್ನೇ ವರ್ತಮಾನದ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗತಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ವರ್ತಮಾನವನ್ನೂ ನುಂಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಕಾಲವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರತೆ ಆ ಭಾಷಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಇಂದಿಗೂ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂವಾದ ಮಾಡಲು ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ನುಡಿದು ಗತಕಾಲದ ರಮ್ಯ ವಿಶ್ವಾಸದ ಕಡೆಗೇ ನಡೆಯುವುದು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಇಂತಹ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಭಗ್ನಪಡಿಸಿಯೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಿರುವುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಹಳೆಯ ಭಾಷಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ಜನಪದರ ಗತಕಥೆಯನ್ನು ಮರುನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಏನನ್ನೂ ಹೊಸ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಷಿಕವಿನ್ಯಾಸವು ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಿಂದಲೆ ಗತಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸಂಶೋಧಕನಾದವನಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕಾದುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆತ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಬೇಕೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಅಪ್ಪಟವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಹೊರವ್ಯೈ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಅನ್ಯಭಾಷೆಯ ಕವಚದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಯಾವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ಭಾಷೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಂತಾನೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ವರ್ತಮಾನವೇ ಇರದಿದ್ದರೆ ನಿನ್ನೆಯೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆಯ ಅರ್ಥ ಇರುವುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೇ ಹೊರತು, ನಿನ್ನೆ ನಿನ್ನೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಇಂದಿನದೇ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲವೂ ಜೀವಂತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಇಷ್ಟೇ. ಯಾವುದೂ ಗತವಲ್ಲ. ಇರುವ ಕಾಲದಿಂದಾಗಿಯೇ ಗತದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ಗತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರುವ ನೆನಪುಗಳು ಕೂಡ ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಲ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಹೊರತು ಕಳೆದುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕಾಲದ ಇಂತಹ ನಿಯಮದಿಂದಲೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರ ಯಾವುದು?

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮೂಲತಃ ವರ್ತಮಾನದ ಜನಪದರೇ ಆಗಬೇಕು. ಗತಕಾಲದ ರೂಪ ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಂದರೆ ಆ ಜನಪದರನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿ ಕೊಂಡಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಪಠ್ಯಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ತಂದಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದೇ ಘನವಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜನಪದ ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಈ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಿಕವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಂಶೋಧಕನು ಭಾಷೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಜನಪದ ಪರಿಸರವೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕು. ಬಿಡಿಯಾದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಮಾತ್ರವೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಆ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಅಖಂಡವಾಗಿ ತೋರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರೇ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಬೇಕು. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಮೊದಲ ನೀತಿ ಇದು. ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅರಿವಿನ ಗರ್ವ ವಿಪರೀತ. ಅವರು ಅಂತಹ ಗರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ವಂತ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ರೂಢಿ. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾನ್ಯನೆನಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಹತ್ತ್ವದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ. ಅರಿವಿನ ವಿನಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮ ಸಂವಾದಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಧಾನವಾಗದು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಸದಾ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಅದು

ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಲಹೆಗಳೆ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೊರೆಯಲ್ಲ. ಯಾರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಕಿರಿದಲ್ಲ. ಸುಳ್ಳೆನಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆ ಕೂಡ ಸತ್ಯದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಕೀಲಿಯೇ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಹಸಿಗುಣದ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಿಜಗುಣವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ರೂಪವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಒಳಮುಖವೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಧಾನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಈ ತನಕ ದೇಶಿಯ ಹೊರ ರೂಪವಾದ ಹುಸಿ ಕವಚವನ್ನೇ ಅನೇಕರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಡಂಗುರ ಬಾರಿಸಿ ಆ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಿಜ ದನಿ ಇದು ಎಂದು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ದಿಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಿದೆ.

ಜನಪದರ ಮೌನವೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸು ವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಅವರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ನೆಲೆಯಾಗ ಬೇಕಿದ್ದು ಅವರ ಯಾವತ್ತಿನದೂ ಮೌಖಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಂದರೆ ಅದು ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದನಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ವಾಚ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಾಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಲ್ಲ ದೇಹವಿದ್ದಂತೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಣ ಆ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲೇ ಸಿಲುಕಿರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಅದರ ಹೊರಕವಚವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಕ್ಷೇತ್ರದ ರೂಪ, ವಿರೂಪಗಳೆರಡನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು. ಜನಪದರ ಒಳಗಿನ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಂದರವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. ಜನಪದಗಳು ಕೂಡ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಹೊರ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥನಗಳಂತು ಇಂತಹ ಕೇಡನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾದರೂ ಅದರ ವಿರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕ ತನಗೆ ತಿಳಿದೊ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ರೂಪ ವಿರೂಪ ಎರಡನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹಾಡುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಈಡಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಾದಾಗ, ಚರಿತ್ರೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ರಚನೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಸರ್ವೋದಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸರ್ವೋದಯದ ಗದ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಂಕೇತಗಳು. ಗಾಂಧಿ ೀಜಿಯು ಇಡೀ ದೇಶದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದವರು. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರು ದೇಶದ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ಸಮಾಜದ ಕೊನೆಯವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಶೋಧಗಳಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಬೃಹತ್ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಇಬ್ಬರೂ ಗತಕಾಲದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಭಾರತದ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಗದ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಬರಹಗಳು ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣವೇನೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಕೊನೆಯವನಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಅದರ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸರ್ವೋದಯದ ಸಮಾನತೆಯ ದಿವ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ, ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೇಶವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವುದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಶಬ್ದ ಮೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಲೂ ಜಗಳಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣ ಯಾವ ಜಾತಿಯವನು? ಕನಕ ಹೇಗೆ ಕುರುಬ? ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಾದಿಗರವನೊ? ಲಿಂಗಾಯಿತರವನೊ? ಎಂಬ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಕಾಲಯಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಆಲೋಚನೆಯ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೇ ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ನಾಯಕರಿಗೆ ಅಂತಹ ಮೌಲ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಇಲ್ಲದ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಮತ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಿ ಜಾತಿಬದ್ಧವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಕಾರವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದನ್ನು ಆಗಾಗ ನೋಡುತ್ತಲೆ ಇದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಅಳೆವ ಸಂಶೋಧಕ ಇತಿಹಾಸದ ವಿರೂಪಗಳನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಬಗೆದು ತೋರುವುದಕ್ಕೇ ತೊಡಗಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಕಾಲ ದೇಶ ಮತ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೇ. ಆದರೆ ಆತನನ್ನೂ ಆ ಬಗೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ವರ್ತಮಾನದ ಜಾತಿಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಂಧಿ ಸುವುದರಿಂದ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪಯಣಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುವುದಲ್ಲದೆ, ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದ, ಮೂಲಭೂತ ಹಾಗೂ ಜಾತಿವಾದಗಳು ಬೇರು ಬಿಡಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ

ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೂಡ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸರಿಸುಮಾರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಗಾಯಕರೂ ತಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲೇ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಗಾರರೊ, ಚೌಡಿಕೆಯವರೊ, ಗೊರವರೊ, ದೊಂಬಿದಾಸರೊ, ಕಿಳ್ಳೆಕ್ಯಾತರೊ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಲೆ ಸತತವಾಗಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಲಾವಿದರು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಅವರ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವರ ಅರ್ಥಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಏಕಮುಖ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈವರೆಗೂ ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಲೆ ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ 'ಸೇವಾ ಅವಧಿ'ಯನ್ನು ದಾಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪಂಡಿತರಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿರಿಯ ಸ್ಥಾನದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪರಂಪರೆಗಾಗಿಯೇ ಜೀವ ಮುಡಿಪಿಟ್ಟವನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಿಲುವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು. ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಿನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಯಾವುದೊ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪೋಣಿಸುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಜಡತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊರವರ ಜೀವನಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಮೀಪವಾಗದ ಹೊರಗಿನ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು, ಆ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಂತೆ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬಳಸುವುದು ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಾರಸುದಾರರಂತೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಹಣ ಕಾರರನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಂತರಾಳಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸಿದಂತೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರನ್ನೆ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ನ್ಯಾಯೋಚಿತವಾದುದು. ಆಗ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ದಲಿತರು ನೀಡುವ ಮೌಖಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಯುಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿ ಧೈರ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಉಲ್ಲೇಖ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಾಗುವುದು. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ, ಗ್ರಂಥಋಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜಡಗದ್ಯವು ಮರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಭಾವಗದ್ಯವು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಜೊತೆ ಬೆರೆಯುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಉದ್ಧರಣೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಿದ್ದ ಅವಕಾಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವೇ ನುಂಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರೊ.ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ, ರಿಚರ್ಡ್ ಎಂ. ಡಾರ್ಸನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬದಲು, ನೀಲಗಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದೊ, ಇಂತಹ ಗಾಯಕರ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದೊ ಅಥವಾ ಅಲೆಮಾರಿ, ಆದಿವಾಸಿ ಜನಗಳ ನಿಲುವಿನಂತೆ ಎಂದೊ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಗದ್ಯವನ್ನು ಖಾಸಗೀ ಸಂವೇದನೆಯಂತೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರಹಗಳು ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಮಾತನಾಡು ವಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನಾ ಬರಹವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಕರೆತಂದಂತಾಗುವುದು.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸೃಜನೆ ಹೇಗೆ?

ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೊಸ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಬೇಕು. ಒಣ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲ ಶೋಧವೆ ನಿಜವಾದ ಶೋಧ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ವಿಚಾರಮಂಡನೆಯಿಂದ ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ ಬೆಳೆಯದೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಮವೂ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ, ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರಿಶುದ್ಧ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಹಳೆಯ ವಾದ. ನಿರ್ವಚನ ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲವಾದುದೇ. ಸಂಶೋಧಕ ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧಕನ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಕವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಕವಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಭೇದಕಲ್ಪ ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕ ಭಾವುಕನಾಗದೆ ಖಚಿತಾರ್ಥಗಳ ಜಾಡು ಹಿಡಿಯುವುದರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ರೂಪಕಗಳ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತಹ

ದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಬಾ ಜೋಷಿ ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕಾವ್ಯದಷ್ಟೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅರ್ಥಜಗತ್ತನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿರುವುದು. ಶಂಬಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಗದ್ಯದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ರೂಪಕಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ರಾಜಾರಾಂ ಹೆಗ್ಡೆ, ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಸಿ.ಆರ್. ಗೋವಿಂದರಾಜ್, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಕೆ.ವಿ. ಅಕ್ಷರ, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಬಂಜಗೆರೆ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದಲೆ ಇಂದಿನ ದೇಶೀಯ ಆಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಸೃಜನಶೀಲ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿಯೂ ಇವರು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಏಕಾಕೃತಿಯ ತರ್ಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಭಗ್ನಪಡಿಸುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಸೃಜನಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕಿರುವ ಅಪರಿಮಿತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದಲೆ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದದ್ದು. ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮೇಲೆಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೆಳೆದಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲೇ ಅಲಕ್ಷಿತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅರ್ಥಶೋಧವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಆಧುನಿಕ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೊ, ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧಕನೂ ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಕಥನವನ್ನೇ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡು ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಹಾಗೂ 'ಕಾನೂರು ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡತಿ' ಕೃತಿಗಳು ಮಲೆನಾಡಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳೂ ಆಗಿಬಿಡಬಲ್ಲವು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ 'ನೆನಪಿನದೋಣಿ'ಯು ಬೃಹತ್ ಕಥನವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃಪ್ರೇರಣೆಯ ಭಾವಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಬರಹಗಳು ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಮಷ್ಟಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿವೆ. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಂಶೋಧಕ ಭಾವುಕನಾಗಿರ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಅಂತಃಕರಣದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಲೇಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಉತ್ಕಟವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ದೇಶಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಬೆತ್ತಲೆಯನ್ನು ಕಂಡು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಆಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಅಪ್ಪಟ ಕವಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ ಆತನಿಗೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ, ಜಾನಪದ, ಸಂವೇದನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಅವುಗಳ ವರ್ತಮಾನವನ್ನೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಸುಮ್ಮನೆ ಮೂರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿ ಅವುಗಳಿಂದಾಯ್ದು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆಯ ಸೃಜನಶೀಲಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಂತಾನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಯಾವುದು?

ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಏಕಾಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಕೂಡ ಬಹುರೂಪಿಯೆ ಎಂದು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಸತ್ಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಭೌತಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಗಮನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಸಾಕ್ಷಿಯೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಬೇರು. ಈ ಬೇರು ಬದಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹೊರರೂಪದ ನಿರೂಪವು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಅಖಂಡವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ ಎಲ್ಲದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಿಡಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬದಲಾದರೂ ಅವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕನ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅಖಂಡವಾದ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೆ ತನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರದಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಜನಪದರ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ

ಗಾಢವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲದ ಭೌತಿಕ ಹಂತಗಳಿಂದ ಜನಪದರು ಕಾಲವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸದೆ, ಕಾಲಾತೀತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಳಗಿನ 'ಭಾಷೆ'ಯಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ತಂಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಭೌತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಆರಾಧನೆಯು ಸುಪ್ತ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕ ಅವರ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು, ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೆ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ತುಂಬ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೀರರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರದು ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಬಿಂಬಗಳು ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ಏಕಸಾಕ್ಷಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗದಿರುವುದು ಇದರಿಂದಲೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳ ದುರಂತವು ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ನೈತಿಕ ವೈಫಲ್ಯದಿಂದಲೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಾಗಿ ವಿಪರೀತ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು. ತನ್ನನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನಪದರು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತು ವಸ್ತುಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನುಭಾವದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಸಂತರು ಅನುಭಾವಿಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳು ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪಯಣ ಮಾಡಿದವರು. ಅದರ ಸತ್ಯದಿಂದಲೇ ಲೋಕದ ಮರ್ಮ ಸಾಧಿಸಿದವರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವರ್ತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ತೂರಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಲೆ ಬಂದುದು.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹುಸಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳ ಒಳದನಿ ಹುಸಿಯಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಹುಸಿರೂಪ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯರೂಪ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾಸವೆ ಬಲವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೆ ಹೊರತು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ವಿಚಾರ. ನಿಖರಗೊಳಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ತನ್ನ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಹಂಗು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಃಸಾಕ್ಷಿಯೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ದೊಡ್ಡ ಆಧಾರ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಸಾಕ್ಷಿದನಿ ಬೆರೆತು ಅಖಂಡ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಕಡೆಗೆ ಜನಪದರು ಪಯಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಅವರ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಭಾವನೆಯು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದರೆ ಸಂವೇದನೆಯೂ ಕಿರಿದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಕೂಡಾ. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಆಧಾರದ ಹಠವಿದ್ದರೆ ಅವರು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಚೆ ದಡವನ್ನು ತಲುಪಲಾರರು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಈವರೆಗೆ ಕಾಣಲಾಗದಿದ್ದ ಭಾವರೂಪಗಳು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾಲವೂ ಒಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸಕಾಲದ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಗತಕಾಲದ ನೆನಪುಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಕಾಲದ ಖಚಿತ ಗುರುತು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾಲಾತೀತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕ ಈ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವುದಾದರೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಲೇ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತಿಕೆ ಬರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುವ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಳೂ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತವೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ದೇಶಿ ಲೋಕದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೊರರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅಂತರಾಳದ ಅರ್ಥಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಟಿ

ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜಡಗದ್ಯದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬಾರದು.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ದೇಶಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಲಿ ಕೊನೆಯದಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶದ ಒಂದೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಚನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಯಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲಕ್ಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವಾಗ ಯಾರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷವೂ ಇರಬಾರದು. ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಮೀರಲು ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಸಂಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಜರೂರಿದೆ. ಆಗಲೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯದ ಗಡಿಗಳು ಮುರಿದುಬಿದ್ದು ಅನಂತವಾದ ಮಾನವತಾ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅರಳುವುದು. ಜಾನಪದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಗತಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವು ಈ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೂ ಸ್ಪಂದಿಸಬಲ್ಲವು. ಕಿರಿಯ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು, ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ರಾಜಕಾರಣ ಶೋಧಕರು ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಥಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಆಗ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಹುರೂಪಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲದು.

ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದು : ಹಾಗೆಂದರೇನು?

ಡಾ. ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ್

ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿ' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳೇರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೇನು? ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪದೇ ಪದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡಿರುವುದುಂಟು. ಅದರಲ್ಲೂ ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವ' ಅಥವಾ 'ಹೊರಗಿನವರಾಗುವ' ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದರು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಯುರೋಪಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಧ್ಯೆ ತಲೆದೋರಿದೆ. ತಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲೆಂದು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜ ಅವರದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನೇರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತ, ಇಲ್ಲವೆ ಶರಣಾದ ವಸಾಹತುವೊಂದರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬಂದಾಗ ಅವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಅನ್ಯ'ರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಸಹ ಅವರನ್ನು ತಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮಾಜಗಳ ಒಳಗಿನವರಾಗಲು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾರತದಂತಹ ಏರುಪೇರಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬಂದ ಆರಂಭದ 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು' (ಇವರ್ಯಾರು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಬಂದವರಲ್ಲ) ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಒಳಗಿನವ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗಿನವ' ಎಂಬ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಚರ್ಚೆಯು ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಅಮೇರಿಕಾದ ಇಬ್ಬರು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ರಾಬರ್ಟ್ ಮಾರ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಎಂ. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಟನ್, ಲೀಚ್ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಡ್ಮಂಡ್

ಲೀಚ್ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು 'ನಾವು' ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವವರನ್ನು 'ಅವರು' ಎಂದು ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.[೧] ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಕುರಿತ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. 'ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು' ಮತ್ತು 'ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು' ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿದವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು.

೨. ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿನವರಾದ 'ನಾವು', ಯುರೋಪಿನವರಲ್ಲದ 'ಬೇರೆಯವರನ್ನು' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ 'ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು' ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ನಮ್ಮನ್ನು' ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ 'ನಾವು' 'ಇತರರನ್ನು' (Others) ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು.[೨]

೩. 'ನಮ್ಮದೇ' ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟಕರ.[೩]

೪. ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವವರ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.[೪]

೫. ನಮ್ಮದು ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿಗಳಿರುವ ಸಮಾಜವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು 'ನಮ್ಮವರು' ಹೊರಗಿನವರು ಅಥವಾ 'ಪರಕೀಯರು' ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.[೫]

೬. ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯ ನೆಲೆಗಳು, 'ನಮ್ಮವರು' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗಿನವರು' ಎಂಬ ಗ್ರಹೀತಗಳು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂಶೋಧಕರ ಸ್ಥಾನ, ಅವರಿಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.[೬]

೭. ಅಧ್ಯಯನಕಾರ 'ತನ್ನದಲ್ಲದ' ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಆದರೆ ತನ್ನದೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಸಹ ಅವನನ್ನು 'ಅವನದೇ' ಸಮಾಜವು ಉತ್ತೇಜಿಸಲಾರದು.[೭]

೮. ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಾಷೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಕಾರಣ ಅವನು 'ಹೊರಗಿನವನಾಗುತ್ತಾನೆ' ಆಗ ಅವನು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೯. ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಎಂತಹುದೇ ನಿಕೃಷ್ಟ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೋದರೂ ಅವನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಜನರ ಕುರಿತು ಕರುಣೆ ತೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೮]

೧೦. ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಹೊರಗಿನವರಾದ ಕಾರಣ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆ ಸ್ನೇಹದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಆತ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆಯಬಲ್ಲ.[೯]

೧೧. ಮುಚ್ಚಿದ ಮತ್ತು ತೆರೆದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವಲೋಕನ ಮತ್ತು ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಅವಲೋಕನ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಸಂಶೋಧಕರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ 'ನಮ್ಮವರು' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದೇ ಒಂದು ದಾರಿ ಇದೆ. ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್‌ರಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರೊಂದಿಗೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಅವರೊಂದಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರ ನಮ್ಮವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿ.[೧೦]

೧೨. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜದವರೇ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಶೋಧನಾ ಕ್ಷೇತ್ರ ಹೇರುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು.[೧೧]

೧೩. ಸಂಶೋಧಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುವವರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಗೋಡೆ ಏರ್ಪಡುವುದು ಸಹಜ. ಅದನ್ನು ದಾಟಲು ಸಂಶೋಧಕ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯ.[೧೨]

೧೪. 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದು' ಎಂಬುದನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದು' ಎಂದರೆ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು.[೧೩]

ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು' ಮತ್ತು 'ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು' ಎಂಬ ವರ್ಗಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಅವರು' ಮತ್ತು 'ನಾವು' ಎಂಬ ಕೆಟಗರಿಗಳು

ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರರು, 'ನಾವು' ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು 'ಅವರು' (Others) ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ತಾವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಜನಕ್ಕಿಂತ 'ಭಿನ್ನರು, ಮೇಲಿನವರು, ಬುದ್ಧಿವಂತರು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಜ್ಞರು' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರ ಜೊತೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಭಾವುಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ 'ವಸ್ತುಗಳು' ಮಾತ್ರ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಟೇಬಲ್ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಇಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ ಹೊಸ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ಆ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಅದನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ 'ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ' ಅದನ್ನು ನಿರ್ಭಾವುಕವಾಗಿ ಕೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಇಲಿ ಕೇವಲ ಉಪಯೋಗದ ವಸ್ತು, 'ಸತ್ಯವನ್ನು' ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಮಾತ್ರ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನವು, ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತ ವಾಗಿರುವುದು. 'ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು' ಮತ್ತು 'ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು' ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಯುರೋಪಿನ ರಾಜಕೀಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ'ವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದು ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನವರಾದ 'ನಾವು' 'ಇತರರಿಗಿಂತ' ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಆತ್ಮಪ್ರಯತ್ನವೂ ಸಹ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಹಂಕಾರ ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಾಯವೆಂದರೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಟ್ಟಾರೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿವೇಷವೂ ಸಹ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ದನಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಈ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಠೇಂಕಾರ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು, ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ದೇಶಗಳ ಜನರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ 'ವಸ್ತು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರು ಕೊಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು 'ಮಾಹಿತಿ' ಎಂದು, ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಹಿತಿಕಾರ (Informent) ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮೆಮ್ಮಿ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಬಿಳಿ ಇಲಿಯಂತೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಈ 'ವಸ್ತು'ವಿನ ಕುರಿತು ಯಾರಿಗೂ 'ಋಣದ ಭಾರ ಬಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.'[೧೪]

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಜನರನ್ನು ವಸ್ತು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಗಾರರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತುಗಳ ಸೋತ ಜನರನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳ 'ವಸ್ತು'ಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದರು.[೧೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಎನ್ನುವವನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯು ಆಳುವವರ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಸಂಬಂಧದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು (ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು) ಇಲಿಗಳಾಗುವುದು, ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವನು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದವರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ವಸಾಹತುಗಾರ ತನ್ನ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಸುಸೂತ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ನೋಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪಶುವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಸಾಹತುಗಾರ ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ... ಆಫ್ರಿಕನ್ನರು, ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಾಗರದ ದ್ವೀಪವಾಸಿಗಳು ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯರು ಸಂಹಾರಕ್ಕೊಳಪಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಒಬ್ಬರಾದ ನಂತರ ಒಬ್ಬರು ಪರಾಭವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜನ. ಯಾವ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕತೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತೋ ಆ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ಈ ಸೋತ ಜನ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.[೧೬] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಏಮಿ ಸಿಸಾರೆ. ಅಲ್ಜೀರಿಯಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಪೋಲೀಸರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ತಮ್ಮ The wretched of the Earth ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧೭]

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ವಸ್ತುಗಳು' 'ಆಕರಗಳು' ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದವು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆದ ಹಂಟರ್ 'ಭಾರತ ಹಲವು ಜನಾಂಗಗಳ ಒಂದು ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ಷುದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಆಕರಗಳು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಲ್ಲ, ಒಣಗಿ ಹೋದ ಎಲುಬಿನ ಚೂರುಗಳಲ್ಲ, ಜೀವಂತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕರ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿವೆ.[೧೮] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹಂಟರ್ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ 'ಆಕರ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಫೀಲ್ಡ್, ಫೀಲ್ಡ್‌ವರ್ಕ್, ಫೀಲ್ಡ್ ಮೆಟೀರಿಯಲ್ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಅಮಾನುಷ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ರಹಮತ್ ಅವರು[೧೯] ಈ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಗೊಳಪಟ್ಟ ಜನರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ. ಸೋತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿವೆ. ಅವು ಎತ್ನಿಕ್ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅವು ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ.

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು 'ವಸ್ತುವೆಂದು' ಭಾವಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ, ಅನ್ಯವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ನಾವು' ಎಂಬ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ ಮತ್ತು 'ಅವರು' ಎಂಬ ಹೀಗಳಿಯುವಿಕೆ ಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೈದಾಳುತ್ತವೆ. ಯುರೋಪಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವರು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರಿಗಿಂತ 'ತಾವು' ಭಿನ್ನರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದರು. ಅಧಿ ಕಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತೂ ಸಹ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವಾಗ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗಿಂತ ತಾವು 'ಉತ್ತಮರು' ಮುಂದುವರಿದವರು ಎಂಬ 'ಅನ್ಯ' ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಮಾನವೀಯ ಮುಖವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು 'ಮಾಹಿತಿ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು. 'ಹೊರಗಿನ' ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಜನ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹೊರಗಿನ' ಜನರಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಲೀಚ್, ಅಧ್ಯಯನಕಾರನು ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜನರ ಜೊತೆ ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಇರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಜನರ ವಿಶ್ವಾಸ ಗಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವರು[೨೦] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ತಮ್ಮ `The Insider versus the out sider in the study of culturers' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ತಾವು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಗ್ರಹಾರದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಕುರುಬರ ಬಂಡೀಕೇರಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಹೊರಗಿನವ ರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಮುಂದುವರಿದು 'ಅಧ್ಯಯನಕಾರನೊಬ್ಬ 'ತನ್ನದಲ್ಲದ' ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ 'ತನ್ನದೆ' ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳ ಪಡಿಸುವಾಗ ಮಾಡುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟಕರದ್ದು. ಕೆಲವೊಂದು ಕಡೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕಾರನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಲವು ಸಲ 'ತನ್ನದೇ' ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಪರಿಚಿತನಿಗೆ ಅವನದೇ ಸಮಾಜವು ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಲಾರದು.[೨೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೊಬ್ಬ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ? ಯಾಕಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಂದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅಧ್ಯಯನಕಾರನನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಅನ್ಯ'ವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪದಾರ್ಥದ (ಸಾಮಗ್ರಿ, ಆಕರ) ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಮುದಾಯವು ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನು ಫೆಲಿಕ್ಸ್ ಪೆಡೆಲ್ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ' ಸಮುದಾಯಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಂದರ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ (ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಂದ) ಏನನ್ನೂ ಕಲಿಯಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವರನ್ನು 'ಮಾಹಿತಿದಾರರೆಂದು' ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.'[೨೨] ಈ ನಕಾರಾತ್ಮಕತೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು 'ಒಳಗಿನವರಾಗಲು' ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇ 'ಈ ಮಾನವಶಾಸ ಜ್ಞರು ಯಾವತ್ತೂ ಸಮುದಾಯ ಗಳ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗದೆ ಹೊರಗೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟರು.'[೨೩]

ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್, ರಾಬರ್ಟ್ ಮಾರ್ಟನ್, ಮಲಿನೋವಸ್ಕಿ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್‌ರಂತಹ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು 'ಒಳಗಿನವರಾಗುವು' ದೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ 'ಮಾಹಿತಿ' ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಟಿಸುವುದೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ನಿರ್ಭಾವುಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಅದು 'ಮಾಹಿತಿ' ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಟಿಸುವ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೈಗೂಡುವುದು ಒಂದು ಅಮಾನವೀಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಮಂಗಳ ಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ನೀರು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನೆ, ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ನಡೆದಾಡಲೆಂದು ನಡೆಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೀಗೆ ನಿರ್ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರಕಾರದ ಯಾವುದೋ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಯಿಂದ ನಿರಾಶ್ರಿತರಾದ, ಪರಿಹಾರಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದ ಜನರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಮಂಗಳ ಗ್ರಹವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮಂಗಳ ಗ್ರಹವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ನಿರ್ಜೀವ ಗ್ರಹ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯ ಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೇಶದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆ, ಅದರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಒಪ್ಪೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆ ರಕ್ತವನ್ನು ಬೆವರಾಗಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಗಳ ಗ್ರಹದಂತೆ ನಿರ್ಭಾವುಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಂಗಳ ಗ್ರಹವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ದೇಶದ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜೀವಂತ ಮನುಷ್ಯನ ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳ ಮಧ್ಯೆ, ಶೋಷಣೆ, ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತ ಕೇವಲ 'ಮಾಹಿತಿ' ಪಡೆಯುವ ಗ್ರಾಮಲೆಕ್ಕಿಗನಂತೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಡೆದ 'ಮಾಹಿತಿ'ಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯದ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಬೆರೆತುಹೋಗಲಾರ. ಅವನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಯಾವತ್ತೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯದ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಿಯೇ' ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಅನ್ಯರಾಗುವ 'ಒಳಗಿನವರು'

ಕನ್ನಡದ ಹಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಡಾ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಪುಸ್ತಕ 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಆ ಪುಸ್ತಕ ರಚನೆಗೊಂಡ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೯೮೫) ಅದೊಂದು 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ' ಕೃತಿಯಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಧಾರವಾಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗವು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಗಳ ಸರಣಿ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಸಂಕಲನವಾಗಿದೆ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ' ಮೇಲೆ ಯಾಕಾಗಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ನೀಡಲು ಬಯಸಿದರು ಎಂದು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ವಿಭಾಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಚನ್ನವೀರ ಕಣವಿಯವರಿಂದ ಮೂರು ವಿಶೇಷ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಆಹ್ವಾನ ಬಂದಾಗ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ತುಂಬ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮತಾಂತರದ ವಿಷಯವೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದು

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಗೂಢವಾದ ವ್ಯಾಕುಲವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ಈ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಬೇರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂದುವರೆದು, ಸದ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನ್ನಿಸ ಬಹುದಾದ ಮೇಲಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆ'.[೨೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸದರಿ ಪುಸ್ತಕವು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅಸ್ಪಶ್ಯ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಂತಹ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹೀಗೆ... ಹೀಗೆ ಇದ್ದರು ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲ ಕೂಡಿ ಬಂದಾಗ ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.[೨೫] ಎಂಬ ವಾದವನ್ನೂ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆರ ಕುರಿತ ಭಾಗಶಃ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಕುರಿತ ವಿವರಗಳೂ ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಇದ್ದರು, ಆದರೆ ಈಗ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಂಡು ಬೇರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಸರಿ ಅಲ್ಲ. ಕಾಲ ಬಂದಾಗ ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಗಳ ನಿಲುವು ತಣ್ಣಗೆ ಪುಸ್ತಕದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ತೋರಿಕೆಯ ಗಣ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬಂಧಿಸಿಡುವ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರು ಮಾಡಿದ ದಲಿತೋದ್ಧಾರದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ತೋರಿಕೆಯ ಗಣ್ಯತೆಯು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಫ್ರಾಂಜ್ ಫ್ಯಾನನ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭವ್ಯ ನಿಗ್ರೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬ ಅನ್ವೇಷಣೆ ನನಗೆ ಮಾನವತೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಿ. ವರ್ತಮಾನದ ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನನ್ನ ಗತ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನೂ ಕೊಡಲಾರದು.[೨೬] ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಳಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದ ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆರಿಗೆ ತೋರಿಕೆಯ ಗಣ್ಯತೆಯು ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಣ್ಯತೆಯು ತೀರಾ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಸಂಭವಿಸಿ ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ನಿತ್ಯ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕಳವಳಗಳಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬದುಕುತ್ತ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗು ತ್ತಿರುವ ಕುರಿತ ಆತಂಕಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಡು ಹಗಲೆ ದಲಿತರನ್ನು ಹುಳುಗಳಂತೆ ಸುಡುತ್ತಿರುವ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಜೀತಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ದೊರೆಗಳ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಕುರಿತು ತಳಮಳಗಳೇನಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹಸಿವಿನಿಂದ ದಿನಗಳೆಣಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೀನಾಯ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಕುರಿತು ಇವರಿಗೆ ಕಳಕಳಿ ಇಲ್ಲ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಳವಳವಾಗುವುದು ದಲಿತರು ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಯಾವತ್ತೂ ಈ ದೇಶದ ದಲಿತರಿಗೆ ಅನ್ನ ನೀರು ಕೊಡದ, ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡದ, ಮನುಷ್ಯ ತಲೆ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲುವ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದಲಿತರು ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಕಡೆ ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಚಿಮೂ ತರಹದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಲಿ ವಿಲಿ ಒದ್ದಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. 'ಅಸ್ಪ ವಶ್ಯರಯೆತೆ ಇಂದಲ್ಲಾ ನಾಳೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕಾಯಿರಿ' ಎಂದು ದಲಿತರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸನಾತನ ಹಿಪೋಕ್ರಸಿಯ ಮೂಲಕ ಓಲೈಸಲು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನನ್ನು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಹಿಂಸಿಸಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಆತ್ಮಗೌರವದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದು ಹೋಗುವುದು ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಯಾವ ಸಮುದಾಯವೂ ಇಂದು ಸನಾತನ ಉರುಳುಗಳಿಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಲ್ಲಬಾರದು ಸಹ. ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು

ಕೊಡುವ ಯಾತನೆಯನ್ನು ತುಟಿಕಚ್ಚಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಾವು ಎಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕು? ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆವರಣದಲ್ಲಿ (Space) ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ ಎಂದು ಅವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕಟಗಳ ಭಾಗವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗದ ಚಿಮೂ ತರಹದ ಜನ 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮ ಖಿಲಗೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಜನಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತರಂಗಗಳು, ಅವು ಧ್ವನಿಸುವ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಚಿಮೂ ತರಹದವರಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನೋವು ಮತ್ತು ಅವರು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವೂ, ಅದರ ಸನಾತನತೆಯೂ, ಅದರ ಭಾಗವಾದ ರಾಕ್ಷಸೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಶೋಷಣೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ಚಿರಂತನವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಡುಹಗಲೆ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಸುಟ್ಟರೆ, ಅವರಿಗೆ ಮಲ ತಿನ್ನಿಸಿದರೆ, ದಲಿತರ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ, ಅವರ ಕಾಲುಗಳಿಗೆ ಸರಪಳಿ ಬಿಗಿದು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಇವರಿಗೆ ಆತಂಕವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಇವರಿಗೆ ಆತಂಕವಾಗುವುದು 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮ ನಾಶವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ! ೨೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರಾಟ್ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಯಾರ ಅಪ್ಪಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಯದೆ ಮುಕ್ತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಡೆಯಲು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಯತೆಯನ್ನು ಹತೋಟಿಸಲು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮನಗಂಡಿವೆ. ಶತಮಾನದ ಸಂಕೋಲೆಗಳ ಬಿಗಿಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವುದನ್ನು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ದೇಶದ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿಯೇ' ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಿಕಾಸವು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ನಡೆಗಳನ್ನು ಚಿಮೂ ತರಹದವರು ತಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿ' ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅವರು ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲುಪ್ಪರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತವರು. ಈ ಧರ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ನರಕಗಳಲ್ಲಿ ಬೆವರಾಗಿ ಹರಿವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಹೊರ ನಿಂತು ಭಾರೀ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು 'ಸೃಷ್ಟಿಸುವರು'. ಜಗತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮಂದಿರಗಳನ್ನು ಕೆಡವಿದ ಯಾವುದೋ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಕಾಲದ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಕೆಟ್ಟ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದು, ಅದು ಭಾರೀ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದು ಬೀಗುವವರು. ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ತಾವು 'ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಕರು' ಎಂದು ತಾವೇ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷುದ್ರ ಆತ್ಮರತಿಯ ಗೀಳುರೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನರಕಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿ ಬಂದ ಶೋಷಿತನೊಬ್ಬ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದ ತನ್ನ ನಿಕೃಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಆತ್ಮರತಿಯ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಕರು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬಹುದು? 'ಓದಲು ಬರೆಯಲು ಬಾರದವನ ಸದರಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸರಕಾರ ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ತರಹದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಧರ್ಮದ್ರೋಹಿಯನ್ನು ಸುಡಬೇಕು' ಎಂದು ಅಪ್ಪಟ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟರ ತರಹ ಹೂಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿಮೂ ತರಹದ ನಿವೃತ್ತ 'ಚಿಂತಕರು' ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ದಮನದ ಗುಣ ಇವರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕವಲ್ಲದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವನು ಎಂದೂ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯದ 'ಒಳಗಿನವನಾಗಲು' ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವರು ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಒಳಗಿನವರೋ' ಅಥವಾ 'ಹೊರಗಿನವರೋ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಕುರುಬರ ಬಂಡೀಕೇರಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿದ್ದರು. (ಹೀಗೆ `The Insider verurs the out sider in the study of cultures ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಬರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ) ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ 'ಅನ್ಯನಾಗುವುದು' ಹೊರಗಿನವನಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಕೇರಿಯಿಂದ ಕೇರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪಕ್ಕದ ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಆ ಮನೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೇನು? ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆಯಲು ಛದ್ಮವೇಷ

ಹಾಕಿಕೊಂಡು ನಟಿಸುವುದಲ್ಲ, ಇದೊಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಾವು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಯಾಕಾಗಿ ನಾವು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರವಾದ ಆಶಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಈ 'ಹೊರಗಿನ' ಮತ್ತು 'ಒಳಗಿನ' ಎಂಬ ಶುಷ್ಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲದು. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ತಾವು ನಂಬುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಹೊರಗಿನವರೋ' ಅಥವಾ 'ಒಳಗಿನವರೋ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮತಾಂತರಗೊಂಡು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಗತಿ ಏನಾಗಬಹುದು ಎಂದು ವ್ಯಾಕುಲಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಶೋಧಕನೊಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ದುಮ್ಮಾನಗಳ ಭಾಗವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನು 'ಒಳಗಿನವನಾಗಲೂ' ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ರಾಬರ್ಟ್ ಮಾರ್ಟನ್, ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು, 'ಅದೇ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅವನದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ ಆದರೆ ಹೀಗೆ ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ 'ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು' ಪಡೆಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಒಳಗಿನವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನು 'ಒಳಗಿನವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವನು ಯುರೋಪಿನ ಅಭಿಜಾತ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವನು ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಎಂ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎನ್ನುವವರು Crimes and customs among the Lambanis in Chitradurga District ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ'[೨೭] ಎಂದು ಸದರಿ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೮೯ರಿಂದ ೧೯೯೦ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಲುವಾಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[೨೮] ಸದರಿ ಪುಸ್ತಕದ ಅರ್ಧಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಉಡುಗೆ, ತೊಡುಗೆ, ಆಹಾರಕ್ರಮ, ಕುಡಿತ, ವ್ಯಾಪಾರ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿವರಣೆಗಳಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದರ್ಧ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳ 'ಅಪರಾಧೀ ಕೃತ್ಯಗಳ' ಸುದೀರ್ಘ ಬರವಣಿಗೆ ಇದೆ. ಲೇಖಕರು ಪುಸ್ತಕದುದ್ದಕ್ಕೂ ಲಂಬಾಣಿಗಳ 'ಅಪರಾಧೀ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು' 'ಮನಮುಟ್ಟುವಂತೆ', ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ತಾವು ತೆಗೆದ ಅದ್ಭುತ ಫೋಟೋಗಳನ್ನು 'ಮನಮೋಹಕವಾಗಿ' ಮುದ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸದರಿ ಪುಸ್ತಕದ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನೋಡುವ.

'ಭಾರತದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಪರಾಧವೂ ಸಹ ಒಂದು. ಇದೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಮಾಜಬಾಹಿರ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯದ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ ಹಣ ಗಳಿಸುವ ಮೂಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮಾತ್ರ ಈ ಅನ್ಯಾಯದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಣ ಗಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಟ್ರೈಬ್‌ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.'[೨೯]

ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಅಲೆಮಾರಿ ವ್ಯಾಪಾರೀ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದವು. ಬಸ್ಸು ರೈಲುಗಳ ಓಡಾಟದಿಂದ ಅವರ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಿಂತು ಹೋದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಅನೇಕ ನಿಯಮಬಾಹಿರ ಅಪರಾಧಿ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದರು. ಅಕ್ರಮ ಸಾರಾಯಿ ವ್ಯಾಪಾರವು ಅವರ ಅಪರಾಧಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕುಡಿತ ಮತ್ತು ಮಾಂಸಾಹಾರಗಳು ಇವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾದವು. ಇವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕುರಿ, ಆಡು ಮತ್ತು ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆರೆಯ ಗ್ರಾಮಗಳಿಂದ ಕದಿಯುತ್ತಾರೆ.[೩೦]

'ಮಲಿನೋವಸ್ಕಿಯವರ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಲಂಬಾಣಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಲಿನೋವಸ್ಕಿಯು ಅನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಕಾಳಜಿ ಇರುವ ವಿದ್ವಾಂಸ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಂಬಾಣಿಗಳನ್ನು

ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಈವತ್ತೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ.'[೩೧]

ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಈ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸದರಿ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕೆನಡಿ, ಮುಂಜುಂದಾರ್, ಮಲಿನೋವಸ್ಕಿ ಮುಂತಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸದರಿ ಪುಸ್ತಕದ ಲೇಖಕರು ಲಂಬಾಣಿಗಳನ್ನು ಒಂದು 'ಅಪರಾಽ ಬುಡಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ'! ಯಾಕೆ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಅಪರಾಧಿ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು? ಹಾಗೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಾವುವು? ನಿಜಕ್ಕೂ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಪರಾಧಿ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡರೇ? ಹೀಗೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು? ತಾವು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ ತಾಂಡಾಗಳಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಲಂಬಾಣಿಗರೂ ಕಳ್ಳತನ ಮುಂತಾದ ಅಪರಾಧಿ ಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವರೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸದರಿ ಲೇಖಕರು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮದ್ಯ ತಯಾರಿಸುವ ದೇಸಿ ಕ್ರಮವಾದ 'ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸುವ' ವಿಧಾನವನ್ನು ಯಾರೋ ವಿದೇಶಿ ಆಡಳಿತಗಾರರು ಅಪರಾಧ ಎಂದು ಕರೆದಾಕ್ಷಣ ಸ್ಥಳೀಯರೂ ಅದನ್ನು ಅಪರಾಧ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ತ? ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾದ ಮದ್ಯವು 'ಸರಕಾರ' ಮಾರುವ ಮದ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಗುಣಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಭಟ್ಟಿ ಮದ್ಯವನ್ನು 'ಅಕ್ರಮ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಹಿಂದಿರುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹುನ್ನಾರಗಳಾವುವು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸದರಿ ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿವೆ. ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಚ್ಚಾಗಿರುವ ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ಲಂಬಾಣಿ ಜನ ನಗುನಗುತ್ತಾ ಫೋಜು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಟ್ಟಿ ಸಾರಾಯಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನದ ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳಿಗೂ ಈ ಜನ ಅಮಾಯಕರಂತೆ ಫೋಜು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಒಂದು ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಈ ಪುಸ್ತಕ ಬರೆದ ಲೇಖಕರೂ ಸಹ ಲಂಬಾಣಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ತಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು 'ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಲೇಖಕನನ್ನು ಟೀಕಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಲಂಬಾಣಿಗಳನ್ನು 'ದುರ್ದೈವಿ'ಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದ ಈ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕಾಗಿ ಲಂಬಾಣಿಗಳು ಅಪರಾಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡರು? ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಕೃತ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯುರೋಪಿನ ಒಂದಿಷ್ಟು ಜನ ಇಲ್ಲಿನವರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ರೂಪಿಸಿದ ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು 'ನಮ್ಮ' ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ನಾವೇ' ಅಪರಾಧಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆದರೆ ನಾವು ಒಳಗಿನವರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಈ ದೇಶದ ಅಮಾನವೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಹತಾಶೆಗಳನ್ನು ಒಡಲಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬದುಕಿ ಬಂದಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ತುಟಿಕಚ್ಚಿ ಬದುಕಿ ಬಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ಬದುಕುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಷ್ಟ ಸುಖಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಒಳಗಿನವರಾಗಲು' ಸಾಧ್ಯ.

ಹೊರಗಿನವರ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್, ಮಾರ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಸಬಹುದು. 'ಮಾಹಿತಿ' ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು 'ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ'ವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನೊಬ್ಬ ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ನಟಿಸಬೇಕಾದ ಪಾತ್ರದ ಸುತ್ತ ಈ ಚರ್ಚೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಯುರೋಪಿ ನವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಜಾನಾಂಗಿಕವಾಗಿಯೂ ಆಳುವ ದೇಶಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿಸಿದ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯವನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿ ಕಾರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನ/ಅಧಿಕಾರಗಳು ಪರಸ್ಪರ

ಪೂರಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಆತನ ವಾದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ದೇಶ, ಜನಾಂಗ, ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಲು' ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ವಿನ್ ರಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ತಕ್ಷಣ ಆ ಸಮುದಾಯದ 'ಒಳಗಿನವನಾಗಲು'[೩೨] ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಳಗಿನವನಾಗುವ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವನಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ತಾನು ನಂಬಿದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳು ಯುರೋಪಿನ ರಾಜಕೀಯ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಸಹ ಯುರೋಪಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ರೂಪಿಸಿತು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಸಂಚಯಗೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಈವತ್ತಿನ ರಾಜಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತಹ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತುಗಾರರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೂ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ವಿರಾಟ್‌ಸಂಬಂಧದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಏಳುಬೀಳುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಡೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮೆದುರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದೇ ಯುರೋಪು ಈ ದೇಶವನ್ನು ಆಳಲಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಉಗಮವೂ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾದನಗಳೂ ಸಹ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಯುರೋಪ್ ಎಂಬ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ಕುಲುಮೆಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯಿನಿಸುವುದೆಂದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಂತೆ. ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈವತ್ತು ನಾವು ನೋಡುವ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತೊಂದು ಇಂದೇ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಇಸ್ವಿಯ ಸಮೇತ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆ ಬದುಕುತ್ತಾ ಅನೇಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಹೋದ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗಿನ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನಂತರದ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಲೌಕಿಕದ ಬದುಕಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ರಾಜಕೀಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತಹ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಐಹಿಕ ಬದುಕಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು.

ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನಂತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸಬಲಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಅಂತಹ ತೀವ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡ ಅಲ್ಲಿನ ದೇಶಗಳ ತೀವ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ಪೈಪೋಟಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕಿತ್ತಾಡುತ್ತಲೇ ಈ ದೇಶಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ದೇಶಗಳು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಾಗಲೆ ಈ ದೇಶಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಬೇರೆ ದೇಶಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿತು. ಈ ಹಂತದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅದರಲ್ಲೂ ಪೂರ್ವದ ಜಗತ್ತು ಒಂದು

ಮನ್ವಂತರಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ಮತ್ತು ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳು ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯ, ಆಫ್ರಿಕಾ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಈ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಯುರೋಪಲ್ಲಿ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡ ಜ್ಞಾನಕ್ರಾಂತಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮನೋಭಾವವು ಕೇವಲ ಆಕ್ರಮಣಕಾರೀ ದಮನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಯುರೋಪಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪಾರದ ಕಾರಣದಿಂದ, ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರದ ಗೀಳಿನಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾದದ ದಂಗೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ದಂಗೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜರುಗಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿ ನಂದಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣವು ದಂಗೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೀರ್ಘವಾದದ್ದು. ಈ ಆಕ್ರಮಣ ಮತ್ತು ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳು ಕೇವಲ ಶಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ತೋಳ್ಬಲಗಳಿಂದ ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ವಸಾಹತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಗಳ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳನ್ನು ಅವು ಅಧೀನಗೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಯುರೋಪು ಬಿಂಬಿಸಿತು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆಯ ಅಧೀನತೆಯು ಶಾಶ್ವತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳು ರೂಪಿಸಿದವು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ, ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖರಗೊಂಡವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನಂತರ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನಂತರದ ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯುರೋಪಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಫಲಗಳು. ಅಥವಾ ಯುರೋಪಿನ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗಳ ಫಲಿತಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುರೋಪಿನ ಯಾವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವಾನ್ಸ್ ಪ್ರಿಚಾರ್ಡ್ ಪ್ರಕಾರ 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿತು. ಇದು ಯುರೋಪಿನ ಎನ್‌ಲೈಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಯುಗದ ಕೂಸು.[೩೩] ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರ ಗಗನದೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಗಣ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ಜನರಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಭಿನ್ನರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಯುರೋಪೇತರ ಸಮಾಜಗಳು. ಅಥವಾ ಯುರೋಪಿನವರಾದ 'ನಾವು' ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನವರಲ್ಲದ 'ಅವರು' ಎಂಬ ಮಾನವ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. 'ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಅವರಿಗಿಂತ' ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದೇವೆ. ಮುಂದುವರೆಯದ 'ಅವರನ್ನು' 'ನಾವು' ನಮ್ಮ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸ ಬೇಕಿದೆ' ಎಂಬ ಸ್ವಯಂಕಲ್ಪಿತ ಗಣ್ಯತೆ ಯುರೋಪಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗ ತೊಡಗಿತು. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ 'ಗಣ್ಯತೆ'ಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕದನಗಳೂ ಏರ್ಪಟ್ಟವು.

ಆದರೆ ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳು ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಫಲವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ದೇಶಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧೀನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಕ್ಲಿಫಾರ್ಡ್ ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಗಣ್ಯತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನದ ಒಳಗೇ 'ತನ್ನದಲ್ಲದ' 'ಬೇರೆ'ಯದೇ ಆದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಯುರೋಪ್‌ನ ವಸಾಹತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಗೆಲುವುಗಳಿಂದ ಯಾವತ್ತೂ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಹಂತವನ್ನೂ ತಲುಪಿದ್ದಲ್ಲದೆ, 'ಯಾರು ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಸಮರ್ಥರಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ (ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದವರು) ಅವರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು'[೩೪] ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಯುರೋಪಿನ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಮತ್ತು 'ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಅಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು'.[೩೫] ವೀಣಾದಾಸ್,

ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಙ್ಮಯವು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವೀಣಾದಾಸ್‌ರವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬಹುಪಾಲು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ 'ಬೇರೆ'ಯವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಾರಣ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ, ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು, ಅದು 'ಬೇರೆಯವರನ್ನು' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ. ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಕೇವಲ ಮೆಟ್ಟಿಲಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.'[೩೬]

ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆಗಾಗ ಮಾಡಿರುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಆ ನಂತರದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪರ್ಯಾಯದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಂದು ಭಿನ್ನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಧಾರೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನ ಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅಲಕ್ಷಿತ' ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಆದರೂ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದು ವಸಾಹತುವಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸುವ ಹಿಡಿತವು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿತು. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲಗೊಂಡಿತು. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಭೌತಿಕ ಅಧೀನತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಧೀನತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಮೂರ್ತವೂ, ದೀರ್ಘಕಾಲಿಕವೂ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧಗಳಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಮೋಚನೆಗೊಂಡ ವಸಾಹತುಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾಜಿ ಧಣಿಗಳ ಹ್ಯಾಂಗೋವರ್‌ನಲ್ಲಿ ಸದಾ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶವೊಂದು ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಿಂದ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಲೇ ವಿಮೋಚನೆ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಆಳುವ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ಸಂಕಥನಗಳಿಂದ ದಿಢೀರ್ ವಿಮೋಚನೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ವಸಾಹತುವಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗೊಂಡ ದೇಶವೊಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಯುರೋಪನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಂಪನಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನೇ 'ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ' ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸಲಾಯ್ತು. ರಿಸ್ಲೆ, ಎಂಥೋವನ್, ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲೋ ಪೋಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಫಾಸೆಟ್‌ರಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿತು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡ ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮುಂದೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿದ್ದವು. ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಜನವರ್ಗ ಒಂದೆಡೆ, ಯಾವ ಅಧಿಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಮೂಕ ನಿರ್ಗತಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ಯುರೋಪಿನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾಗರಿಕರಾಗಿದ್ದವರು' ಇಲ್ಲಿನ ಆಳುವ ಜನ ಮಾತ್ರ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಳುವ ವರ್ಗದ 'ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನೇ' ಭಾರತದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದರೆ 'ಇದು' ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. 'Whatever was not Greek was barbarian'[೩೭] ಎಂದ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್, ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಮವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದ. ಯುರೋಪಿನ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಅನುಕರಿಸಿತು. ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶದೊಳಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಅನುಕರಿಸಿದರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯ ಗಿಳಿ ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಮನೆಯ ಗಿಳಿಗಳ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ

ಯಾವುದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳ ಅಂತರಂಗಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದವುಗಳೇನಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಯುರೋಪಿನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸೋತ ದೇಶಗಳ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಂದಾದವು. ಸೋತ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಗೆಲುವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇದನ್ನೇ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ 'ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಧೀನತೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ' ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩೮]

ಒರಟಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಪೂರ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೋ, ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕ 'ಅಹಂ'ನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇಲ್ಲವೆ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಯುರೋಪಿನ ಆಕ್ರಮಣಕಾರೀ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಹೀಗಾಗಿ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಯುರೋಪಿನ ಸೈನ್ಯದ ಜೊತೆಗೇ, ಅದರ ಆಕ್ರಮಣದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಆ ಸೈನ್ಯದ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವು. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ ಗಳನ್ನು ಈ ಯುರೋಪಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದೋ, ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸಿದವು, ಇಲ್ಲವೆ, ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೌಶಲ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಕ್ಷುದ್ರ ಜಗತ್ತಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದವು. ಯುರೋಪಿನ ಆಧುನಿಕ ಅಹಂ ಮತ್ತು ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಅಂತರಂಗಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲವಾದವು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಕೋಶರಚನೆ, ಭಾಷೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಶಾಸನ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಡೆದರೂ ಸಹ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯವೆನ್ನಿಸುವ ಕಾಳಜಿಗಳೇನಿರಲಿಲ್ಲ.

ಯುರೋಪಿನಿಂದಾಚೆಗಿರುವ ಭೂಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭವ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಅನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಬರ್ಬರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿತು. ವೈವಿಧ್ಯ, ವಿಚಿತ್ರವೆನ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಸಾಧಾರಣ ಏರುಪೇರುಗಳಿರುವ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲವಾದವು. ಭಾರತವೆಂಬ ದೇಶ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಸಹ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಯುರೋಪಿನ ದುಂಡಾವರ್ತಿಯ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸಿಬಿಟ್ಟವು. (ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋತು ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಕಂಪನಿ ಸೈನ್ಯದ ವಿಫಲ ಆಕ್ರಮಣಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ) ಸೋತ ಸಮುದಾಯಗಳ, ಅಪರಿಚಿತ ಜಗತ್ತುಗಳ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವಕ್ಕಿದ್ದ ಬಿಗುವು ಮತ್ತು ಸೆಡವುತನಗಳು ಆಳುವ ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯವಾದವು. ಆಗ ಅವರ ನೆರವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಆಗ ತಾನೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ Ethnography ಎಂಬ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು. 'ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಗೊಂಡ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು, ಆಳುವ ಜನ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಯ್ತು. ಆದರೆ, ಜನರನ್ನು ಅವರ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತಾಗಲಿ, ತುಡಿತವಾಗಲಿ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮತಃ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲೆತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಜನ ಒಂದು ಆಯುಧದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿದರು. ೧೭೭೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಿಲಿಯಂ ಜೋನ್ಸ್‌ನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಏಶಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಫ್ ಬೆಂಗಾಲ್' ಎಂಬ ಅರೆಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಬಿರದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಸರತ್ತುಗಳಿಗೆ, ಬಿಳಿ ಜನರ ಒರಟು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ತುರ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುವ ಜರೂರುಗಳಿದ್ದವು. 'As a centre of reference and bureau of

Information' ಎಂದೇ ಏಶಿಯಾಟಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಫ್ ಬೆಂಗಾಲ್‌ನ್ನು ಅಂದಿನ ಬಂಗಾಳ ಸರಕಾರ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಿಲಿಟರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುವ ಕೇಂದ್ರವೆಂದೇ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಹರ್ಬರ್ಟ್ ರಿಸ್ಲೆಯ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ Ethnographic Survey of India ಸಂಸ್ಥೆ ಅನಂತರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಜಾತಿಗಳ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ (Caste and Tribes) ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿರದೆ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದವು. ಇಂಡಿಯಾದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇವಲ 'ಮಾಹಿತಿ'ಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಜನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದವು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೌಶಲಗಳ 'ತಿಳುವಳಿ'ಕೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರಿಸ್ಲೆ, ವಿಲಿಯಂಕ್ರೂಕ್‌ರಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ತಿಳುವಳಿಕೆ'ಯನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿಸಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಗಳಾಗಲಿ, ತರಬೇತಿಯಾಗಲಿ ಈ ಜನಕ್ಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಸಮುದಾಯ ದಟ್ಟ ದಾರಿದ್ರ್ಯದಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದೆ, ಅದರ ಲೌಕಿಕದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಸುಧಾರಣೆ ತರುವುದು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಕಿಂಚಿತ್ ಕಾಳಜಿ ಈ 'ಶೈಕ್ಷಣಿಕ' ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಜನರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ 'ವಸ್ತು'ಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಜನ ನೀಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೇವಲ 'ಮಾಹಿತಿ'ಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಳಸುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಯುರೋಪಿನ ಗಣ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕಲೋನಿಯಲ್ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಪಾದ್ರಿಗಳಾಗಿ ಬಂದ ಎಲ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ದುಬಾಯಿಸ್‌ರಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಈ ದೇಶದ ಜನರ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಅಂತಃಕರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ದೀನದಲಿತರ, ರೋಗಪೀಡಿತ ಅಸಹಾಯಕರ ಸೇವೆಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟರೂ ಸಹ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ್ದು.

ಆದರೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ರಚನಾವಾದಿಗಳು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದನು. ಮೂಲತಃ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಯಾಗಿದ್ದ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕಾದ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೊರಟಾಗ ಆತನಿಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿದೋಷಗಳು ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮಿತಿಗಳು ಕಂಡುಬಂದವು. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಅನಂತರದ ತಾನೇ ಒಬ್ಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಈತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದ. ಮುಂದೆ ಏಮಿ ಸಿಸಾರೆ, ಮೆಮ್ಮಿ, ಫ್ಯಾನನ್‌ರಂತಹ ಜನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಿದರು. ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯ ದಂಡನಾಯಕ ನಾಗಿದ್ದ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಅದೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೆನ್ನಿಸುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿವೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಲೂಯಿ ಡುಮೋನಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನಂತಹ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಒದಗಿ ಬಂದರು. ಎಸ್.ಸಿ.ರಾಯ್, ಮುಜುಂದಾರ್, ಆರ್.ಡಿ. ಚಂದ್ರಾರಂತಹ ಆರಂಭದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಯಾವ ತಕರಾರುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಯುರೋಪಿನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಅಂದಿನ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಶಭಾಷ್‌ಗಿರಿ ಪಡೆದರು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ 'ಒಳಗಿನವುಗಳಾಗುವ' ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕಂಪನಿ ಸೈನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ, ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯ ಗಳನ್ನು ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡಲು ಅವುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ರಿಸ್ಲೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಕಸರತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ Enthnography ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಈ 'ಅಧ್ಯಯನಗಳು' ಮುಂದೆ ೧೮೬೪ರಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ Criminal Tribal Act ಎಂಬ ಕಾಯ್ದೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಕರಗಳಾದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು

ನಿಷ್ಕರುಣೆಯ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲೆಂದೇ Enthnographic Servey of Indiaದಲ್ಲಿನ ವಿವಿಧ ಇಲಾಖೆಯ ಅಧಿಕಾಇರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇರಳ ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿತ್ತು. (ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಅಮೆರಿಕಾದ ರಕ್ಷಣಾ ಇಲಾಖೆ ಇರುವ ಪೆಂಟಗಾನ್ ಸಹ ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹಣ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು!) ಜನಗಣತಿ, ಗೆಜೆಟಿಯರ್, ಸಂಪಾದನೆ, ಭೂಮಾಪನ ಮುಂತಾದ ಅರೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನತೆಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಕಸರತ್ತುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಸರತ್ತುಗಳ ಫಲವಾಗಿಯೇ, ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಎಂಬಾತ ರಾತ್ರೋರಾತ್ರಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲೋ ಪೊಲೀಸ್ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಫಾಸೆಟ್ ಎಂಬಾತ ಮಲಬಾರಿನ ನಾಯರ್ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟ ! ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಥರ್ಸ್ಟನ್, ಫಾಸೆಟ್‌ರಂತಹ ಜನ ಬರೆದ ಆವತ್ತಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಇಂದೂ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಜನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿರುವುದು. ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇನ್ನೂ ಥರ್ಸ್ಟನ್‌ರಂತವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

Ethnographic Servey of Indiaದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿಂದಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದವುಗಳೇನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ನೇಮಕಗೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತರಬೇತಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶವನ್ನಾಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಜನರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಇದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಈ ದೇಶದ ಜನರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಬಂಡೆದ್ದ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲು ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೂ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಲೆ ಹಾಕಿದರು. ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು, ಅದರಲ್ಲೂ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸುವುದು Ethnographic Servey of Indiaದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಉಪಯೋಗವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಸಹ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲದ ಅಪ್ಪಟ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ಕೊಬ್ಬಿಹೋದವು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಾಗಲಿ, ಸನಾತನ ಅಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಿಂದ ವಿಷಮಗೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಚಲನೆಗಳಾಗಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿ ಕಲೆ ಹಾಕುವುದೇ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳ ಪರಮಶಿಸ್ತು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೆಳೆದು ನಿಂತವು. ಈ ಮಾಹಿತಿ ಯಾರಿಗೆ, ಯಾಕಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಕಾಳಜಿಗಳೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದ್ದವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಶಿಸ್ತೊಂದನ್ನು ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಯಾಮಗಳು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವವರೆಗೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಯುರೋಪಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ನಕಲಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತ ಶಿಸ್ತಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಂಪನಿ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತೊಂದು ರೂಪಿಸಿದ ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಸಹ ಇನ್ನೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ದುಡಿವ ಜನರು ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದವೋ ಆ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಇಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದೇ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಪೊಲೀಸರ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು' ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲೆಂದು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಆಡಳಿತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರೆಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವೋ ಆ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಂದಿಗೂ ನಾಡಿನ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದು ದುರಂತದ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ.

ನಾಡಿನ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳೆರಡೂ ಸೃಜನಶೀಲ

ವಾಗಿ ಜಡಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಬಗೆಯ ದುರಂತಗಳು ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾರೋ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಆಸ್ಥಾನದ ಪಂಡಿತ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ದೇಶದ್ರೋಹದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಬಿಡುವುದು ಅವನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಪರ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳಿಬಿಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗದೇ, ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸದೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿದೆ ಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಲು ಮಾತ್ರ ನಿಯಮಗಳು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಜಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಜನತಂತ್ರ, ಜನರ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳದೆ, ಆದರ್ಶದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಡವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೆ...

'ಒಳಗಿನವ' ಮತ್ತು 'ಹೊರಗಿನವ' ಎಂಬ ಕೆಟಗರಿಗಳು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವನು ಹೊರಗಿನವನೊ ಅಥವಾ ಒಳಗಿನವನೊ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಂಬಾಣಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಅದೇ ಸಮುದಾಯದ ವಿದ್ವಾಂಸನ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆ ವಿದ್ವಾಂಸ ಒಳಗಿನವನೇ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನವನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದದ್ದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಜಾತ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಕಾರ, ವಿದ್ವಾಂಸ ನೊಬ್ಬ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಒಳಗಿನವನಾಗಿ (ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ) ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ನಟಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನವನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಈ ವಿಧಾನವು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ 'ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು', 'ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳ ಪಡುವವರು' ಅಥವಾ 'ಅವರು ಮತ್ತು ನಾವು' ಎಂಬ ಕೆಟಗರಿಗಳೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವರ್ಗಗಳು. ಆಳುವ ವರ್ಗವಾದ 'ನಾವು ಮುಂದುವರೆದವರು, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು. ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವಷ್ಟು ಮುಂದುವರೆ ದವರು. ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದ 'ನಾಗರಿಕವಾದ' ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿದ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕಗೊಂಡ ನಾವು ಉಳಿದವರನ್ನು (others) ಆಳುವವರು' ಎಂಬ ಅಹಂನಿಷ್ಠೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿಂದೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ 'ಅವರು' ನಾಗರಿಕಗೊಂಡಿಲ್ಲ, ಜನಾಂಗೀಯ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ 'ಅವರು' ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾಗಬೇಕಿದೆ. ತಲೆಮಾರು ಗಳಿಂದ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅರ್ಥವಾಗದ ಭಾಷೆ, ತರ್ಕಬದ್ಧವಲ್ಲದ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಅವರು' ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇವರ ಬಡನತಕ್ಕೆ ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮತ್ತು 'ಅನಾಗರಿಕ' ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಅವರೇ ಕಾರಣ. ಇಂತಹ 'ಅವರನ್ನು' 'ನಾವು' ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಅವರು' ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಳಾಗದಂತೆ ಅದನ್ನು 'ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಆಳುವವರು, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಎಂಬ ವರ್ಗ ವೈರುಧ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನಿಲುವು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನಿಲುವು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂದರ್ಭವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚಾಚೂತಪ್ಪದೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯ 'ಒಳಗಿನವ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವ' ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಕೆಟಗರಿಗಳು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ರಾಜಕಾರಣದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡಿವೆ.

ಹೀಗಾಗಿ, ಯಾರು? ಯಾಕಾಗಿ? ಯಾರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಇನ್ನ್ಯಾವುದೋ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಿದೆ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದು, ಜೋಡಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನೇ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದು ಮಂಡಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಂತೆ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡುವುದೇ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಯಾರಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಏತಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳದೆ ಟೇಪು ಮತ್ತು ಕ್ಯಾಮರಾಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಹಾಳೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮುದ್ರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಯಾವತ್ತೂ 'ನಮ್ಮ' ಅಂದರೆ ಶೋಷಿತ ಜನಗಳ 'ಒಳಗಿನವರಾಗದ' ಯುರೋಪಿನ ಆಳುವವರಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು. ಇಂದಿಗೂ ಈ ವಿಧಾನವು ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೆದುಳನ್ನ ಆಳುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಅಂದರೆ 'ನಮ್ಮ'ವರಾಗದ, ಒಳಗಿನವರಾಗದ' ರಾಜಕಾರಣದ ಮಂದಿಯ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿಕೊಂಡ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಚಿ.ಮೂ. ತರಹದವರಿಗೆ ದಲಿತರ ಹಸಿವು, ಬಡತನ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಅವರು ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಅನ್ಯರ' ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯದ ವಿದ್ವಾಂಸನೊಬ್ಬ ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯದ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅವು ರೂಪುಗೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಯುರೋಪು ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಲೇ ಇರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಳಗಿನವರಾಗುವುದೆಂದರೆ, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಲ್ಲ, ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ನಟಿಸುವುದಲ್ಲ, ಕರುಣೆ ಮತ್ತು ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಲ್ಲ, ಸಮಾಜ ಸೇವಕನಂತೆ ಸರಕಾರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೊಡಿಸುವುದಲ್ಲ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳ ಭಾಗವಾಗುವುದು. ಅವರ ದುಃಖದುಮ್ಮಾನಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ, ಈ ಶೋಷಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸಿ, ಹೊಸದನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

01. Edmand Leach, Social Anthropology, Quoted: M.N. Srinivas, Th e Insider Versus The Outsider In the Study Of Culture, p 553, 2002
02. Bronislaw Malinowski, Quoted: M.N. Srinivas, Indian Anthropologists and the Study of Indian Culture, p. 589, 2002
03. Edmand Leach, Social Anthropology, Quoted: M.N. Srinivas, The Insider Versus The Outsider In The Study of Culture, p. 553, 2002
04. M.N. Srinivas, The Insider Vesus The Outsider In The Study of Culture, p. 559, 2002

೦೫. ಚಂದ್ರ ಪೂಜಾರಿ, ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆ, ಪು. ೫೯, ೨೦೦೫

೦೬. ಅದೇ ಪು. ೭೦, ೭೧

07. M.N. Srinivas, The Insider Vesus The Outsider In The Study Of Culture, p. 553, 2002
08. M.N. Srinivas, Studing One's Own Culture, p. 583, 2002
09. Edmand Leach, Social Anthrology, Quoted: M.N. Srinivas, Studying One's Own Culture, p. 582, 2002

೧೦. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆ, ಪು. ೬೨, ೬೩ ೨೦೦೫

೧೧. ಅದೇ ಪು.೬೫

12. Rabert Morton, Insider and Outsider-A Chapter in the Socialogy of Knowledge Quoted: ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆ, ೨೦೦೫

೧೩.. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ? ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ೧, ಪು.೪೧, ೨೦೦೩

14. Albert Memmi, The Coloniser and the Colonised, p. 86,1967
15. Levi Strus, Anthropology: Its Achievement And Future, Current Anthrolopgy Vo.7, p.126, 1966

16. Aime cesare, Discourse on colonialism, Trons, Joan pinkham, New York and London monthly Review press-1972 P.57-58, Quoted: Ashis Nandi
17. Frantz Fanon, The Wretched Of the Earth, p. 215, 1966
18. W W Hunter, A Brief History Of The Indian People, p. 42, 1893
೧೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ? ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ೧, ಪು.೩೬, ೨೦೦೩
20. Edmand Leach, Social Anthrology, Quoted: M.N. Srinivas, Studying One's Own Culture, p582, 2002
21. M.N. Srinivas, The Insider Versus the Outsider in the Study of Culture, p. 553, 2002
22. Felix Padel, The Sacrifice of Human Being, p. xv 2000
23. Ibid p 31
೨೪. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ೧೯೮೫
೨೫. ಅದೇ ಪು. ೧೬೦
26. Frants Fanon, The Wrteched Of the Earth, p. 225, 1966
27. M. Krishnamurthy, Crimes and customs among the Lambanis in Chitradurga District, p. 11, 2000
28. Ibid p. 14
29. Ibid p. 79-80
30. Ibid p.91
31. Ibid p.109
೩೨. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆ, ಪು. ೬೩, ೨೦೦೫
33. EE Evans Pritchard, Social Anthropology, p.21, 2000
34. James Clifford, Gerge E Marcus, Ed: Writing Culture, The Poetics And Politics Of Ethnography, p. 9,10, 1990
35. Veena Dass, Critical Events, p 41, 1995
36. Ibid, p26
37. Mathew Arnold, Culture And Anarchy, pl
೩೮. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು. ೫, ೧೯೯೬

ಓದಿದ ಪುಸ್ತಕಗಳು

೧. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಯೆತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ ೧೯೮೫
೨. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೬
೩. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ, ಸಮಾಜ ಸಂಶೋಧನೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ೨೦೦೫
೪. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಸಂ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ೧, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩
5. M.N. Srinivas, Collected Essays, Oxford University Press, New Delhi, 2002
6. Matthew Arnold, Culture and Anarchy, Lakshmi Narain Agrwal, Agra
7. Felix Padel, The swacrifiece of Human Being, Oxford University Press, 2000
8. Ashis Nandi, The Intimate Enemy, Loss and Recovery of Self Under Colonialism, Oxford University Press, 1983
9. Aime Cesare, Discourse On Colonialismm Trons, Joan Pinkham Newyork and London Monthly Review Press, 1972
10. Frantz Fanon. The wretched of the earth, penguin 1967
11. Edmand Leach, Social Anthropology, Oxford University Press, Oxford, 1982
12. Rabert morton, Insider and outsider- A chapter in the sociology of knowledge.
13. Levi Struss, Anthropology: Its Achievement And Future, Current Anthopology Vol.7, 1966
14. Albert Memmi, The Coloniser and the Colonised, Beacon Press, Boston, 1967
15. WW Hunter, A Brief History Of The Indian People, Asian Educational Services, 1893
16. M. Krishnamurthy, Crimes and customs among the Lambanis in Chitradurga District, Smt. Laxmi Krishnamurthy Sanketa Building, Shivagir, Dharawada, 2000
17. Veena Dass, Critical Events, Oxford University Press, 1995
18. EE Evans Pritchard, Social anthropology, universal Book Stal, New Delhi, 2000
19. Jamed Clifford, Gerge E, Marcus, Ed: Writing Culture, The Poetics And Politics of Ethnography, Oxford university Press, 1990

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಶೈಲಿ-ಭಾಷಾವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿವೇಚನೆ

ಡಾ. ವಿಲ್ಯಂ ಮಾಡ್ತ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಕಲೆ. ಕಲೆ ಸದಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಂದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಲತಃ ಆನಂದಕ್ಕಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಲಿಖಿತ ಕಲೆ (Fine Art)ಯೇ ವಿನಾ ಪ್ರಾಯೋಜ್ಯ ಕಲೆ (useful art) ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ (Verbal art) ಭಾಷೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಮೂಲತಃ ವಾಚಕ/ಶಾಬ್ದಿಕ ಕಲೆ (Verbal art). ಕಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಾಂತರ್ಗತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ: ಒಂದು-ವ್ಯಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ (Common consciousness). ವ್ಯಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯಷ್ಟಿಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೆ, ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ (Folk literature) "ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಹಿತೌ ಕಾವ್ಯಂ" ಎನ್ನುವ ಮೀಮಾಂಸಕಾರರ ಮಾತು ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಮೂಲತಃ ವಾಚಿಕ ಕಲೆಯಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರಹಕ್ಕೂ ಇಳಿಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದದ ಸಮಷ್ಟ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಲ್ಲ; ಅದು ಜನಪದ ಜೀವನದ ವಾಚಿಕ ರೂಪದ ಸಮಗ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದರ ಉಗಮಸ್ಥಾನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ಜನಪದ (Folk-area). ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನಪದದ ಸಮಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಜನಪದಗಳ ಖಾಸಗಿ ಕ್ರಿಯೆ (Esoteric function). ಒಂದು ಜನಪದದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಪದದ ಜನ ಮೆಚ್ಚಿ ಆನಂದಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ (Exo-teric) ವಾಗಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತುಳು ಜನಪದ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಆನಂದ ಉಂಟುಮಾಡದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ.

ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಾನಧರ್ಮವುಳ್ಳ ಜನಸ್ತೋಮವನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜನಪದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆ, ವೃತ್ತಿ, ಧರ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಾನಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಗುಂಪು ಜನಪದವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ, ರೈತ ಜನಪದ, ಕಾರ್ಮಿಕ ಜನಪದ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಜನಪದ, ಕಾಲೇಜು ಜನಪದ, ಸೈನಿಕ ಜನಪದ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನ ಜನಪದಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬಹುದು

(Dundes, 1965:2). ಈ ಜನಪದಗಳ ಸದಸ್ಯರೇ ಜನಪದರು. ಇವರ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಸಮಷ್ಟಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಜಾನಪದವಾದರೆ ಕೇವಲ ವಾಚಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು (ಮಾಡ್ತ. ೧೯೮೭:೮)

ಜನ್ಮತಃ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಚಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಲಿಪಿ (Graphene) ಅಥವಾ/ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆ (Recording)ಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲು ಗೊಳಿಸಬಹುದು. ದಾಖಲುಗೊಳಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಗ್ರಾಮೀಣರ, ಅನಾಗರಿಕರ, ನಿರಕ್ಷರಸ್ಥರ, ಅಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬಾರದು. ಅದು ನಗರವಾಸಿಗಳ, ನಾಗರಿಕರ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ, ಲಿಖಿತ ಜನಪದ ಇರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಪದದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಲಲಿತ ವಾಚಿಕ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆ ಜನಪದದ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಅವರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಹೃದಯಿ, ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆತನಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠಾಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷಾರಚನೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಪದವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮವೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಶೈಲಿ/ರೀತಿಯೆನ್ನುವರು. ಈ ರೀತಿ ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಸಹಿತವಾದಲ್ಲಿ ಅದು ಆತನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವೆನಿಸುವುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಯಾ ಜನಪದರಿಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಆನಂದವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ

ಜನಪದರ ವಾಚಿಕ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪದವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮವೇ (Taxis) ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ. ಸಂದರ್ಭ (Context)ಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾಠ (Text) ಅಥವಾ ಬಗೆ (Genre)ಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜನಪದರ ದೈನಂದಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಪದವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಪದ-ಜೀವನ (Folk life)ದ, ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Folk-culture)ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಯಾದುದರಿಂದ ಒಂದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೊಂದು ಜನಪದದ ಸದಸ್ಯರ ರಸಾಸ್ವಾದನೆ ಮುಟ್ಟದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥ ವಾಗಿ ಧಾರವಾಡದ ಕನ್ನಡ-ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಂಗಳೂರಿನ ಕನ್ನಡಿಗರು ಮೆಚ್ಚಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಸರಿಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಜನಪದದ ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದಗಳೇ (Dailects) ಕಾರಣ. ಜನಪದ ಜೀವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಾಚಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲ, ಅದು ಆಯಾ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವಭಾವತಃ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ'ವಾಗಿ ಸೀಮಿತವಲಯದಲ್ಲಿ, ಜನಾದರ ಮನ್ನಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಅದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಜಾನಪದೀಯ ಅಪ್ಪಟತನ (Authenticity) ವನ್ನು, ಖಾಸಗಿತನವನ್ನು, ಅದು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದಾ ಕಾಲ, ಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜನಪದ ಶೈಲಿ ಈ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕನು ಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಗೆ (Genre)ಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಜನಪದ – ಭಾಷೆ (Folk-language) ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಯೂ ಭಿನ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಆಡುವ ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದಕ್ಕೂ, ಜನಪದ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಒಂದು ಕಾಲಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಜನಪದದ ಸದಸ್ಯರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವಹನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದ (Dailect) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವಾಚಿಕ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಜನಪದ ಭಾಷೆ (Folk-Language) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹವ್ಯಕ ಜನಪದರ ಆಡುನುಡಿಯ ಭಾಷಿಕ ಘಟಕಗಳು (ಧ್ವನಿಮಾ, ಆಕೃತಿಮಾ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಅವರ ವಾಚಿಕ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಭಾಷಾ ಘಟಕಗಳು (ಪುರಾಣಿಮ, ಆಶಯ, ವರ್ಗ) ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಜಾನಪದವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆ ಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಭಾಷಿಕ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಕರೆದರೆ, ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಜನಪದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಭಾಷೆ, ವಾಚಿಕ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ, ಜನಪದ ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಭಾಷಾಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಮಾರ್ಪಾಡು ಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹವ್ಯಕರ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಶೈಲಿ ಇತರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹವ್ಯಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರ ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡು ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಗೆಯ ಶೈಲಿ ಅವರಲ್ಲಿಯ ಒಗಟುಗಳ ಶೈಲಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಹವ್ಯಕ ಪ್ರಭೇದ ಕಾರಣವಾಗಿರದೆ, ಅವರ ಜನಪದ ಭಾಷೆ (ಅರ್ಥಾತ್, ಅವರ ವಾಚಿಕ ಕಲೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘಟಕ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗ)ಯೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಾಸ, ಅನುಪ್ರಾಸ, ಧ್ವನ್ಯನುಕರಣೆ (Onomatopoeia) ಛಂದೋಗತಿ (Rhythm), ಪ್ರತೀಕ (Symbol), ಪಡೆನುಡಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ ಭಾಷಾ ರಚನೆಗಳ ಸರಳತೆ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳು ಹೇಗೆ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಕ್ಕಿಂತ ಅನುಪ್ರಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದ್ದರೂ ಆದಿಪ್ರಾಸ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಸೊಗಸನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ:

ಆಡಿನ ಮಲಿಹಂಗ । ಜೋಡ ನಾವಿಬ್ಬರು ।
ಆಡಬ್ಯಾಡ ತಂಗಿ ಕದನವ । ಜಗಳಕ
ಜೋಡಿನ ಹಕ್ಕಿ ಅಗಲ್ಯಾವ ॥ (ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಪು.೬೬)
ಪುಂಡಿಯ ಪಲ್ಲೆಯ । ಚಂಡಿಯ ಕಡದಂಗ
ಪುಂಡ ನನ ತಮ್ಮ ಸಾವಕಾರ । ನ ಮಾತ
ಬಂಡಿಗಿ ಕೀಲ ಜಡದಂಗ ॥ (ಅದೇ , ೬೬)

ಆದಿಪ್ರಾಸದಂತೆ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸವನ್ನೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಾಸಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಸವಲ್ಲ.

ಲಿಂಬಿಯ ಹಣ್ಣಿನಂಗ ರಂಭೀಯ ಮೈ ಬಣ್ಣ
ತುಂಬಿದ ಮೈಯ್ಯ ಹೊಳೆವ ಕಣ್ಣ। (ಸೋಬಾನ)
(ಬಿರಾದಾರ, ೭೫)

ಎತ್ತ ಮಾರಲಾಕ ಹ್ವಾದೀನಪ್ಪ
ಕುಚನೂರ ಸಂತ್ಯಾಗ ಇಳದೀನಪ್ಪ
ಚಕಮಕಿ ಹೆಣ್ಣ ಕರದಾಳಪ್ಪ
ಸಣ್ಣ ಶ್ಯಾವಿಂಗಿ ಬಳದಾಳಪ್ಪ
ಚೆನ್ನೀ ಸಕ್ಕರಿ ತರಸ್ಯಾಳಪ್ಪ
ಅರ್ಧಾ ದಾರೀ ಕಳುವ್ಯಾಳಪ್ಪ
(ಆಣೇ ಪೀಣೇ ಜಾಣೆಗೋ ಕೊಬ್ಬರಿ ಬಟ್ಟಲಾ ಬಾಯಾಗೋ)
(ಅದೇ ೭೯)

ಜನಪದರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಗಳ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯ ಹುಚ್ಚು ಜಾಸ್ತಿ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಪ್ರಾಸ ಉಂಟಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಪ್ರಾಸ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಗುಡುಗು ಗುಡುಗುಟ್ಟೀತು । ನಡುಮುಗಿಲು ಮಿಂಚೀತು
ಆಡಬರಿಸಿ ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆದೀತು । ಗಂಗಮ್ಮ
ಸಡಗರಿಸಿ ದುಡಿಕಿ ಸುರದಾಳ ॥ (ಕಣವಿ, ೧೩೫)
ಮಕ್ಕಳ ನುಡಿಕೇಳಿ ನಕ್ಕೀತು ಗುಳದಾಳೀ
ಹಕ್ಕಿ ಅಂಗಳಕ ಇಳಾದಾವ । ದನಿ ತೆಗೆದು
ಅಕ್ಕರಿಯ ಮಾತು ಕಲಿಸ್ಯಾವ ॥ (ಅದೇ, ೧೩೪)

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಭಾಷಾರಚನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಧುರ್ಯ ವ್ಯಂಜಕವಾದ ಧ್ವನಿಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದುದರಿಂದ ಅವು ಲಲಿತಾಕೃತಿಯ ರಚನೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ;

ಬ್ಯಾಸಗಿ ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಬೇವಿನ ಮರ ತಂಪು
ನೇತ್ರಾವ್ತಿ ಎಂಬ ಹೊಳಿತಂಪು ಮಳಿರಾಯ
ಬೀಸಲು ತಂಪು ಧರೆಗೆಲ್ಲ (ಕುಳ್ಳಿ, ೧೪೨)

ಲಲಿತ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಗಾದೆ ಮಾತುಗಳು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ :

೧. ಅಕ್ಕನ ಚಿನ್ನವಾದರೂ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ ತೊನೆಯದೆ ಬಿಡ
೨. ಎಣ್ಣೆ ಮುಂಚೊ ಬತ್ತಿ ಮುಂಚೊ
೩. ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡರೂ ಪರಾಂಬರಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು
೪. ಕತ್ತರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಅಡಕೆಯ ಹಾಗೆ
೫. ಬೆರಳು ಬೀಗಿದರೆ ಒನಕೆಯಾದೀತೆ? (ಅದೇ)

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಛಂದಸ್ಸನ್ನೂ, ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ರುದ್ರಗಣಗಳೆಂಬ ವಿಭಜನೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ, ವ್ಯಾಪಕಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ (ಹಕಾರಿ, ೧೫೭) ಮಾತು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಸತ್ಯ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಪದದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸ್ವಯಂನಿರ್ಮಿತವಾದ ಧ್ವನಿ, ನಾದ, ಲಯ, ತಾಳಗಳಿವೆ. ಈ ಮಾತಿನ ಗತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾದಾಗ ವಿಭಿನ್ನ ಲಯ, ತಾಳ, ಛಂದಸ್ಸುಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಭಿನ್ನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲಯ ತಾಳಗಳು ಮೂಲತಃ ಬದುಕಿನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಜಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಆಡುಮಾತಿನ ಒಳಗಿರುವ ಸಹಜವಾದ ಲಯ ತಾಳಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಿನ ಗತಿಯೇ ನಾದದಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹಾಡಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಗಿರಿಗಿರಿ ಗಿಂಡೀ

ಇಬತ್ತಿ ಉಂಡೀ-ಎಂಬ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು (ನೋಡಿ : ಹಕಾರಿ, ೧೫೩) ಹಕ್ಕಿಯ ಹಲುಲಿಯ ಅನುಕರಣೆ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಹಾಡು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ :

ತಿತ್ತೀತಿ, ತಿತ್ತೀತಿ
ತಿಟ್ಟನ್ಹೇಲ್ಹೂರೊಟ್ಟೀಯಿಕ್ಕಿವ್ನಿ
ತಿಂದಾರೊಟ್ಟೆಪಟ್ನೆ ಸಿಡೀಲಿ
ತಿತ್ತೀತಿ...... ತಿತ್ತೀತಿ **(ಹಕಾರಿ, ೧೫೪)**

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್ ಅವರ ಮಾತು ಉಲ್ಲೇಖನಾರ್ಹ :

The poetry of the people takes its life from the people's speech and in turn gives life to it; and represents its highest point of consciousness, its greatest power and its most delicate sensibility.

''ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಜನತೆಯ ಆಡು ನುಡಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದು, ಪುನಃ ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವದಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉದಾತ್ತಬಿಂದುವನ್ನು ಅದರ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮತಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ''. (ಆತನೇ, ೧೫೫)

ಲಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವ ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯ ಲಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ದ್ವಿಪದಿ, ತ್ರಿಪದಿ, ಏಳೆ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಭಾಷೆಯ ಹೊರಮೈಯಾಗಿರುವ ಧ್ವನಿ ಧ್ವನಿಮಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸೂಕ್ತ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದೆವು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಒಂದು ಮುಖ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸಂಘಟನಾ ರೀತಿ ವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಶೈಲಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ. ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಜನಪದರು :

ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಶಂಕರಾ ।
ಆತ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರಾ ।
ಲೋಕ ಬದುಕುವುದು ಯಾವ ಪರಾ ।
ಅವ್ನ ಮೊದಲ ಹರಹರಾ ॥ **(ಆಲಿ, ೨೬೦)**
ತಾಯಿ ತಂದಿ ಸೇವಾ ಮರತಿ
ಕಾಸಿಗಿ ಹೋದಲಿ ಏನೈತಿ
ಕೋಲ ಮುತ್ತಿನ ಕೋಲ
ಆತ್ಮಲಿಂಗದ ಪೂಜೆ ಇಲ್ಲದ
ಮ್ಯಾಲ ಧರಸ್ತಿದಿ ವಿಭೂತಿ
ಕೋಲ ಮುತ್ತಿನ ಕೋಲ

ಹುಟ್ಟುತನಕ ಸಾಯದ ಅಂಜಿಕೆ
ಸತ್ತಬಳಿಕ ಹುಟ್ಟುದು ಅಂಜಿಕೆ
ಕೋಲ ಮುತ್ತಿನ ಕೋಲ **(ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, ೨೭೩)**

ಲೋಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಉಪಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ :

೧. **ಗಂಡಹೆಂಡಿರ ಜಗಳ ಗಂಧ ತೀಡಿದಾಂಗ**
೨. **ಹಡದವ್ವನಿಲ್ದ ತವರೀಗಿ ಹೋದರ ಅಡವ್ಯಾಂಗ ವಸ್ತಿ ಇಳದಂಗ**
೩. **ಬಾಲಕರಿಲ್ಲದ ಬಾಲಿದ್ಯಾತರ ಜನ್ಮ? ಬಾಡಿಗಿ ಎತ್ತು ದುಡಿದಂಗ**
೪. **ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ಜಗಳ ತಾಳ ಬಾರಿಸಿದಾಂಗ**

ಹಲವಾರು ಸಲ ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳು ರೂಪಕಗಳಾಗಿಯೂ ಮೂಡಿ ಬರುತ್ತವೆ :

೧. **ಮಾವಿನ ಹೋಳ, ನಿನಕಣ್ಣ**
೨. **ಅಕ್ಕತಂಗೇರ ಬಣ್ಣ, ಅವರಿ ಹೂವಿನ ಬಣ್ಣ**
೩. **ಎಳ್ಳಹೂವಿನ ಸೀರಿ, ಬೆಳ್ಳಿ ಕಾಲುಂಗುರ**

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮ ಅವರ ಆಡುನುಡಿಯೇ

ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯೋಚಿತವಾಗಿ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜನಪದರು ಬಳಸಿದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮರದ ಮೇಲಿನ ಪಕ್ಷಿ । ಭುರ‍್ರನೆ ಹಾರಿತ್ತ
ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಜೀವ ಅನಕೊಂಡೆ । ಈ ಮಾತ
ನನ್ನೊಳಗೆ ನಾನು ತಿಳಕೊಂಡೆ ॥
ಬೆಳ್ಳನ್ನ ಬೆಳಗಾಗಿ । ಬೆಳ್ಳಿ ಮೂಡಲವಾಗಿ
ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಮೀನ ಗರಿತಗದು । ಆಡ್ಯಾವ
ಗರತಿ ಗಂಗಮ್ಮನ ಉಡಿಯಾಗ । (ಕಲಬುರ್ಗಿ, ೬೭)

ಕೆಲವೊಂದು ಆಕೃತಿಮಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಪಡೆನುಡಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪಡೆನುಡಿಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳ ಸಿಗುತ್ತವೆ : ನೆಲಾ ಉರಿ, ಕಾಲು ಹಾರು, ನಾಲಿಗಿ ಬಿಗಿಹಿಡಿ, ಬಾಯಾಗ ಹುಲ್ಲಹಿಡಿ, ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚು (ಬಿರುದಾರ, ೯೦) ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ.

ಜನಪದ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗ್ರಾಹ್ಯತೆ, ಶ್ಲೇಷ, ಚಮತ್ಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಬಂದು ಕೇಳುಗರನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ:

೧. **ನಾನ್ನೋಡಿದರೆ ಬಲು ಹಸ**
ನನ್ನ ತಲೆ ಮೇಲೆ ತಟ್ಟೆ ಕಸ
ಬಲ್ಲೋರಿಗೆ ಬಲು ಹಾಸ
ಅರಿದೋರಿಗೆ ಬಲು ಇಸ (ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪು)

೨. **ಹಚ್ಚನೋಳೆ ಹಸರು ಸೀರ‍್ಯೋಳೆ**
ಮೆಚ್ಚಿ ಬಂದೋರ ಬಾಯಗೆ ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯೋಳೆ (ಎಳನೀರು)
(ಈಶ್ವರಪ್ಪ, ೧೦೪)

೩. **ಮೊಗ್ಗರಳಿ ಹೂವಾಗಿ ಪುಷ್ಪ ತಾನಲ್ಲ**
ಹಿಗ್ಗಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಪರಿಮಳವೆ ಇಲ್ಲ (ಕೊಡೆ)
(ಕಣವಿ, ೧೨೮-೯)

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪದಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಭಾವಭಾಷೆಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ :

ಕಾಚಿನ ಕರಿ ಏಟು ? ಅಡಕೀಯ ವಗರೇಟು ?
ಸೇರು ಬಳ್ಳೊಳ್ಳಿ ಸೆದಿ ಏಟು ? ನನಕೂಟ
ಮಾತು ಬಿಟ್ಟಾಳ ಬಿಗುವೇಟು? ॥ (ಆತನೇ, ೧೩೩)

ಭಾಷಾ ಸರಳತೆ, ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ, ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲಲಿತವಾಗಿ ಕೇಳುಗನ ಹೃದಯವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ:

ಆಡಿ ಬಾ ಕಂದಯ್ಯ ಅಂಗಾಲ ತೊಳದೇನ
ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ ತಿಳಿನೀರ ನಾ ತಂದು
ಬಂಗಾರದ ಪಾದ ತೊಳೆದೇನ
ತೌರೂರ ದಾರೀಲಿ ಮುಳ್ಳಿಲ್ಲ ಕಲ್ಲಿಲ್ಲ
ಸಾಸೀವಿಯಷ್ಟು ಮರಳಿಲ್ಲ ದಾರೀಲಿ
ಬಿಸಿಲಿನ ಬ್ಯಾಗಿ ಸುಡಲಿಲ್ಲ (ಕುಳ್ಳಿ, ೧೪೪)

ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಣ್ಣು ಕುಕ್ಕುವಂತಹ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ :

ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಬ್ಯಾರು ಮಳಿರಾಜಾ ।
ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರು ಮಳಿರಾಜಾ ।
ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಬ್ಯಾರು ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರು ।
ಅನ್ನದ ದಿನ ಬಂದು ಮಳಿರಾಜಾ ॥ (ಆತನೇ, ೧೪೫)

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದರ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಲಲಿತ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಶಾಬ್ದಿಕ ಕಲೆ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದರ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗ. ಅಲ್ಲಿಯ ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ ಕ್ರಮ, ಪದ ಸಂಘಟನೆ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಗೆ ಗಡಸನ್ನೂ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ ಕನ್ನಡ ಪರಿಸರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ ಅದು ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು, ಖಾಸಗೀತನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ (ತೆಂಕುತಿಟ್ಟು, ಬಡಗು ತಿಟ್ಟು), ಪ್ರಸಂಗ, ತಾಳ ಮದ್ದಲೆಗಳು, ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾದರೆ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ, ಪಾರಿಜಾತ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ ಆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಸರಿ. ಈ ಮೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ನಡುವೆ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ

ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಾತನ್ನು(ಕಲಬುರ್ಗಿ, ೬೭) ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಜನಪದ ಜೀವನದ ಶ್ರೀಮಂತ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಸುಖ ದುಃಖಗಳು, ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಆಳ, ಅಗಲ ಹಾಗೂ ಎತ್ತರವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟುದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ದಾಗ ನಮ್ಮನ್ನು ಅದು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಷ್ಟಿಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಪುಷ್ಟಿ ಕೊಟ್ಟು ಸತ್ವಕೊಟ್ಟು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ, ಆನಂದಕಂದ, ಮಧುರಚೆನ್ನ ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ ಮೊದಲಾದವರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಇಮ್ರಾಪುರ. ೪೭-೫೯).

ಜನಪದ ಭಾಷೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶೈಲಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ, ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ, ಆದುದರಿಂದ ಎಮರ್ಸನ್ ಜನಪದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ("As this is the first language. so, it is the last") (ಜನಪದ ಭಾಷೆ ಮೊದಲ ನುಡಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕೊನೆಯದೂ ಹೌದು) ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಜನಪದ ಭಾಷೆಗೆ ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ರೂಪರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಭಾಷೆಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶೈಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ಭಾಷಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೀತಿ ಶೈಲಿ ರೂಪಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಹಂಗಮ ನೋಟದ ಮೂಲತ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಆಧಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ

- ಆಲಿ, ಎಂ. ಅಕಬರ ೧೯೭೪, 'ಕರ್ಬಲ ಹಾಡು', ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-ಒಂದು, ಧಾರವಾಡ: ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ (ಪು. ೨೪೬-೨೬೭) ಇಮ್ರಾಪುರ,ಎಸ್.ಜಿ. 'ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಭಾವ' ಅದೇ, (ಪು ೪೭-೫೯) ಈಶ್ವರಪ್ಪ ಎಂ.ಜಿ. ೧೯೭೪, 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದೇ, (ಪು. ೯೧-೧೦೬) ಕಣವಿ, ಚೆನ್ನವೀರ, 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ, ಅದೇ. (ಪು,೧೨೬-೧೩೮) ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳು'. ಅದೇ (ಪು. ೧೩೯-೧೪೭) ಮಾಡ್ತ, ವಿಲ್ಯಂ, 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನ',ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ (ಪ್ರ.ಸಂ.) ಸಾಧನೆ, ೧೧.೧ (ಜನವರಿ - ಮಾರ್ಚ್೧೯೮೨), (ಪು. ೧೧-೧೯) ಮಾಡ್ತ ವಿಲ್ಯಂ ೧೯೮೭, ಜನಪದ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ, ಧಾರವಾಡ:ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಂ. ೧೯೫೫(ಅಧ್ಯಕ್ಷ) ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ, ಸಂಪುಟ ಒಂದು, ಮೈಸೂರು : ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, ನಿಂಗಣ್ಣ 'ಗೊಂದಲಿಗರ ಹಾಡು', ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ (ಸಂ.) ಅದೇ. (ಪು.೨೬೨-೨೭೪)

ಹಕಾರಿ, ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ, 'ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಛಂದಸ್ಸು ಲಯ' ಅದೇ. (ಪು.೧೪೮-೧೬೨)

- Allen, Harold Byron (ed.) Readings in Applied Linguistics (2nd ed.(New Delhi : Amerind Publishing Co.Pvt. Ltd., 1971. Bauman, Richard. "Towards a Behavioural Theory of Folklore", in Journal of American Folklore (JAF) 82, 1969.
- Bauman, Richard, "Differential Indentity and the Social Base of Folklore". (JAF), 84, 1971.
- Dik, S.C. and J.G Kooji, (Eds.) North Holland Linguistic Series, 14. Amsterdam, oxford : North-Holland Publishing Co., 1975
- Dundes, Allan 1973. The study of Folklore, Englewood Cliffs, 1965. Enkvist, Nils Erick. Linguistic Stylistics, The Hague Paris : Mouton.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ : ಹೊಸ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ

ಡಾ. ಪೂವಪ್ಪ ಕಣಿಯೂರು

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಇ.ಬಿ. ಟೇಲರ್ ಪ್ರಕಾರ 'ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿ ಮಾನವ ಆರ್ಜಿಸಿಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನ, ನಂಬಿಕೆ, ಕಲೆ, ನೀತಿ, ನ್ಯಾಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತಿತರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಬೇರು ಇರುವುದು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ . ದೇಸೀ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಶತಮಾನವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅವಧಿ ಹೊರಳಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಗತಿಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.

೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ದೇಸಿಮೂಲವಾಗಿ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರಿಂದ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಕೃತಿಯಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಬಸವರಾಜ ಅಕಳವಾಡಿಯವರ 'ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ಯಾರ ಹೊಳಿಸಾಲ' ಲೇಖನ ಸಂಕಲನದವರೆಗಿನ ಕೃತಿಗಳ ಅಪಾರವಾದ ರಾಶಿಯೇ ಜಾನಪದ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟ ಸಮುದಾಯ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಭೌಗೋಳಿಕ, ನೆಲ-ಜಲ, ಬೆಳೆ ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತು ಮೂಲಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆರಾಧನೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದು, ಒಟ್ಟಾರೆ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣದೊಳಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಮತ್ತು ೨೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರ್ಯಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿದಾಗ, ಈ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ದೇಸಿ ಚಿಂತನಾ ಪರಿಧಿಯೊಂದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಗೊಂಡ ಬಗೆಯೇನೋ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ಭಾತಿಕ ಶಿಸ್ತಾಗಿ 'ಸ್ಥಗಿತ' ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನಮುಖಿ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನಾ ಮೂಲವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿಲ್ಲ. ನವ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಾದ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಶೋಧನೆ ನಿಭಾಯಿಸಿದ ಬಗೆ ಸಮಾಧಾನಕರವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗ ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಮಿಶನರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ವಿದೇಶೀಯ ರೊಂದಿಗೆ ದೇಶೀಯರು ಸೇರಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರನ್ನು ಮೊದಲನೆ ತಲೆಮಾರು ಎನ್ನಬಹುದು. ೧೯೬೬ರಿಂದ ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.ಯ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡದ್ದು ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರು. ೧೯೮೦ರ ಬಳಿಕ ಆಧುನಿಕ ಸಾಧನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹದ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಹಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವರನ್ನು ಮೂರನೆಯ ತಲೆಮಾರು ಎನ್ನಬಹುದು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಮೂಲಕ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆನ್ನುವ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಈ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಾನು, ಅವಲೋಕಿಸಲು ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವುಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡೇ ಗತಿಶೀಲವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವ ಎಚ್ಚರವೂ ಇದೆ. ಈ ಅವಲೋಕನ ಪರಿಪೂರ್ಣ ವೆಂದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪೇ ಇದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆ

ಲಿಖಿತ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಅದರ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರಹಗಾರರು ಗ್ರಾಮದೆಡೆಗೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಡೆಗೆ ಯೆಂಬ ಘೋಷಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಗಳಂತಹ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆಕ್ರಮಗಳು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ಜುಗಾರಿಕ್ರಾಸ್', 'ಮಾಯಾಲೋಕ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡುವ, ಅದು ಪಾಮರರ ಸೊತ್ತು ಎನ್ನುವ ನಿರಾಕರಣ ಮನೋಧರ್ಮವೊಂದು ಇದ್ದ ಮತ್ತು ಇರುವ, ನಮ್ಮದು ಮಾತ್ರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಮೂಲ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತು ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವಾಗಿ ರೂಪು ಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಕಳೆದ ಜುಲೈ ೨೦೧೧ರಂದು ರಾಜ್ಯಪಾಲರಿಂದ ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಸುಗ್ರೀವಾಜ್ಞೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾವೇರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ೭೩ ಎಕರೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿರುವ ಈ ವಿ.ವಿ.ಯ ಕುಲಪತಿ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು, 'ಅದು ಜನತಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಆಗಬೇಕು' ಎಂದಿರುವುದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನುಷ್ಠಾನವಾಗುವುದರ ಕುರಿತಂತೆ ಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸ ಇಡಬಹುದೇ? ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಎಂ.ಎ.ಗೆ ಐಚ್ಛಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿ, ಡಾ.ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕರಿಂದ ಅದು ಗಟ್ಟಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಾಡು ವಂತಾದುದು ಇಂದು ಚರಿತ್ರೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರತಿ ವಿ.ವಿ.ಗಳ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿಗಾಗಿ ಮೀಸಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರಿಂದ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿರುವ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕ' ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯು ವಂತಹದ್ದು. ಸರ್ಕಾರ ಆಶ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ ಒಂದಷ್ಟು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಾಯ- ಬರಹಗಳಿ ಗಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವ 'ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ', 'ಜನಪದ ಜಗತ್ತು', 'ಸಾಧನೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಮೂಲಕ 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ'ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೃತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯ ಸರ್ಕಾರವೂ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಮ್ಮಟಗಳು, ಕಾರ್ಯಾಗಾರಗಳು ನಡೆದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಾದರೆ, ೧೯೯೦ರಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.ಯಲ್ಲಿ India Oral Epic ಕುರಿತಂತೆ; ೧೯೯೫ರಲ್ಲಿ ಹೂವಿನಹಡಗಲಿಯಲ್ಲಿ ಗುಲ್ಬರ್ಗ ವಿ.ವಿ. ನಡೆಸಿದ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಸಂಕಿರಣ; ೨೦೦೭ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಜಂಟಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿದ 'ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ' ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆ; ೨೦೧೧ರ ಮೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಬೀದರ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶ' ವನ್ನು ಸರ್ಕಾರವೇ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೂಲಕ ನೆರವೇರಿಸಿದೆ. ಸರ್ಕಾರದ ಕೃಪಾಪೋಷಿತವಾಗಿ ವಡೆಯುವ 'ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶ'ಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ಸಂಗಮಿಸಿ ವಿರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ನೆನಪು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ದಾಖಲಾತಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರೊ. ಕು.ಶಿ. ಹರಿದಾಸ ಭಟ್ಟರ ಸಮರ್ಥ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಉಡುಪಿಯ 'ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ'ವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತು-ಸಂಗತಿಗಳ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಂದಿದೆ. ಈ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಲೆ ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಹಾಗೆಯೇ ತುಳುವಿನ ಸಿರಿ-ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪಾಡ್ದನಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕ , ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಿ.ವಿ.ಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ದಾಖಲಾತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ.

ಈ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವಿ.ವಿ.ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಕಿರಣ, ಕಮ್ಮಟಗಳಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಂದಿನ ನಡೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ಸೂಚನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಭಾಗಿಗಳಾಗುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಿತ ಆಶಯಗಳು ಕಾರ್ಯಗತವಾಗದೇ ಇರುವ 'ಜಡತನ'ವೊಂದು ಸದ್ಯ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬೀದರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ (೨೦೧೧) ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ 'ದ್ವೀಪಗಳಂತೆ ಬದುಕುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಜನಪದರ ಸಮುದಾಯಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಅರ್ಹತೆ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ವಿವೇಕ ರೈಯವರು ಆಡಿದ ಮಾತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕುಟುಕಾಗಿದೆ. 'ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆನ್ನುವ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಮಾತು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕಾನೂನುಗತ ಚಲನೆಯೊಂದಿಗೆ ಜೀವಂತ ಇರಬೇಕಾದುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯ.

ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯವರು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯ ಈರ್ಷ್ಯೆ ಇರುವುದು ನಿಗೂಢವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಇಂದು ಗೀತೆ, ಹಾಡು, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೀಗೆಂದು ಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟು, ಜನಾಂಗವೇ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊರರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಮ್ಮಟ-ಸಂಕಿರಣಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇದರ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ದೊಡ್ಡ ತಂಡವೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊರಳಬೇಕಾದ ಕಡೆಗಿನ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರ 'ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು' (೧೯೯೯), ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ 'ಜಾನಪದ

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳು' (೧೯೯೬) ಇತ್ಯಾದಿ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಕ ನೆಲೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದವು. 'ಪ್ರದರ್ಶನ', 'ಸಂದರ್ಭ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಡೆದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ 'ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ ಪುಸ್ತಕಮಾಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಜಾನಪದ ಆರಾಧನಾ ರಂಗಕಲೆಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ಪ್ರಬಂಧ ಸಂಕಲನ ಯು.ಪಿ. ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ಮೂಲಕ Coastal Karnataka ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದ ವಿಶೇಷ. ರಂಗಭೂಮಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಾದರೆ ಕೆ.ಆರ್. ದುರ್ಗಾದಾಸ್‌ರ 'ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಯಲಾಟಗಳು', ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿಯವರ 'ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ', ಜಿ.ಎಂ. ಹೆಗಡೆಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಕ್ಷಗಾನ ರಂಗಭೂಮಿ', ರಾಘವ ನಂಬಿಯಾರ್ ಅವರ 'ಯಕ್ಷಗಾನದ ಹಿಮ್ಮೇಳ-ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ', ಮೋಹನ್ ಕುಂಟಾರ್ ಅವರ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಆಹಾರ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿ ಕೃತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿ, ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿಯವರ 'ಮಾತಂಗಿ', ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕರ 'ಶಿರಸಿಯ ಮಾರಿಕಾಂಬ ಮತ್ತು ಜಾತ್ರೆ', ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಕೋಲಾರದಮ್ಮ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರಂತಹ ಹಲವರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ೧೯೯೦ರ ದಶಕವನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರದ ಕಾಲವೆನ್ನಬಹುದು. 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರು ಅದೊಂದು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ, ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ದಾಸ್ತಾನು ಕೊಠಡಿ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ, ಅದು ಬದುಕುವ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದರ ಸಂಕೇತ' ಎನ್ನುವಂತಾಯಿತು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದವು. 'ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು' ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕೃತಿ (೧೯೯೬). ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ವ್ಯಾಸ ಪ್ರಣೀತ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳೇ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದವರಿಗೆ ರಾಗೌ ಮತ್ತು ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಜನಪದ 'ರಾಮಾಯಣ' ಮತ್ತು 'ಮಹಾಭಾರತ' ಹಾಗೆಯೇ 'ಬಸವ ಪುರಾಣ'ಗಳು(೨೦೦೪) ಪರ್ಯಾಯವೊಂದು ಇರುವುದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದವು. ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಮಲೆಮಹದೇಶ್ವರ'-೨ ಸಂಪುಟ (೧೯೯೯), ಜನಪದ ವೀರಕಾವ್ಯ 'ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ' ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ದಾಖಲಾತಿಯಾಯಿತು. ಇದೇ 'ಮಲೆಮಹದೇಶ್ವರ'ರ ಮೇಲೆ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ಸಂಕಲನ ಕೃತಿ (೨೦೦೦) ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳು ಮರು ಓದು-ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಮರು ಮುದ್ರಣಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಭಾರತದ ಒಟ್ಟು ಸಂದರ್ಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಮುಂದಿದೆ. ಇದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಲೋರಿ ಹಾಂಕೊ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ- 'ಭಾರತದ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕರಾವಳಿ ವಲಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಧೋರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ, ಆಕರಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿವರಣೆ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ನಡೆದುದರ ಕುರಿತಾದ ಖಚಿತ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದ ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈಯವರ 'ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿ ಮುಂದಿನವರಿಗೊಂದು ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯಾಯಿತು. ಕರಾವಳಿಯ ಯುವಪೀಳಿಗೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಡಾ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡರ 'ಭೂತಾರಾಧನೆ' (೧೯೯೦), ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ-'ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' (ಅಪ್ರಕಟಿತ ೧೯೮೫), ಡಾ. ವಾಮನ ನಂದಾವರರ ಆರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಾಧಾರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಸಂಬಂಧಿ 'ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ' (೨೦೦೪). ಜನಾಂಗ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಡಾ. ಅಭಯ್‌ಕುಮಾರ್‌ರ 'ಮುಗೇರ ಜನಾಂಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ' (೧೯೯೭), ಡಾ. ಪೂವಪ್ಪ ಕಣಿಯೂರರ ದೈವಾರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆಯ 'ಉಲ್ಲಾಕುಳು' (೨೦೦೮) ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ದಾಖಲಾತಿ ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಅದೊಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದೀಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನ ವಾಗುತ್ತಿವೆ. ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಭಾಷೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಬಹುಮುಖಿ ದಾಖಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಆರಾಧನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿವರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಮಾಹಿತಿ ಶರೀರವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ವಿವೇಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯ ಇಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾಗಿದೆ. ನವೀನ ಬಗೆಯ 'ಅನನ್ಯತೆ'ಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿರುವುದು ಖಚಿತವಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೃತಸೋಮೇಶ್ವರರ 'ತುಳು ಪಾಡ್ದನ ಸಂಪುಟ(೧೯೯೮) ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಮತ್ತು ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರುಗಳ 'ಕಾಡ್ಯನಾಟ' (೧೯೯೨) ಹಾಗೆಯೇ ಲೋರಿಹಾಂಕೋ, ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಕೆ., ಅನ್ನಿಲಿ ಹಾಂಕೋ ಮತ್ತು ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈಯವರು ಸೇರಿ ಗೋಪಾಲ ನಾಯ್ಕ ಹಾಡಿರುವ 'ಸಿರಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಪಠ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇದು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಎ.ವಿ. ನಾವಡರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಗಿಡಿಗೆರೆ ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗೇರ್ತಿ' ಕಟ್ಟಿದ 'ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನ', ದಾಮೋದರ ಕಲ್ಮಾಡಿಯವರ 'ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ ಪಾಡ್ದನ' ಸಂಪುಟ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.ಯ ತುಳುಪೀಠದ ಮೂಲಕ ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮತಿ ರಾಜಶ್ರೀಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ತುಳು ಕವಿತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಉಡುಪಿಯ ಆರ್.ಆರ್.ಸಿ.ಯ ಮೂಲಕ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದ ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್‌ರಂತಹವರು ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಹೊಂದಿ ನಡೆಸಿದ ಕಾರ್ಯ ಮಹತ್ತರ ಕೊಡುಗೆ. ಹೈಡ್ರೂನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್ ಬಹುಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ Kannalaya ಪಾಡ್ದನದ (೧೯೯೩) ಕುರಿತಾದ ಲೇಖನ, ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರ A Comparative study of the dictated Version V/S Sung Version of Siri Epic (1995) - ಇಂತಹ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಲೇಖನಗಳು ತುಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಪರಿಚಯಿಸಿವೆ. ಕರಾವಳಿ ವಲಯದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇನ್ನಿತರ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಕಾದಂಬರಿ, ಕತೆ, ನಾಟಕ, ಸಿನೆಮಾ ಸೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕರಾವಳಿ ವಲಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ, ದುಡಿಮೆ, ಸಮಾನತೆ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಬಗೆಗಿನ ಒತ್ತು ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟದ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಹೊಸ ಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ'. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಆಗಲೇಬೇಕಾಗಿದ್ದ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಲೆ ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ತುಳುವಿನ 'ಸಿರಿ' ಮುಂತಾದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ಟಿಬೆಟ್, ಅರೇಬಿಕ್ ದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನವೀನತೆಯ ಅನುಭವವಿದೆ. ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಯೇ ಹೊರತು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಮಿತಿಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಆದರೆ ಸದ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಿರುವುದರ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಗತಿಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆ

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತರ್ವಾಹಿನಿಯಂತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು ವೈಚಾರಿಕತೆ. ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು ಬಂಡಾಯ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಕಳೆದ ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವಾಗತೊಡಗಿತು. ಬಂಡಾಯ ಚಿಂತನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಮುದಾಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವ ವಾತಾವರಣ ಮೂಡಿಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊರಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ತನ್ನ 'ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ'(೧೯೯೦) ಕೃತಿಗೆ ತಾನೇ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಹೇಳಿ ಕೊಂಡದ್ದು ಹೀಗೆ- 'ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಜನಪದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು

ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನವೀನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ, ಅನನ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಜಾನಪದದ ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧಗಳೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಮಾಪಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಅರ್ಥಹೀನವಾದುದು. ಚಲನಶೀಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಬಲ್ಲುದು. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶೋಧ ಸಾಧ್ಯ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಜನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಘೋಷಣೆಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಅದು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ರಾಜಿಯ ಮುಖವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.'

ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೃತಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಅವು 'ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ', 'ದಲಿತ ಜಾನಪದ' (ರಂರಾರೆಡ್ಡಿ), 'ಪ್ರಣೀತ'(ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ), 'ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ(ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ), 'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು (ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ) ಇತ್ಯಾದಿ ಕೃತಿಗಳು ಬಂಡಾಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯವುಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಆಕಾಶ ಜಾನಪದ', 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ', 'ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ', 'ಜಾತ್ರೆಗಳು' 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು' ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಕುರಿತಾದ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದು ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟವು.

'ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'(೧೯೯೪) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಥಟ್ಟನೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವ ಹೆಸರೆಂದರೆ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರದ್ದು. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮೂಲಕ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿದುವು. ಈ ಯೋಜನೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಹುಮುಖತೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಕೆಲಸವೊಂದು ನಡೆಯುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು, ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಬರಗೂರು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬಂದ ಹೊಸ ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದೇಸೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯೊಂದು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದದ ಘಟಕವೊಂದರ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ, ಒಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ- 'ನಮ್ಮ ಎದುರಿನ ಸವಾಲೆಂದರೆ, ಜಾತೀಯ, ಧರ್ಮೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬಳಸಿಯೂ ಮತೀಯವಾಗದೇ, ಒಟ್ಟು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನ ಲಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದು... ನನ್ನ ಕೋಮಿನವಲ್ಲದ ಇನ್ನೇನನ್ನೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡೆನು ಎಂಬ ಹಟ ಮಾಡಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಇಳುಕಿನಲ್ಲಿ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಮಣಿಯುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ನಿರಂತರ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅರಿವಿನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ನಂಬಿಕೆ-ಆಚರಣೆಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು, ಇಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ದಲಿತ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಧಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ'(ಜಾನಪದ ಭಾರತಿ ೧೯೯೮). ಬಹುಶಃ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಸಾವಯವತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ರೂಢಿಗತ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳಾದ ಹಾಡು-ಗೀತೆ, ಆಚರಣೆ-ಆರಾಧನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೂ ಸ್ಥಾನಾಂತರಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಾಗೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೊಳಗೊಂಡದ್ದರ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ನೀರ ದೀವಿಗೆ' (೨೦೦೦). ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ನೀರು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಪೂರ್ಣತತ್ವದ ಪ್ರತೀಕ. ದೈವತ್ವದ, ತಾಯ್ತನದ, ನಿಸರ್ಗದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಾಗಿ ನೀರು ಸ್ವೀಕಾರವಾಗುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ಮದುವೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಸೇತುವೆಯಾಗುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ

ಶೋಧನೆಯ ಮೂಲ ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಶಂಬಿಯವರು ಕಟ್ಟುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಶೋಧನಾ ಮೂಲದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ತನ್ನ ಗತಿಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೋ ಊರಿನ ಕತೆಯನ್ನೋ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಆ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯಾದ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ರಚನೆಯಾಗುವ ಲಿಖಿತ ಲಿಖಿತ ಆಕರ ಮೂಲ ಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ವಾಸ್ತವದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಜನರ ನಾಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ದಾಖಲೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸರಳರೇಖಾ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತವೆ, ನಿಜವಾದರೂ ಅವುಗಳು ಕೂಡ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿಷ್ಪನ್ನಗಳೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದು. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈಯವರು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ – 'ಆಳುವವರ, ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ಲಿಖಿತ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಖಿತಾಧಾರಿತ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗುವುದಿಲ್ಲ'. ಸಮುದಾಯಮುಖಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ, ಮೌಖಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿಷ್ಪನ್ನಗಳೆನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಡಾ. ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ 'ಹಂಪಿ ಜಾನಪದ' (೧೯೯೬), 'ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕಂಪಿಲರಾಯ' (೧೯೯೯). ಪೂವಪ್ಪ ಕಣಿಯೂರರ 'ಮೌಖಿಕ ಸಂಕಥನ' (೨೦೦೯) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ, ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಒಳಮುಖವಾಗಿ, ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆ ಎನ್ನುವ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು ಈ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಜನಮುಖಿಯಾದ ಹೊರಮುಖದ ಕುರಿತಂತೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ನೆಲೆ

ಏಕರೂಪ ಮೌಲ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕೊಳ್ಳುಬಾಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬಳಕೆದಾರರ ಸೃಷ್ಟಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಜಾಗತೀಕರಣ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಮೂಲಕ ಬಂದ ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಪ್ರತಿರೋಧ ತೋರಿದ ಬಗೆ ಈ ನವ ವಸಾಹತಿನ ಮುಖವಾಗಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಾಟಲಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆಯ ಗಟ್ಟಿ ವಾಸ್ತವವೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುಮುಖತೆ ಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸಮುದಾಯ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ನಾಶ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು ತನ್ನ ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಉದಾರ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತ ದೆನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸು ವುದಾದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳ ಮೇಲಲ್ಲ, ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈಗ ನಾವು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ. ಸದ್ಯ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಕಸರತ್ತಾಗಿ, ಜಾತಿ–ವರ್ಗ ಸಹಿತವಾದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದೆ 'ಶೋಕೇಸ್ ಪೀಸ್'ಗಳಾಗಿ ಮಿತವಾಗಿವೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿ, ಅನುತ್ಪಾದಕ, ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಎನ್ನುವ ಅವಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಶೋಧನೆಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲೀಕರಣ ವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ 'ಜಾತ್ರೆಗಳ', 'ಭತ್ತದ ಬೆಳೆ'ಯ ಕುರಿತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗತಕಾಲದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಹೊರತು ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಶೋಧನೆಗಳಿಗೂ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಶೋಧನೆಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಹಲಸಿನ ಬೆಳೆಯಿಂದ ಹೋಳಿಗೆ ತಯಾರಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾಗಿಸಿ ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವಂತಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜನಮುಖಿಯಾದ ಮಹತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರ ಮೂಲವಾದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಗೂ ತರಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ 'ದ್ವಿಮುಖ ನೀತಿ' ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವಂಥದ್ದು. ಹಾಗೆಂದು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಿಂದರಿ-ಕಿನ್ನರಿ ಕಥೆಗಳಿಗೇನೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಹ್ಯಾರಿ ಪಾಟರ್ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಗಂಭೀರ ಜ್ಞಾನಮುಖಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ದಿನವೊಂದಕ್ಕೆ ೬೦ಸಾವಿರ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ರಂಜನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮ ಜಾಲಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಫಲಶ್ರುತಿಯಾಗಿ ಅದು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗದು, ಬದಲಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ 'ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪ' ರಚನೆಯಿಂದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದೀಯ ಮೂಲದ ಕಲೆಯಾದರೂ ಅದು ಪರಿಷ್ಕಾರ-ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಿಂದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನೇರಿದೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿವೇಷವೂ ಇದ್ದು, ಅದರ 'ವಸ್ತು' ಗಮನದ ನೆಲೆ ವೈದಿಕ ಮೂಲವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಹಿಂದಿಗೋ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೋ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರೌಢ ನೋಡುಗರಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ 'ಯಕ್ಷಗಾನ' ರಂಗಕಲೆ ಅಂತರಜಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವೆಬ್‌ಸೈಟ್‌ಗಳನ್ನು, ಬ್ಲಾಗ್‌ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದರೆ ಆ ಕುರಿತಾದ ಕಾಳಜಿ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಾದ ಜ್ಞಾನಶೋಧನೆ ಮೌಲಿಕವಾದುದೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಈ ಮೌಲಿಕ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮ ಜಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿನ ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಕ್ಕಿರುವ 'ಉತ್ಪನ್ನಾತ್ಮಕ' ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಓದುವ ಗುಣ ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದೆ. ಸೈಬರ್ ಲೋಕದಲ್ಲಿ, ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾಮಧೇಯವಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗವೊಂದು ಇದ್ದು, ಅದು ಮಾಹಿತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಶೋಧಗಳು ಹಾಗೆಯೇ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನಿಮಯ' ಯೋಜನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ದ್ವಿಮುಖಿ ನೀತಿ'ಯಂತೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆ ನಿಜ. ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಒಂದಾದರೂ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಅಂತರಜಾಲ ಸೈಟ್ ಇಲ್ಲ! ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಮೂಲ ಬ್ಲಾಗ್‌ಗಳು ಇರಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದ್ದೇ ಆದ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಾದರೂ ಒಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಅಂತರಜಾಲ ತಾಣ ಇರಬೇಕಾದುದರ ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರ: ಮದುವೆ, ವಾಸ್ತು, ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

೧

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೈಲಾರನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಡಗಲಿ ತಾಲೂಕಿನ ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಭಾರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ನಡೆಯುವ ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಲಕ್ಷ ಜನ ಸೇರುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟು ಬೃಹತ್ತಾದ ಜಾತ್ರೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ವಿವರ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರ ದೇವಳದ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಗುಡಿಗಳು, ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದು ಜೋಡಿಸಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಂದು ಸವಾಲೇ ಸರಿ.

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಹಲವು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ದುಡಿದರೂ ಮೈಲಾರಸಂಪ್ರದಾಯ ಪೂರ್ತಿ ಅರ್ಥವಾದೀತೆಂದು ಹೇಳಲು ನನಗೆ ಧೈರ್ಯ ಸಾಲದು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ (೧೯೮೩, ೧೯೯೨) ಮತ್ತು ಸೊಂತೈಮಿನರ್ ಅವರು (೧೯೭೪, ೧೯೭೮, ೧೯೮೪, ೧೯೮೫, ೧೯೮೭, ೧೯೮೯, ೧೯೯೩) ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ.

ನೇಗಿನಹಾಳರು ಮೈಲಾರನ ಕುರಿತಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವರಲ್ಲದೆ, ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಸಂಕೇತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತುಂಬ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸೊಂತೈಮಿರ್ ಅವರು ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ

ಅನುಸರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ಜನರನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರದೇವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಮೂವರು ಹೆಂಡತಿಯರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ, ಜೊತೆಗೆ ಆ ಮೂವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಕೊರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿವರ್ಷ ನಡೆಯುವ ಮೈಲಾರನ ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ, ಮೈಲಾರನ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪುನರಭಿನಯಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮದುವೆ, ವಾಸ್ತು-ಶಿಲ್ಪ, ಆಚರಣೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರಿಸಿ ವಿವರಿಸಲು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಚೂರು ಚೂರಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಡೆ ಹರಡಿ ಹೋಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು.

೧.೧. ಮೈಲಾರನ ಮದುವೆಗಳು

ಮೈಲಾರನು ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಮೈಲಾರನ ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆತನ ಹೆಂಡತಿಯರೆಂದರೆ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವ, ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವ ಮತ್ತು ಕೊಮಾಲಿ. ಇವರ ಮದುವೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇಂತಿವೆ.

ಮೈಲಾರನು ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಕತೆಯು ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕತೆಯ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳು ಕೂಡಾ ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿ ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕುತ್ತಾ, ಊರೂರು ಅಲೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜನರು 'ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿಯ ಕಡೆಗೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನು ತಿರುಪತಿಗೆ ಹೋದಾಗ, ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿಯು ಮಲಗಿದ್ದ. ಮೈಲಾರನು ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಢಮರುಗವನ್ನು ಬಾರಿಸಿ ಶೆಟ್ಟಿಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಳು ಉಪ್ಪರಿಗೆ. ಕಿಟಕಿಯಿಂದ ಶೆಟ್ಟಿ ಇಣಿಕಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾರೋ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ, ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಳಿಸಿ' ಎಂದು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳಿ ಶೆಟ್ಟಿ ಮತ್ತೆ ಮಲಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಶೆಟ್ಟಿಯ ದೊಡ್ಡಮಗಳು ಗಂಗಮ್ಮ ಮೈಲಾರನೆಂಬ ಗೊರವನಿಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲು ಉಪ್ಪರಿಗೆ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಳಿದು ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಗೊರವನ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಸುರಿಯುವಾಗ ಆಕೆಯ ಚೆಲುವಿಗೆ ಮನಸೋತ ಮೈಲಾರನು ಗಂಗಮ್ಮನ ಕೈ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆದರಿದ ಗಂಗಮ್ಮ ಏಳು ಉಪ್ಪರಿಗೆಯ ಜನರಿಗೂ ಕೇಳುವಂತೆ ಚೀರುತ್ತಾಳೆ. ಬೆದರಿದ ತಿಮ್ಮ ಉಪ್ಪರಿಗೆಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಇಣುಕುತ್ತಾನೆ. ಮಗಳ ಕೈಹಿಡಿದ ಗೊರವನ ಕಂಡು ದಂಗಾಗುತ್ತಾನೆ, ಸಿಟ್ಟಾಗುತ್ತಾನೆ. ದಢ ದಢನೆ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಳಿದು ಬಂದು ಗೊರವನ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ''ಏಳು ಕೋಟಿ ಹೊನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮಗಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗು'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಶೆಟ್ಟಿಯ ಹಣದಾಸೆ ಕಂಡ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ನಗು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡು, ಊರಿಗೆ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಏಳುಕೋಟಿ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಈಗ ಹಣದಾಸೆಗೆ ಬಲಿ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ''ಮದುವೆ ಖರ್ಚು ನಿನ್ನದೇ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಮೈಲಾರನಿಗೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪದ ಗೊರವನು ''ಇಲ್ಲ, ಈಗ ದುಡ್ಡು ತಂದಿಲ್ಲ, ಖರ್ಚು ನೀನೇ ಮಾಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಬಡ್ಡಿ ಸೇರಿಸಿ ಆನಂತರ ಹಿಂದೆ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಲ ಬಡ್ಡಿಯಾಸೆಗೆ ಬಲಿ ಬಿದ್ದ ತಿಮ್ಮನು ಅದಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಮಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಗೆ ಬಂದವರ ಮುಯ್ಯಿ ತಿಮ್ಮನಿಗೆ ಸೇರದಂತೆ ಮೈಲಾರ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ದಿಬ್ಬಣಸಹಿತ ಮೈಲಾರ ಹಿಂದಿರುಗುವಾಗ, ತಗಲಿದ ಹಾದಿ ಖರ್ಚನ್ನೂ ತಿಮ್ಮನೇ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪೈಸೆ ಖರ್ಚಿಲ್ಲದೆ ಮೈಲಾರನು ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿಯ ಮಗಳಾದ ಗಂಗಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ.

ಮದುವೆ ಕಳೆದು ಬಹಳ ಕಾಲವಾದರೂ ಮೈಲಾರನು 'ಏಳುಕೋಟಿ' ಹೊನ್ನು, ಮದುವೆ ಖರ್ಚು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಡ್ಡಿಯನ್ನು ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಿಮ್ಮ ಜನ ಕಳಿಸಿದಾಗ ''ಭಾರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾರಣಿಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಬೀಳುವ ಕಾಣಿಕೆ ಹಣದಿಂದ ನಿನ್ನ ಸಾಲ ಮುರಿದುಕೋ'' ಎಂದು ಹೇಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ತಿಮ್ಮನು ಕಾರಣಿಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಲ ಮೈಲಾರನು ಮಾಯದ ಭಂಡಾರ ತೂರಿ ಕಾಣಿಕೆ ಹಣವನ್ನು ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ''ಅಸಲೂ ಇಲ್ಲ, ಬಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ'' ಎಂದು ತಿಮ್ಮ ಗೋಳಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜನರು 'ನ್ಯಾಯ' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ತಪ್ಪು ಮೈಲಾರನದಲ್ಲ' ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸೇರಿದ ಹುಣಸೆ ತೋಪನ್ನು ಒಂದು ವರುಷದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಮ್ಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಬಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿಯು ತನ್ನ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ಜನರು ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಹುಣಸೆತೋಪಿನ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತಿಮ್ಮ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹುಣಸೆ ತೋಪಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಣ್ಣು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ತಿಮ್ಮ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕಾಯುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೇನು ಹಣ್ಣು ಕೊಯ್ಯುವ ದಿವಸವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ದಿವಸ ತಿಮ್ಮನು ಮಗಳ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗಮ್ಮ ಅಪ್ಪನಿಗೆ ಬಿಸಿ ನೀರಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಊಟ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಶೆಟ್ಟಿಯ ಹೊಟ್ಟೆ ತಣ್ಣಗಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಮೈಲಾರ ಹುಣಿಸೆ ಹಣ್ಣನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತಿಮ್ಮನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ತೋಪೆಲ್ಲಾ ಖಾಲಿ. ಆಕಾಶ ಭೂಮಿ ಒಂದು ಮಾಡುವಂತೆ ಗೋಳಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಊರಿನ ಜನ ಸೇರಿ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಲವೂ ಅವರು 'ಮೈಲಾರನದು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೋಪಗೊಂಡ ತಿಮ್ಮನು ''ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿನ್ನ ಸಹವಾಸ ಬೇಡ, ನಿನ್ನ ಜನರು ಏಳುಕೋಟಿ, ಏಳುಕೋಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತಿರುಗುತ್ತಿರಲಿ, ಅವರಿಗೆ ಬಡತನ ತಪ್ಪದಿರಲಿ'' ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರ ನಕ್ಕು ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಮೈಲಾರ-ಗಂಗಮ್ಮನ ಮದುವೆಯ ಕುರಿತಾದ ಈ ಕತೆಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳಿವೆ. ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಗಂಗಮ್ಮಳು ತಿಮ್ಮಶೆಟ್ಟಿಯ ತಂಗಿಯೇ ವಿನಾ ಮಗಳಲ್ಲ. ಮೈಲಾರನ ಮರಾಠೀ ಆವೃತ್ತಿಯಾದ ಖಂಡೋಬನ ಹೆಂಡತಿಯ ಹೆಸರು 'ಮಾಳಮ್ಮ'. ಜನನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ 'ಮಾಳಸಾದೇವಿ'-'ಮಾಳಚಿ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಳು. ಈಕೆಯ ಅಪ್ಪನ ಹೆಸರು ಕೂಡಾ ತಿಮ್ಮ ಶೇಟ. ತಮ್ಮ ಶೇಟನು ಲಿಂಗಾಯತ ಬಣಜಿಗರವನಾಗಿದ್ದು, ವ್ಯಾಪಾರಿ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದನೆಂದು ಮರಾಠೀ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ (Sontheimer 1989. ಇದೇ ನಂಬುಗೆಯು ಅಹಮ್ಮದ್ ನಗರದ ನೇವಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೯೨:೨೦೧). ಈ ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಮೈಲಾರನ ಮಾವ ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಂಬುದು. ಆತ ಹಣದಾಸೆಯುಳ್ಳವನು ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕನೊಬ್ಬನ ಮಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರ ವಂಚಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರನ ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆಯು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನೊಡನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮದುವೆಯು ಗಂಗಮ್ಮನೊಡನೆ ನಡೆದ ಮದುವೆಗಿಂತ ತೀರಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನು ಬೇಟೆಗೆಂದು ಕಾಡಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ಕಾರು ದಿನ ಕಳೆದು ಆತ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಬರುವಾಗ ಅವನ ಗಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಗಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಗಲ್ಲದ ಗಾಯ, ತುಟಿಯ ಕೆಂಪು ಕಂಡು ಮೈಲಾರನ ಮನೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಗಮ್ಮ ಗಾಬರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಶಯದಿಂದಲೇ ಕಾರಣ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮೈಲಾರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

''ಬ್ಯಾಸಿಗಿ ಬಿಸಿಲಿಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದೆ ಗಂಗವ್ವ
ಗಿಡುಗನ ಬ್ಯಾಟೀಯ ಆಡಿದ್ದೆ ಗಂಗವ್ವ
ಎಳಿಮ್ಯಗವು ಎನಮೇಲೆ ಹಾರೀತು ಗಂಗವ್ವ
ಅದೆ ಗಾಯ ಮೈಮ್ಯಾಲೆ ಕೇಳೆಲೆ ಗಂಗವ್ವ
ಹಣ್ಣಾದ್ರೆ ತಿಂದರೆ ಸೊನೆ ಸೋಕಿ ಗಂಗವ್ವ
ಸೊನೆ ಸೋಕಿ ತುಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಯವೆ ಗಂಗವ್ವ''

ಈ ಉತ್ತರದಿಂದ ಗಂಗಮ್ಮ ತೃಪ್ತಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವಳ ಸಂಶಯ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲಿಯುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ-

''ಬಸಲೇಗೆ ಮುಳ್ಳುಂಟೆ
ಹರವಿಗೆ ಚಪ್ರವುಂಟೆ
ನಿನ ಮಾತಲ್ಲೆ ನಿಜವುಂಟೆ''

ಮೈಲಾರ ಈಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗಂಗಮ್ಮನ ಸಂಶಯ ಮಾಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿ, ಏಳು ಹೆಡೆಯ ಸರ್ಪವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದು ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಆಣೆ ಮಾಡಲು ಕೋರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಮಾನಿತನಾದ ಮೈಲಾರನು 'ಸರ್ಪದ ನಡುಮುಟ್ಟಿ ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾಣಮಾಡುತ್ತೇನೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗಮ್ಮ ಅದಕ್ಕೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಮೈಲಾರನು ರನ್ನದ ಬೆತ್ತ, ಹಸಿರು ಜೋಳಿಗೆ ಹಿಡಿದು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅಂಗಳ ದಾಟುತ್ತಾನೆ.

ಅಂಗಳ ದಾಟಿದವನೇ ನೇರ ಕುರುಬರ ದೊಡ್ಡಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುರಿಜಿಡ್ಡಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಕುರುಬೆತ್ತಿ ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರ ಅವಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ನೀರು ತರಲು ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಿ ಅವಳ ಸೆರಗ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬಳೆಗಾರನ ವೇಷ ತೊಟ್ಟು ಅವಳ ಕೈ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೂವಾಡಗಿತ್ತಿಯ ವೇಷಧರಿಸಿ ಅವಳ ತುರುಬು ತಡವುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜೀತದ ಆಳಾಗಿ ಕುರುಬೆತ್ತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಆಕೆ ವಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕೊನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ತನ್ನ ಭಂಡಾರ ತೂರಿ ಅವಳಿಗೆ ಜಡ್ಡು ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕುರಿಗಳಿಗೂ ಜಡ್ಡು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ''ಜಡ್ಡು ಪರಿಹಾರವಾಗಲು

ಕುರುಬೆತ್ತಿಯನ್ನು ಗೊರವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕು'' ಎಂದು ಜೋಯಿಸರ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ಕುರುಬೆತ್ತಿಯನ್ನು ಮೈಲಾರನೆಂಬ ಗೊರವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುರಿಗಳ ಜಡ್ಡು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರ ಕುರುಬೆತ್ತಿಯೊಡನೆ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಹೊರ ಹೋದ ಗಂಡ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ ಗಂಗಮ್ಮ ಕಿಡಿಕಿಡಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯದೆ ರಂಪ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನೂ ಕಾಲು ಕೆರೆದು ಜಗಳವಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರ ತಮಾಷೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಊರ ಜನರು ಸೇರಿ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯೊಳಗೆ ಗಂಗಮ್ಮನೇ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ, ಹೊರಗಡೆ ಅಂಗಳ ಮೂಲೆಯ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಓಡಿ ಬಂದ ಕುರುಬೆತ್ತವ್ವ ಇರಬೇಕೆಂತಲೂ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ ನೆಲೆನಿಂತ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಬೇಡಿದವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಕುರುಬೆತ್ತವ್ವನ ಕತೆಯು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಿಗಿರುವ ಹೆಸರು 'ಬಾಣಾಯಿ', ಆಕೆಯೂ ಕುರುಬರ ಕನ್ಯೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ. ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದ ಖಂಡೋಬನು ಈಕೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಗೊಂಡು, ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಕಾಡಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಾಣಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಾಳಸರು ಸವತಿ ಮತ್ಸರದಿಂದ ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಜಗಳಾಡಿದರೆ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವ ಮತ್ತು ಗಂಗಮ್ಮರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಜಗಳಾಡಿದರೆ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವ ಮತ್ತು ಗಂಗಮ್ಮರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಜಗಳಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಮೈಲಾರನು ಕುರುಬರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿ, ಅನಂತರ ಕಾಡಿ ಬೇಡಿ, ಒತ್ತಡ ತಂದು ಆಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮೈಲಾರನ ಮೂರನೆಯ ಮದುವೆಯು ಕೊಮಾಲಿಯೊಡನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮದುವೆಯು ಮೊದಲಿನೆರಡು ಮದುವೆಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದು' ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕರಣದ ಸ್ಥೂಲ ಓಟ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಮೈಲಾರನು ಕರಿಯಾಲಪುರದಲ್ಲಿ ಹುತ್ತದೊಳಗಡೆ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಆ ಊರಿನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡ ಎಂಬವನು ಊರಾಡಳಿತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಅವನ ತಂಗಿ ಮಲ್ಲವ್ವ, ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನ ಮನೆ ತುಂಬಾ ಜನಗಳು, ಬಂದು ಹೋಗುವವರು ಜಾಸ್ತಿ. ಎಲ್ಲರ ಬಗೆಗೆ ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನಿಗೆ ಆದರ ಇತ್ತಾದರೂ ಊರು ತುಂಬಾ ಅಡ್ಡಾಡುವ ಗೊರವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವನಿಗೆ ತುಂಬಾ ಕೋಪ. ಭಂಡಾರ ಹಚ್ಚಿದ ಅವರ ಹಣೆಯ ಚರ್ಮವನ್ನು ಸುಲಿದು ಊರಾಚೆ ಅವರನ್ನು ಓಡಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಯಾಣಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆಕಳೊಂದಿತ್ತು. ಅದು ಕರು ಹಾಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನರೆಲ್ಲ ಅದನ್ನು 'ಗೊಡ್ಡಿ' ಎಂದು ಹಾಸ್ಯಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಸತ್ತ ಕಲ್ಯಾಣಿಯು ಕರಿಯಾಲಪುರದ ಹುತ್ತದೊಳಗಿದ್ದ ಮೈಲಾರನ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಬಂಜೆಂಬ ಸಬುದ ಬುಡಿಸೋ'' ಎಂದು ಗೋಗರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರನ ಎದೆ ಕರಗಿತು. ಉತ್ತತ್ತಿ ಹಣ್ಣೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದು ಕಲ್ಯಾಣಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ''ಇದನ್ನು ತಿನ್ನು ಮಡಿ ನೀರು ಕುಡಿ, ಮಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ, ಅವಳಿಗೆ ಅಡವೀಕೊಮಾಲಿ ಎಂದು ಹೆಸರಿಡು, ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವಳಾದಾಗ ಕೋರಿ ಗೊರವನಿಗೆ ಕೊಡು'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ.

ದಿನ ಕಳೆದಂತೆ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಗರ್ಭ ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಏಳು ತಿಂಗಳಾದಾಗ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮಗು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ''ನಾನು ಕಿವಿಯಿಂದ ಜನಿಸುತ್ತೇನೆ'' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರವೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಿಯ ಕಿವಿಯಿಂದ ಮಗು ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ಸುದ್ದಿ ಊರೆಲ್ಲ ಹರಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಮಲ್ಲನಗೌಡನೇ ಹೋಗಿ ಮಗುವನ್ನು ಮನೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. 'ಅಡವಿ ಕೊಮಾಲಿ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಮುದ್ದಿನಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಸಾಕುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದಿನ ಮಲ್ಲನಗೌಡನ ಮನೆಗೆ ದೋಸಿಗನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೈಲಾರನು ''ಇವಳಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ತುಂಬಿದಾಗ ಕೋರಿ ಗೊರವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡು, ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ನಿನ್ನ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಣ್ಣು ಬೀಳುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗೊರವರನ್ನು ಕಂಡರಾಗದ ಮಲ್ಲನಗೌಡನು ದೋಸಿಗನ ಮಾತಿನಿಂದ ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಮನೆಯ ಸುತ್ತ ಯಾವ ಗೊರವನೂ ಸುಳಿದಾಡಬಾರದೆಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದಿನ ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲ ಹೊಲದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋದ ಹೊತ್ತು ಮೈಲಾರನು ಗೊರವನ ವೇಷತೊಟ್ಟು ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕೊಮಾಲಿಯೇ ಅಕ್ಕಿ ನುಚ್ಚನ್ನು ತರುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದ ಗೊರವನು ''ನಾನು ಹರಕೆಯ ಗೊರವ, ನನಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಕು'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗಾಬರಿಯಾದ ಕೊಮಾಲಿ ಒಳಕ್ಕೆ ಓಡಿ, ತನ್ನ ಅತ್ತೆ ಮಲ್ಲವ್ವನಿಗೆ ದೂರು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಸಿಟ್ಟಾದ ಅತ್ತೆಯು ಪೊರಕೆಯಿಂದ ಗೊರವನಿಗೆ ಬಾರಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಓಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭಂಡಾರ ತೂರಿ ಗೊರವ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮರು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲವ್ವನಿಗೆ ಹುಚ್ಚುಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹೊಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಎತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ದಿಕ್ಕಾಪಾಲಾಗಿ ಓಡುತ್ತವೆ. ಜನರು

ಗಾಬರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಏನೆಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಗೊರವ ಬಂದು ಹೋದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗೊರವನ ಬಂಗಾಳಿ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಬೆದರುತ್ತಾರೆ. ಗೊರವನ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮೈಲಾರನೇ ಗೊರವನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದಿರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಮಲ್ಲವ್ವನೇ ಅವನ ಪಾದಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಸಂತೃಪ್ತನಾಗದ ಗೊರವನು ''ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಿರಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಅಡವಿ ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಅಡವಿಯಲ್ಲೇ ಬಿಡಿರಿ'' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಎತ್ತಲೋ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಮಲ್ಲನಗೌಡ ತನ್ನ ಹಠವನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಮಾಲಿಯ ಮದುವೆಯ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. 'ಸೋಮನಗೌಡನಿಗೆ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಡಂಗುರ ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಜನಗಳನ್ನು ಕಾವಲು ನಿಲ್ಲಿಸಿ 'ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ರಾತ್ರಿ ಸೋಮನ ಗೌಡನ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಣ್ಣು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಾಶನಾದ ಆತ ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವಂತೆ ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನಿಗೆ ಹೇಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೌಡ ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಹಾದಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸೋಮನಗೌಡನು ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ದಟ್ಟಡವಿಗೆ ಕಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರುವೇಷದ ಮೈಲಾರನು ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಯಾರಿ ಬಸವಳಿದಿದ್ದ ಕೊಮಾಲಿಗೆ ಮೈಲಾರನು ನೀರುಕೊಟ್ಟು ಸಾಂತ್ವನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊಮಾಲಿ ತನ್ನ ಕಷ್ಟವನ್ನೆಲ್ಲ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮೈಲಾರನು ''ನನ್ನ ಮಾತು ಮೀರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ ನಿನ್ನ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕೊಮಾಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಭಾಷೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಈಗ ಮೈಲಾರನು ಮತ್ತೆ ಗೊರವನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿ ಸಹಿತ ಸೋಮನಗೌಡನ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ''ಪ್ರತಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕೊಮಾಲಿಯು ನನ್ನ ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಎಲ್ಲ ಸರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರ ದಂಪತಿಗಳು ಅದಕ್ಕೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊಮಾಲಿ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಟ್ಟೆ ಬೆಳೆದಂತೆ ನಡೆಯುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಗೊರವ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಕೆಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಕಾಳವ್ವನ ಗುಡಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಾ, ಸೂಸಲು-ಮೀಸಲು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಗೊರವ ಅದಕ್ಕೊಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಗೊರವನು ಕಾಳವ್ವನ ಗುಡಿಗೆ ಬಂದು, ಕಸ ಗುಡಿಸಿ, ಮಡಿ ನೀರು ಹಾಕಿ, ಕೊಮಾಲಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾನೆ.

ಇತ್ತ ಕೊಮಾಲಿಯು ಬೇರೆಯೇ ಆದ ತರ್ಕ ಹೂಡುತ್ತಾಳೆ. ''ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗಪ್ಪನಿದ್ದಾನೆ, ಅವನು ಗೊರವನನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ಗೊರವನ ಕಾಟವಿಲ್ಲ'' ಎಂದುಕೊಂಡು ಆಕೆ ಹಾಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕೊಮಾಲಿಗಾಗಿ ಕಾದ ಗೊರವಪ್ಪ ಆಕೆ ಬಾರದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಕುಪಿತನಾಗಿ, ಗಂಟೆ-ದೋಣಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಎತ್ತೆಂದರತ್ತ ಎಸೆದು, ಸತ್ತವನಂತೆ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಇದು ಊರಿಡೀ ಸುದ್ದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊರವಪ್ಪನ ಹೆಣ ನೋಡಲು ಜನ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಹೆಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಲು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಡಿ ತಂದು ಎಳೆಯಿಸಿದರೂ ಶವ ಮಿಸುಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ 'ಸೋಮನ ಗೌಡನ ಮನೆ ಹಿಂದಿರುವ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಗೆ ಎಸೆದುಬಿಡೋಣ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತಕ್ಷಣ ಹೆಣವು ಹೂವಿಗಿಂತ ಹಗುರಾಗಿ ಮೇಲೇಳುತ್ತದೆ. ಜನರು ಗೊರವಪ್ಪನ ಹೆಣವನ್ನು ಸೋಮನ ಗೌಡನ ಮನೆ ಹಿಂದಣ ತಿಪ್ಪೆ ಗುಂಡಿಗೆ ಎಸೆದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮರುದಿನ ಮುಂಜಾವ ಮನೆಯ ಕಸವನ್ನು ತಿಪ್ಪೆಗೆಸೆಯಲು ಕೊಮಾಲಿ ಹಿತ್ತಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಯಿಂದ ಚಕ್ಕನೆ ಎದ್ದ ಗೊರವನು ಕೊಮಾಲಿಯ ಸೆರಗನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಗಾಬರಿಯಾಗಿ ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗೊರವನು ಕೂಡಲೇ ಮತ್ತೆ ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಶವವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸೋಮನಗೌಡನು ಏನೋ ಭೂತಚೇಷ್ಟೆ ಇರಬೇಕೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಗೊರವಪ್ಪನು ತಿಪ್ಪೆ ಬಿಟ್ಟು ಹಟ್ಟಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ದನಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದ ಕೊಮಾಲಿಯ ಸೆರಗನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಅವನ ಗುರುತು ಹಿಡಿದ ಕೊಮಾಲಿ 'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಇದ್ದಾನೆ, ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಗು ಉಂಟು, ಇಲ್ಲಿ ಸರಸ ಬೇಡ, ಸಾಯಂಕಾಲ ಊರ ಹೊರಗಿನ ಬಾವಿಯ ಬಳಿ ಬಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಗೊರವನು ಬಾವಿಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಯಂಕಾಲ ನೀರು ತರಲು ಹೊರಟ ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಅತ್ತೆ ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೊಮಾಲಿ ಏನೇನೋ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಬಾವಿ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಬಾವಿಗಿಳಿಸಿದ ಅವಳ ಕೊಡ ಮೇಲೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಹಾಯ ಮಾಡಲೆಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಗೊರವನು ಸಮಯ ನೋಡಿ ಅವಳ ಸೆರಗ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. 'ರಾತ್ರಿ ಸಿಗುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಕೊಮಾಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆ ರಾತ್ರಿ ಕೊಮಾಲಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರನ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಮನೆ ಜನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಗಾಢನಿದ್ರೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಂಗಳದಲ್ಲಿ

ಕುದುರೆಸಹಿತ ಗೊರವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊಮಾಲಿ ಕುದುರೆಯೇರುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಗಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ತಂಗಿಯಾಗಿ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.[೧]

ಗಂಗಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕುರುಬೆತ್ತವ್ವನ ಕುರಿತಾದ ಹಾಡುಗಳು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವಂತೆ, ಕೊಮಾಲಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಠ್ಯವೂ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸೊಂತೈಮಿರ್ ಅವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಓವಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ 'ಕೊಮಾಲಿಶಿಂಧೆ' ಎಂಬ ಕತೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರಾದರೂ (೧೯೭೭) ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕೊಮಾಲಿಯ ಕತೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷತಃ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯ ಕತೆ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನೂರಾರು ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯು ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನ ನೇರ ಮಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಮಾಲಿಯು ಮಣಿ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲ ಎಂಬಿಬ್ಬರು ರಾಕ್ಷಸರ ತಂಗಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಂದು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಮೀನಗೊಂದಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಕುರುಬೆತ್ತವ್ವ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರಾಣೆಬೆನ್ನೂರು ತಾಲೂಕಿನ ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಗೆ 'ತುರಂಗಬಾಲಿ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯು ಕುದುರೆಯೇರಿ ಮೈಲಾರನ ಜೊತೆ ಹೊರಟದ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಗೊರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊಮಾಲಿಯ ತಂದೆ ಗೊರವ ಪೀಡಕನಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನು ಕುದುರೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ತಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಮಲ್ಲಾರೆ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ ಮತ್ತು ಜಯಾದ್ರಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೊಮಾಲಿ ಕತೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿವೆ.

೧.೨. ವಾಸ್ತು-ಶಿಲ್ಪ

ಮೈಲಾರನು ತಾನು ಮದುವೆಯಾದ ಮೂವರಿಗೂ ತನ್ನ ವಾಸಸ್ಥಾನದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಮೈಲಾರನಿರುವ ಮುಖ್ಯದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಅವನ ಹೆಂಡಂದಿರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಸಲಾದ ಇಂಥ ಗುಡಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಮೈಲಾರನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಗಂಗಮ್ಮನ ಗುಡಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೂವಿನಹಡಗಲಿ ತಾಲೂಕಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಮೈಲಾರಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ, ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ದೇವಾಲಯದ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ತಾಗಿಕೊಂಡಂತೆ 'ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ'ನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಗುಡಿಯ ಇದಿರಿಗೆ ವಿಶಾಲಾದ ಅಂಗಣವಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರಣಿಕದಂದು ಸರಪಣಿ ಪವಾಡ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗುಡಿಯು ಗರ್ಭಗೃಹ ಮತ್ತು ಮುಖಮಂಟಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ವಿಗ್ರಹದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಢಮರು ಮತ್ತು ಪಾನಪಾತ್ರೆಗಳಿವೆ. ವಿಗ್ರಹದ ಇದಿರಿನ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ 'ಶಯನ ಗೃಹ'ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಂಚವನ್ನು ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಣೆಬೆನ್ನೂರು ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿಯೂ ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಯ ಉತ್ತರದಿಕ್ಕಿಗೆ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಡಿಯು ಗರ್ಭಗೃಹ, ಹಜಾರ ಮತ್ತು ಮುಖಮಂಟಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕೈಗಳ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಢಮರು ಮತ್ತಡು ಪಾನಬಟ್ಟಲುಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗರ್ಭಗೃಹಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ನಡುಹಜಾರದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕರಿಸಲಾದ ಶಯ್ಯಾಮಂಚವಿದೆ.

ಸವದತ್ತಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕಾರೀಮನಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಗುಡಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡೇ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಹುನಗುಂದದ ಸಮೀಪವಿರುವ ಗುಡೂರದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಯ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖಮಂಟಪಕ್ಕೆ ತಾಗಿಕೊಂಡೇ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಹುಲ್ಲಪ್ಪನ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಜೊತೆಗೆ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಯಾದಗೀರ, ಹಿಪ್ಪರಗಿ, ಪ್ರೇಮಪುರ, ಪಾಲಿಪೇಂಬರ, ಜೆಜೂರಿ, ಮಂಗಸೂಳಿ, ದೇವಿಹೊಸೂರು, ನೇವಾಸೆ, ಮೊದಲಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಗೆ ತಾಗಿಕೊಂಡೇ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಿಗೆ ಆನಂದಾಸನವಿರುವ, ನಾಲ್ಕು ಕೈಗಳ ವಿಗ್ರಹವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಮೈಲಾರನ ಹತ್ತಿರವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಶಯನಮಂಚವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೈಲಾರನ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗುಡಿಯು

ಯಾವಾಗಲೂ ಮೈಲಾರನ-ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಗಿಂತ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಮಣ್ಣು ಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ (ಹಡಗಲಿ ತಾ. ಬಳ್ಳಾರಿಜಿಲ್ಲೆ) ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಯ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹೊಳಲು-ಗುತ್ತಲಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಬಾರವೊಂದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೊಳಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯಿದೆ.

ಹಾಳುಬಿದ್ದ ಈ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಶಿಲ್ಪವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಬದಲು 'ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾದ ಬೇವಿನ ಮರವೊಂದಿದೆ. ಬಿದ್ದಿರುವ ನಾಲ್ಕಾರು ಕಲ್ಲು ಚಪ್ಪಡಿಗಳಿವೆ ಪಾಣಿಪೀಠವೊಂದಿದೆ. ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಗೂ ಇಲ್ಲಿಗೂ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಕಿ.ಮೀ.ಗಳ ಅಂತರವಿದೆ. ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಸುಮಾರು ಇಷ್ಟೇ ದೂರದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಉತ್ಸವ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ, ಈ ಗುಡಿಯು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನನ್ನೇ ಹೋಲುವ ವಿಗ್ರಹವೊಂದಿದೆ. ಕಾರಿಮನೀ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನಗುಡಿಯ ವಾಯುವ್ಯ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿರುವ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಗರ್ಭಗೃಹ ಮಾತ್ರವಿದ್ದು, ಗರ್ಭಗೃಹದಲ್ಲಿ ಚೌಕಾಕಾರದ ಒಂದು ಶಿಲಾಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೂಡೂರಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಗುಡಿಯ ಪಶ್ಚಿಮಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಒಂದು 'ಬೇವಿನ ಮರದ ಕಟ್ಟೆ' ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಯಾದಗೀರದಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಯಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಪ್ರೇಮಪುರದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಯ ಸುತ್ತ ಹಾಕಿರುವ ಗೋಡೆಯ ಈಶಾನ್ಯ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪಾಲಿಪೇಂಬರಿನಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ದಕ್ಷಿಣದಿಕ್ಕಿಗೆ ಗೋಡೆಗೆ ತಾಗುವಂತೆ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಜೆಜೂರಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಟೆಯ ಒಳಗಡೆ ಮೈಲಾರ-ಮಾಳಚಿಯರಿದ್ದರೆ, ಹೊರಗಡೆಗೆ ಕೋಟೆಯ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಾಣಾಯಿ ಅಂದರೆ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಮೈಲಾರನ ಮುಖ್ಯ ಗುಡಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿ, ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇನೂ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಇರಲಾರದು. ಮೈಲಾರನ ಮೂರನೇ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಕೊಮಾಲಿಗೆ ಗುಡಿಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಇರುವ ಒಂದೆರಡು ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಗಿಂತ ನಾಲ್ಕಾರು ಕಿ.ಮೀ. ದೂರದಲ್ಲಿ, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರ-ಕೊಮಾಲಿಯರ ಗುಡಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕಾಣದಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಮಣ್ಣು ಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಯ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಡೆಂಕಣಿ ಮರಡಿಯ ನೇರದಲ್ಲಿ ತುಂಗಭದ್ರಾನದಿ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯ ಸ್ಥಾನ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಅಲ್ಲಿ ಇದರ ಯಾವ ಕುರುಹು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ದೇವಾಲಯದಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಸಿಡಿಗಿನಹಾಳ ಗ್ರಾಮವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಪುಟ್ಟ ನದಿಯೊಂದರ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಬಾರವೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಈ ಗುಡಿಯೂ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಶಿಬಾರದಂತಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮೂರ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಇವೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಗುಡಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಶಿಲ್ಪವನ್ನಾಗಲೀ ಕಲ್ಪಿಸಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಗಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ಗುಡಿಯೂ ಇದೆ. ವಿಗ್ರಹವೂ ಇದೆ. ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಿಗೆ ಪುಟ್ಟ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. ಕೊಮಾಲಿಗೆ ಗುಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ವಿಗ್ರವೂ ಇಲ್ಲ. ಮೈಲಾರನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುವ ಇದಕ್ಕೆ ಏನೋ ಕಾರಣಗಳಿರಲೇಬೇಕು.

೧.೩ ಜಾತ್ರೆ

ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಬದಲು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾದ ಕತೆಗಳಿಗೂ, ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾದ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೂ ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನಿಗೂ ಗಂಗಮ್ಮನಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಮದುವೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಅದ್ದೂರಿಯಾಗಿ ಪುನರಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಅಗೀ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗಪ್ಪನಿಗೂ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಿಗೂ ಲಗ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ಯಾನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ನಾಗೋಲಿಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲಾಗುವುದು. ಲಗ್ನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಅಗೀ ಹೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿವಸ ಹೊಸ ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿ ನವಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯು ಹೊಲದಲ್ಲಿನ ಆ ವರ್ಷದ ಬಿತ್ತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಭಕ್ತರಾದ ರೈತರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಕಂಕಣ ಕಟ್ಟುವುದಿದೆ. ಊರವರಿಗೆ ಊಟವೂ

ಇದೆ. ಓಕುಳಿ, ಅಭಿಷೇಕಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಗಮ್ಮನನ್ನು ಶಯ್ಯಾಗೃಹ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿಸಿ ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದಂದು ಮುಂಜಾನೆ ನಡೆಯುವ ಮೌನ ಸವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರದೊಡನೆ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನೂ ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರಲಿಂಗಪ್ಪನ ಮದುವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಶುದ್ಧ ದಶಮಿಯಂದು ಗುಡ್ಡದ ಉತ್ತರದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಿಬಾರದಲ್ಲಿ ವಧು ನಿಶ್ಚಯ, ಏಕಾದಶಿಯಂದು ಎಣ್ಣೆ ಅರಸಿನ, ದ್ವಾದಶಿಯಂದು ಲಗ್ನದ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ ಎಂದರೆ ದೈವಗಳ ಮದುವೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾರಣಿಕದ ಗೊರವಪ್ಪ ಮತ್ತು ಗೊರವಮ್ಮರ ನಡುವೆಯೂ ಲಗ್ನ ನೆರವೇರುವುದು. ತ್ರಯೋದಶಿಯಲ್ಲಿ ಓಕುಳಿ, ಚತುರ್ದಶಿಯಂದು ನಾಗೋಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಶಯ್ಯಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹಾಕಲಾಗುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತರದು ಲಗ್ನದೂಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣು ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಮದುವೆಯ ಆಚರಣೆಯು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪಾಲಿ ಪೇಂಬರಿನಲ್ಲಿ ಬನದಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಖಂಡೇರಾಯ-ಮಾಳಸಾದೇವಿಯರ ಮದುವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲಿ ಮೈಲಾರ-ಗಂಗವ್ಮರ ಮದುವೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರನ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಬಗ್ಗೆ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಶೀಗೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ತರುವಾಯ ಏಳನೆಯ ದಿವಸದಂದು ಕುದುರೆ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿವಸ ಬೇಟೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಭೇಟಿ ಆಗಲು ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಂಡಿಯ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನೇರವಾಗಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯ ಕಡೆಗೆ ಭಕ್ತರು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ನಡಿಗೆಯು ಬೇಟೆಯ ನಡಿಗೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಹೊಲ-ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಓಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಲೇ ಮಂಗಳಾರತಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಬೇಟೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮೂರು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಬಂಡಿಯು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗುಡ್ಡದತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಸೋಮಲಿಂಗನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದ ಮೈಲಾರನು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಭೇಟಿ ಆದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗುಡ್ಡದಲಿರುವ ಗಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮೈಲಾರನು ಅವನನ್ನು ಕರೆದು, ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪಟ್ಟದರಸಿಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದಕ್ಷಿಣೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ದಕ್ಷಿಣೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸೋಮನು ಬೇವಿನಮರದ ಅಡ್ಡದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದಂತೆ ಗಂಗಮ್ಮನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಮೈಲಾರನ ಬಂಡಿ ಅರಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯ ಬಾಗಿಲು (ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದ ಬಾಗಿಲು) ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯಲು ಮೈಲಾರನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೂ ಮೈಲಾರನು ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಅನಂತರ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಜನರೆಲ್ಲ ಗಂಗಮ್ಮನ ವಿಗ್ರಹದ ಇದಿರು ನಿಂತು ತಪ್ಪು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಕದಂತೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಇಡೀ ಘಟನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಶೀಗೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಕಳೆದು ೯ನೆಯ ದಿವಸಕ್ಕೆ ಮೈಲಾರನ ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಭೇಟಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ದಿವಸ ರಾತ್ರಿ ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ, ದೇವರಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲಂಕರಿಸಿದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕುದುರೆಯ ಮೇಲಿರಿಸಿ, ಬಂಡೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಬಿಗಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕನೊಬ್ಬನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿಹಿಡಿದು 'ಮಿಂಡಗಾರ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಎಲ್ಲರೂ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾ ಶಿಬಾರದ ಕಡೆ ಓಡುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಓಟವು ಬೇಟೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಗೊರವರು ಬೇಟೆ ನಾಯಿಗಳಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಂಚಾವೀರರು ಮುಂಗೈ ಪವಾಡ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಡೆಯರು ಬೇಟೆಯಾಡಿದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ 'ಮೂರುಬಾಣ' ಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಮೈಲಾರನು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಭೇಟಿಗಾಗಿ ಆಕೆಯ ಗುಡಿಯತ್ತ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಆರತಿ ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಮೈಲಾರ ತನ್ನ ಗುಡಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲ ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ದನಗಳ ಜಾತ್ರೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಮೈಲಾರದೇವರ ಮೆರವಣಿಗೆಯು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿ ಮುಂದೆ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಆರತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರೀಮನಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿವಸ ಮೈಲಾರನು ಬೇಟೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾದಗೀರದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆಯಂದು ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಚತುರ್ದಶಿಯ ದಿವಸ ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ಮೈಲಾರನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಹೋಗಿ, ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬೇಟೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮದೂಟವೂ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶಿವರಾತ್ರಿಯಿಂದ ಮುಂದಿನ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯವರೆಗೆ ಮೈಲಾರನು 'ಕುರಿಕಾಯುವ' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಮನ ಒಲಿಸಲು ಮೈಲಾರನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಾಟಕ ಎಂದು ಭಕ್ತರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಪ್ಪರಗಿಯಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಿನಿ ಶುದ್ಧ ಏಕಾದಶಿಯಂದು ಮೈಲಾರನ ಬಂಡಿ ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಭೇಟಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭೇಟಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೇಳಿಕೆ' ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜೆಜೂರಿಯಲ್ಲಿನ ಖಂಡೋಬನು ಸೋಮವತೀ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಕೋಟೆ ಇಳಿದು ಬಂದು 'ಬಾಣಾಯಿ' ಅಂದರೆ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಭೇಟಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಮೈಲಾರನು ಬೇಟೆಯ ನೆವದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ಏರಿ ಹೊರಟು, ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಸಂಧಿಸಿ, ಮತ್ತು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬರುವಾಗ ಗಂಗಮ್ಮನೊಡನೆ ಜಗಳವಾಡುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಕೊಮಾಲಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನ ಮದುವೆಯ ಘಟನೆಯು ಈಗ ಮೈಲಾರನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಭಾರತ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು, ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿದಂಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೊಮಾಲಿಗುಡಿಗೆ ಮೈಲಾರನು ಭೇಟಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಅಲ್ಲಿಯ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಈಗ ಅಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಿಡಿಗಿನಹಾಳದಲ್ಲಿರುವ ಕೊಮಾಲಿ ಗುಡಿಗೆ ಮೈಲಾರ ಭೇಟಿ ನೀಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಈಗಲೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಇದು ನವರಾತ್ರಿಯ ಪ್ರಥಮ ದಿನವಾದ ಪಾಡ್ಯದಂದು ಸಾಯಂಕಾಲ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ದಿವಸ ಸಿಂಗರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೈಲಾರನು 'ಕಲ್ಲತ್ತಿಮರ'ದ ಸನಿಹವಿರುವ ಶಿಬಾರದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಕೊಮಾಲಿಯ ಗುಡಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮಂಗಳಾರತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಗೊರವರು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಆಟವಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರೀಮನಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಶೀಗೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿವಸ ಮುಂಜಾವ 'ರಾವುತರಾಯನು' ಅಂದರೆ ಮೈಲಾರನು ಕೊಮಾಲಿ ಗುಡಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆಗಳು ಈಗ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ನೇರವಾಗಿ ಕೊಮಾಲಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಇರದಿದ್ದರೂ 'ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದು'ವಿನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರ ವಧಾ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮೈಲಾರ ಜಾತ್ರೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರರ ವಧೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದು'ವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಮಾಲಿಯು ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನ ಸಾಕುಮಗಳು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆಕೆ ಮಲ್ಲನ ಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ. ಮಣಿ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲ ಎಂಬಿಬ್ಬರು ರಾಕ್ಷಸರ ತಂಗಿಯೇ ಕೊಮಾಲಿ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಏನಿದ್ದರೂ, ಕೊಮಾಲಿಯು ಮೈಲಾರನ ವಿರೋಧಿ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವನಳೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರನು ಈ ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಕೊಂದು ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಾಸುರನ ವಧೆಯನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಹಿರೇಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ರಥ ಸಪ್ತಮಿಯಂದು ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದು ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಹಾಲು ಉಕ್ಕಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಯಂಕಾಲ ಏಳು ಗಂಟೆಗೆ ಮೈಲಾರನು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು, ಮಲ್ಲಾಸುರ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನಲಾದ ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಸದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ, ಇದಕ್ಕೆ 'ಮೌನಸವಾರಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ತಾನು ಬರುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ ಮಲ್ಲಾಸುರನಿಗೆ ತಿಳಿಯಬಾರದೆಂದು ಮೈಲಾರನೇ ಈ ಮೌನಸವಾರಿಯನ್ನು ಯೋಜಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಕ್ತರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯ ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಗೆ ಹೀಗೆ ಮೌನವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ಆತನ ಪಡೆಯವರು ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯಲ್ಲಿ೧೧ ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಿಕದ ಗೊರವಪ್ಪ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕಾರಣಿಕದ ಬಿಲ್ಲು ಕೂಡಾ ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ರಥ ಸಪ್ತಮಿಯಂದು ರಾತ್ರಿ ಮರಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಡುಬಿನ ಕಾಳಗ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದೊಣ್ಣೆ ಬಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಅಣಕು ಯುದ್ಧವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ೧೧ನೆಯ ದಿವಸ ಮಲ್ಲಾಸುರನ ವಧೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ದಿವಸ ಮುಂಜಾವ ಬೆಳ್ಳಿ ಮೂಡುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಮೈಲಾರನು ಮಲ್ಲಾಸುರನನ್ನು ವಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಲ್ಲಾಸುರನ

ತಲೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತಾರೆ. ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಇದ್ದ ಮೌನವು ಈಗ ವಿಜಯಘೋಷವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಶಿಬಾರದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಗುವ ಮಲ್ಲಾಸುರನ ತಲೆಯ ಇದಿರಿಗೆ ಕಂಚಾವೀರರು ಒಡಪು ಹೇಳುವಲ್ಲಿಗೆ ಈ ವಧಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ರಥ ಸಪ್ತಮಿಯಂದು ಮಲ್ಲಾಸುರನ ವಧೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ದಿವಸ ಸಾಯಂಕಾಲ ಕಾರಣಿಕದ ಗೊರವಪ್ಪ ಒಡೆಯರು, ಮತ್ತಿತರರು ಮೈಲಾರನ ಗುಡಿಯ ಇದಿರಿಗಿರುವ ಶಿಬಾರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಮಂಗಳಾರತಿ ಆದ ಅನಂತರ, ಕಡುಬಿನ ಕಾಳಗ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಡೆಯರು ತಮ್ಮ ಬಿಲ್ಲಿನಿಂದ ಮೂರು ಬಾಣ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮಾದಿಗರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ದಲಿತನೊಬ್ಬನು ಮೈಲಾರನ ವಿಗ್ರಹದೆದುರು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಗೊರವರಿಗೆ ಹೊಡೆಯಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೊರವರೆಲ್ಲ ಬೊಬ್ಬೆಹಾಕುತ್ತಾ ಕಡುಬುಗಳಿಂದ ಆ ದಲಿತನಿಗೆ ಹೊಡೆದು ಪ್ರತೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಡುಬಿನ ಏಟಿಗೆ ಹೆದರಿದ ದಲಿತ ಅಲ್ಲಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಕಂಚಾವೀರರು ವೀರಾವೇಶದಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಒಡಪುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಚೆ ಈಚೆ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಅವಿತುಕೊಂಡಿದ್ದ ದಲಿತನನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಅವನನ್ನು ಶಿಬಾರದಲ್ಲಿಗೆ ಎಳೆತಂದು, ಅವನ ಕುತ್ತಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕತ್ತಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ.

ಆಗ ಆ ದಲಿತನು ರೋದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರನ ಅರ್ಚಕರು ''ಏನಪ್ಪಾ ವೀರ, ಏನು ತಂದೆ?'' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಒಬ್ಬ ಕಂಚಾವೀರನು ''ಮಲ್ಲಾಸುರನ ತಲೆ ತಂದೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಗೊರವರು ಮೈಲಾರನ ಬಾವುಟವನ್ನು ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಊರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಾವುಟವು ಒಂಬತ್ತು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ದಿವಸ ವಿಜಯೋತ್ಸವದೊಂದಿಗೆ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಗುಡಿಗೆ ಕರೆತರಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ದೇವರಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಾಸುರನ ವಧೆಗಾಗಿ ಮೌನಸವಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಧೆಯ ಅನಂತರ ವಿಜಯೋತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನೇರವಾಗಿ ಕೊಮಾಲಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇಲ್ಲ. ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡನು ಕೊಮಾಲಿಯ ತಂದೆ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಇಡೀ ಆಚರಣೆಯು ಕೊಮಾಲಿಯ ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆಸಲಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪಟ್ಟಿಕೆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಪಟ್ಟಿಕೆ ೧)

೨

ಪಟ್ಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳು ನಿಯತವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಾಯೀ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಏನಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೂರು ಮದುವೆಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪರಂಪರೆಯು ಮೂರು ಭಿನ್ನ ಜನಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡ ಸಮನ್ವಯ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದರೆ, ಕೊಮಾಲಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದಲಿತವರ್ಗ, ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಮೂಲಕ ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಗಂಗಮ್ಮನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಿದ ವರ್ತಕ ವರ್ಗ. ಇದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ದಲಿತರೊಡನೆ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯಗಳು ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲೂ, ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವರ್ತಕ ವರ್ಗದೊಡನೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಮಾಜವೊಂದರ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಮದುವೆಯು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ, ಬದಲು ಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಬೆರೆತು ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಈಗ ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಮೈಲಾರನು ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರ ದೈವ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಖಚಿತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. (ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. ೧೯೯೨, Murthy and Sontheimer ೧೯೮೦) ಇಂದಿಗೂ ಕುರುಬರೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪೂರ್ವಭಾಗದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಪಶ್ಚಿಮಭಾಗದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರಭಾಗದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುತ್ತಾ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಚಲಿಸುವ ಈ ಕುರುಬರಿಗೆ, ತಮ್ಮ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಲು ಆ ಭಾಗದ ಭೂಪ್ರದೇಶ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಶಸ್ತವಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣದ ಪ್ರಸ್ಥಭೂಮಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಈ ಭೂಭಾಗವು ಸಮುದ್ರ ಮಟ್ಟದಿಂದ ೩೦೦೦ರಿಂದ ೬೦೦ ಅಡಿಗಳಷ್ಟು

ಎತ್ತರದಲ್ಲಿದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Singh ೧೯೭೧:೬೯೧-೮೫೦, Spate ೧೯೭೨: ೭೦೫-೭೦೬, ೭೧೫-೭೨೬). ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳು, ಕಲ್ಲಿನ ಬೆಟ್ಟಗಳು, ಕಿರಿದಾದ ನದಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೆರೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ತಾದ ಮತ್ತು ದಟ್ಟವಾದ ಅರಣ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಕ್ರೂರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಾಧೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದೆರಡು ಮಳೆ ಬಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಇಲ್ಲಿನ ಕುರುಚಲು ಕಾಡು ಚಿಗುರಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ಭೂಮಿ ಹಸುರಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣಾ, ಭೀಮಾ, ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉಪನದಿಗಳು ಈ ಪ್ರಸ್ಥಭೂಮಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜನವಸತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಭೂಭಾಗವನ್ನು ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ನದಿ ದಡದ ದಟ್ಟ ಕಪ್ಪು ಜೌಗು ಮಣ್ಣು, ಮಧ್ಯಮ ತರಗತಿಯ ಕಪ್ಪು ಜೌಗುಮಣ್ಣು, ಮಿಶ್ರಕೆಂಪು ಮತ್ತು ಮರಳು ಮಿಶ್ರಿತ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಮಣ್ಣು ಕೃಷಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ಅನಂತರದ ಐದಾರು ತಿಂಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಪುಟ್ಟ ಬೆಟ್ಟಗಳ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಚಿಗುರುವ ಕುರುಚಲು ಕಾಡು, ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವ ಯಾರಿಗೇ ಆದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೫೦-೬೦ ಸಾವಿರ ಕುರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮೇಯ್ದು ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ನಾನೇ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ (೧೯೯೬). ಇಂಥ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಪ್ರಸ್ಥಭೂಮಿಯು ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ವ ಯುಗದಿಂದಲೂ ಜನಾಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಪುರಾತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಗಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇವೆ. ಯೆರುಕುಲ, ಬೋಯ, ಚೆಂಚು, ಯಾನಾದಿ ಮೊದಲಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ.[೨]

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರು ಮಿಲಿಯನ್ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣ ವಿಧಾನವು ಬದಲಾಗಿ, ವಲಸೆ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇಲ್ಲಿನ 'ಕೃಷಿ' ಎಂದರೆ 'ಕುಮ್ರಿ' ಕೃಷಿ ಎಂದರ್ಥ. ಗುಡ್ಡಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಅಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತೆ ಮುಂದಿನ ವರುಷಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಶುಪಾಲಕರಾಗಿರುತ್ತ, ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಲೇ ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಇದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತು, ಆಹಾರಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ, ಮಿಗತೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಡುವ, ಕೂಡಿಟ್ಟದ್ದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಉಗಮವಾದದ್ದೇ ಹೀಗೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನವಸತಿಯ ನೆಲೆಗಳೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ (Wheeler 1942), ಸಂಗನಕಲ್ಲು (Subba Rao 1948, Ansari and Nagaraja Rao 1969), ತೆಕ್ಕಲಕೋಟೆ (Nagarjuna Rao and Malhotra 1965), ಪಿಕ್ಲಿಹಾಳ (Allchin 1960), ಮಸ್ಕಿ (Thapar 1957), ಹಲ್ಲೂರು (Nagarjuna Rao 1970), ಉತ್ನೂರು (Allchin 1963), ಕೊಡೇಕಲ್ (Paddayya 1973) ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿದಂಡೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿರೇಮೈಲಾರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಾದ ಕಪ್ಪತಗುಡ್ಡ, ಕುರುವತ್ತಿ, ಹೊನ್ನತ್ತಿ, ಹೊಳಲು, ಗುತ್ತಲ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿವೆ. ಡಾ. ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಷಿಯವರು ಈ ಕುರಿತು ತುಂಬ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕುರಿಸಾಕಣೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೇಟೆಯಂಥ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿದ್ದ ಜನವರ್ಗ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತರ್ಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೮೦೦-೧೫೦೦ರ ನಡುವೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರು ತಾಮ್ರವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕುಶಲ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಆಲ್ಚಿನ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ (Allchin 1963). ಅಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಜನಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗದು. ಬೇಟೆ, ಕೃಷಿ, ಕುಶಲವಸ್ತುಗಳ ತಯಾರಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಾಜವದು. ಇಡೀ ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆ, ಮೈಲಾರನ ಮೂರು ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯ ಜೊತೆಗಣ ಮದುವೆಯೇ ಬಹುಶಃ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. 'ಕೊಮಾಲಿಸಂದು' ವಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ 'ಗೊರವ ವಿರೋಧಿ ಮಲ್ಲ'ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಾದಿಗನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈತ 'ಅಸುರ' ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಸುರರೆಂದರೆ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರು (೧೯೯೩:೩೪) ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ

ಆಧಾರವೆಂದರೆ ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ರಥಸಪ್ತಮಿಯಂದು ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾದಿಗನೊಬ್ಬನು ಸ್ವತಃ ಮಲ್ಲಾಸುರನಂತೆ ನಟಿಸುವುದು. ಕಂಚಾವೀರರು ಆತನ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ, ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿರೇ ಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವದಂದು ಮಲ್ಲಾಸುರ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯ ಸುತ್ತೆಲ್ಲ ದಲಿತ ಹೆಂಗಸರೇ ನೆರೆಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಮಲ್ಲಾಸುರನ ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಲ್ಲಾಸುರನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಕಂಚಾವೀರರು ಮೂಲತಃ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಮೈಲಾರನಿಗೂ– ಮಲ್ಲನಿಗೂ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಇವರು ಮೈಲಾರನ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಒಡಪುಗಳು ಮತ್ತು ನಡೆಸುವ ಶಸ್ತ್ರಪವಾಡಗಳು ನಡೆದ ಯುದ್ಧವೊಂದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಲ್ಲನ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯಲ್ಲಿ. ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯು ಕಾಡಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೌದಾಗಿದ್ದರೆ ಮಲ್ಲನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯ ವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊಮಾಲಿಯ ಗುಡಿಗಳು ಈಗಲೂ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಮಲ್ಲ'ನು, ಮೈಲಾರನೊಡನೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿದ್ದನೇ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಆ ಸಮುದಾಯವು ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ವಿನಾ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮಲ್ಲಾಸುರನ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ 'ಮಾರ್ತಾಂಡ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲನು ದನಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. ಮೈಲಾರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುವ ಅವನು ಸತ್ತ ಅನಂತರ 'ಗುಡ್ಡವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿದೆ. ಮಲ್ಲನು ಮೂಲತಃ ಮಲ್ಲರು ಎಂಬ ಜನವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮಲ್ಲರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು (೧೦-೨೨). ಜೈಮಿನೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಪ್ರಕಾರ ಮಲ್ಲರು ಇಂದ್ರವಿರೋಧಿಗಳು (III-೧೯೯). ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದ ಹೀಸ್ಟರ್‌ಮನ್ ಅವರು ''ಮಲ್ಲರು ಅಲೆಮಾರಿ ಸ್ವಭಾವದವರಾಗಿದ್ದು, ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯ ಜನರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ವೇದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು'' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (Heesterman ೧೯೬೨:೧೧). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಮಲ್ಲ' ಪದವು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೈಲಾರ ವಿರೋಧಿಯಾದ 'ಮಲ್ಲನು' ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುಡ್ಡದ ಒಡೆಯನಾಗಿರುವುದನ್ನು, ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನವಶಿಲಾಯುಗ ಪೂರ್ವದ ಜೀವನವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. (Sontheimer 1980:167)

ದಕ್ಷಿಣ ಪ್ರಸ್ಥಭೂಮಿಯ ನವಶಿಲಾಯುಗ ಪೂರ್ವದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವಿತ್ತೆಂಬುದು ಕೂಡಾ ಈಗ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮೈಲಾರನು ಕೊಮಾಲಿಯನ್ನು ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದ ವಿವರವು ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದುವಿನ ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರನ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪೂಜಾಸ್ಥಾನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರು ತಾವೇ ಕುದುರೆಕಾರರಾಗಿ, ಕುದುರೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ಮೈಲಾರನ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೭ನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗದ ಗೋರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯ ಮತ್ತು ನಾಯಿಯ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳಿರುವುದನ್ನು ಪುರಾತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪತ್ತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ಮತ್ತು ನಾಯಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಬಿಲ್ಲು ಮತ್ತು ಬಾಣಗಳಿಂದ ಕೃಷಿಕರ ಮೇಲೆ ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (Sontheimer 1984:162). ಕುದುರೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯವಾಳಲು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯ ಆಗಿದೆ. 'ರುದ್ರ'ನು ಆ ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾಯುಗದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಅಸ್ಕೊ ಪರ್ಪೊಲ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (Asko Parpola 1973). ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾಕೆ ಮೈಲಾರನನ್ನು ರುದ್ರನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ರುದ್ರನಿಗೆ ಯಾಕೆ ಕುದುರೆ ಮತ್ತು ನಾಯಿಗಳ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣ ಹಿಡಿದು, ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೇರಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಗುಂಪು, ಮಲ್ಲನ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸಿದ ಜಯವು ಮೂಲತಃ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ ವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೈಲಾರ ಜಾತ್ರೆಯ ಕಾರಣಿಕೋತ್ಸವವು, ಮೈಲಾರನು ಮಲ್ಲನನ್ನು ಕೊಂದ ನಂತರದ ವಿಜಯೋತ್ಸವವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣಿಕದ ಗೊರವಪ್ಪನು ಬಳಸುವ 'ಬಿಲ್ಲು' ತುಂಬ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದುದು. ಕಾರಣಿಕದ ಗೊರವಪ್ಪನು ಬಿಲ್ಲೇರುವುದು ಆತ ಸಾಧಿಸಿದ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ತುಂಬ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಕಾರಣಿಕದ ಗೊರವಪ್ಪನು ಕಾರಣಿಕ ಹೇಳಿದ ತಕ್ಷಣ ಬಿಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸೇರಿದ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರು ತಾವು ನಿಂತಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಕುಳಿತು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಕಡ್ಡಿಗಳಿಂದ ಮನೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ (ಚಿತ್ರ ೪). ನಿಮಿಷಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸಾವಿರಾರು ಮನೆಗಳು ಡೆಂಕನ ಮರಡಿಯ ಸುತ್ತ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮನೆ ಕಟ್ಟುವ ಆಚರಣೆಯು, ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಮೈಲಾರನ ಕಡೆಯವರು ಅಂದರೆ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ವಲಸೆಗಾರ, ಕುರುಬರು ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾದದ್ದನ್ನೇ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದು' ಕೇವಲ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಮೈಲಾರ ಕೊಮಾಲಿಯರ ಮದುವೆಯು ಆ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಭಿನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿರುವ ಗುಂಪಿನ ನಡುವೆ ಏರ್ಪಡುವ ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು 'ಮದುವೆ'ಯನ್ನೇ ರೂಪಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಮುರುಗನ್ (ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂದ) ವಳ್ಳಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು (Zvelebil Kamil ೧೯೭೭)ಹಂಪಿಯ ನರಸಿಂಹನು ಚೆಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದನ್ನು (Sontheimer 1985) ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಿಂದ 'ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದು' ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರು ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಮಾದಿಗರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಕಥನವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಯಾವಾಗ ನಡೆಯಿತೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ನವಶಿಲಾಯುಗಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬೇಕೆಂದಷ್ಟೇ ಸದ್ಯ ಹೇಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಈ ಕತೆಯು ನವಶಿಲಾಯುಗ ಪೂರ್ವದ ಜೀವನಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಮೈಲಾರನು ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಬೇಟೆಯ ಮೂಲಕ. ಆಕೆಯ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅವಳು ಕುರುಬರ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು. ಮೈಲಾರನ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾದ ಖಂಡೋಬನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಬಾಣಾಯಿಯು ಕೂಡಾ ಕುರುಬರ ಹೆಂಗಸೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಮುರುಗನ್ ಮದುವೆಯಾಗುವ 'ವಳ್ಳಿ' ಕೂಡಾ 'ಕುರುವರ್' ಎಂಬ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂದವಳು. ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕುರಿಮರಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ.

ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಕತೆಯು ಎರಡು ವಿಧದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವಾಗಿದೆ. ಕುರಿಜಿಡ್ಡಿನಿಂದ ನಾರುವ ಕುರುಬೆತ್ತಿಯು ಕುರಿಸಾಕಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಿದರೆ, ಮೈಲಾರನ ಬೇಟೆಯು ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ವಲಸೆತನ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು.[೩] ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಪುನರಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಯು ಬೇಟವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟ್ಟವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.[೪]

ಕೃಷಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಬದುಕುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮನೆ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಹಲವು ಮನೆಗಳಿರುವ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ ಅಥವಾ ಊರನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಬೇಸಾಯದ ಸೊತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ದನ-ಕರು, ಕುರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾನವಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾನವಾಃಪತ್ಯವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುವ 'ಬೇಲಿ'ಗಳು ಅಥವಾ ಗಡಿರೇಖೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಬೇಲಿಯೊಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವಾಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟರೆ ಬೇಲಿಯಾಚೆಗಿನ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನುಷ್ಯ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಮಾನವಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮಾನವಾತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಆತನ ಅಧಿಪತ್ಯವೇ ಕೊನೆಯಾಗಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಚೈತನ್ಯ ಮೂಲಗಳಾದ ಹೆಂಗಸರು, ಕೃಷಿಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನಾಥವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕಾಡು-ನಾಡುಗಳ ನಡುವಣ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಅಳಿಸಿಹೋಗದ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸದಾ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬೇಟೆಯು ಅಂಥ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳ ದಮನ ಎಂದರೆ, ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಮಾನವ ಹೊಂದಬಯಸುವ ನಿಯಂತ್ರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇದು ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ''ಅತಿಯಾಗಿ ಸೊಕ್ಕಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಉತ್ಪನ್ನಶೀಲ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅತಿಶಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಆಹಾರದ ಮೂಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂತಹ ಬೇಟೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಸನು ಸಂರಕ್ಷಕನಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ನಾಯಕನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅನ್ನ ಆಹಾರಾದಿಗಳ ಪೂರೈಕೆದಾರನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ.'' (ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೭:೪೪) ಪಾಡ್ದನ ಮತ್ತಿತರ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡುಗಳ ನಡುವಣ ಖಚಿತವಾದ ಗಡಿಯನ್ನು ಕಾಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮತ್ತು ತನ್ನಾಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಳಿಸಿ, ಜನರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ನಾಯಕನು ಕಾಡಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಬೇಟೆಯಾಡುವ ವಿವರಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ''ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಜಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ'' (ಪೀಟರ್ ಕ್ಲಾಸ್ ೧೯೮೭:೧೩೧).

ಬೇಟೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸುಂದರಿಯಾದ ತರುಣಿಯೊಬ್ಬಳ ಭೇಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ತುಂಬ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುವುದು ಆಗಷ್ಟೇ ಆರಂಭವಾದ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೌದಾದರೆ, ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನೊಡನೆ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೃಷಿಭೂಮಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಪ್ರಣಯವು ನೆಲಸಮೃದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಗುಡಿಗಳು ಲಭ್ಯ ಇರುವುದು ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹೊಲಗಳನ್ನೇ ಕಾಡೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇಟೆಯಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಲಗಳು ಆಚರಣೆಯ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕಾಡುಗಳಾಗುವುದು, ಆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಭೇಟಿಯಾಗುವುದು, ಅದು ಪ್ರಣಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದು, ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಮದುವೆಯೊಂದಿಗೆ ಕುರುಬರೆಲ್ಲ ಮೈಲಾರನ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಬಿಡುವುದು – ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಣೆಗಳು ಮೈಲಾರನ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂತು ಮತ್ತು ಇತರ ಗುಂಪುಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಯಲುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನ ಮದುವೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮೈಲಾರನು ಕೃಷಿಕರ ದೈವವೂ ಹೌದು, ವಲಸೆಗಾರರ ದೈವವೂ ಹೌದು, ಕಾಡಿನ ಅಧಿಪತಿಯೂ ಹೌದು. ಇಡೀ ಹಾಡು ವಲಸೆಗಾರತನ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುತನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ಸಮಾಜದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಲ್ಲ, ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಕ್ರಿ.ಶ.ಪೂ.೩.ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನವಶಿಲಾಯುಗದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮೈಲಾರನ ಮೂರನೆಯ ಮದುವೆಯು 'ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ'ನೊಡನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತನಾದ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಮಗಳು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನಪದ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಂಬ ಲಿಂಗಾಯತ ಬಣಜಿಗರ ಮಗಳು. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮಗಳು. ತೀವ್ರ ಹಣದಾಸೆ ಇರುವ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ಮೈಲಾರನು ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ವಂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಏಳು ಅಂತಸ್ತಿನ ಅರಮನೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಆನಂತರದ ಏಳುಕೋಟಿ ಹೊನ್ನಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಲಗ್ನದ ಖರ್ಚು, ಊಟ–ಉಪಚಾರ, ಅಸಲು–ಬಡ್ಡಿ, ಸಾಲ, ಅಡವು ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿವರಗಳೇ ಹಾಡಿನ ತುಂಬ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ತಾನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತನಾಗುವ ಆಸೆ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗಾದರೆ, ಪುಕ್ಕಟೆ–ಹೆಣ್ಣು ತಂದು, ತಿಮ್ಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸುವ ಆಸೆ ಮೈಲಾರನಿಗೆ. ಮೂಲತಃ ಇದು ಮಿಗತೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಮಿಗತೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿರದ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ.[೫]

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಬಡ್ಡಿವ್ಯವಹಾರವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು ಶಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶಾತವಾಹನರಿಗೆ ಆಂಧ್ರರು, ಆಂಧ್ರಭೃತ್ಯರು ಅಥವಾ ಶಾತಕರ್ಣಿಗಳೆಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದು ಇವರು ಕ್ರಿ.ಪೂ.೧೨೧ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೭೮ರ ವರೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಣ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯು 'ಶಾತವಾಹನೀಹರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಾತವಾಹನ ಆಂಧ್ರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು (ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ೧೯೬೨:೧೨೮) ಮೈಲಾರದ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ಹಿರೇಹಡಗಲಿಯ ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಊರು ಮತ್ತು ಬನವಾಸಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಶಾತವಾಹನರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಶಾತವಾಹನರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣದತ್ತ ಗಮನಸೆಳೆದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ''ಶಾತವಾಹನರ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹರಡುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'' ಎಂಬಂಥ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. (ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ೧೯೬೨:೧೨೫). ಯಾಗ ಶುಲ್ಕವೆಂದು ೧೧ ಸಾವಿರ ಹಸುಗಳನ್ನು ದಾನಮಾಡಿರುವ ಶಾತವಾಹನರು, ಭೂಮಿದಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆ ಎರಡೂ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಯಗಳ ಯಥೇಚ್ಛ ಬಳಕೆ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಎರಡನೆಯ ಶಾತಕರ್ಣಿಯ ರಾಣಿ ನಾಗಣಿಕೆ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೧೮೫:೧೭೫) ಬರೆಸಿದ ನಾನಘಾಟ್ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಪ್ರಕಾರ ಅರಸನು ಯಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೨೪,೪೦೦ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ದಾನಮಾಡಿದ್ದ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಪೂಜಾಮೂರ್ತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಲಾರಂಭಿಸಿದುವು. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಶಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುವ ಅಧಿದೈವಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟುವೆಂದೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಂಡ ಕಾಲವದು. ಜಾತಿ ಸಮಾಜ ಆಗಲೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೆಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದ ಅಂಶವನ್ನು ಶಾತವಾಹನರ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸನಗಳೆಲ್ಲ ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜನರು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜೀವನನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾತವಾಹನರ ಅರಸನಾದ ಹಾಲನು ಬರೆದ 'ಗಾಥಾ ಸಪ್ತ ಶತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಸಂದಾಯವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಧನ್ನಿಕ (ಧಾನ್ಯವ್ಯಾಪಾರಿ), ಮಾಲಕಾರ (ಹೂವಾಡಿಗ), ನೇಕಾರ, ಗಾಣಿಗ, ಕಂಚುಕಾರ, ಕಮ್ಮಾರ, ಚಮ್ಮಾರ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿ, ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗ, ಮೊದಲಾದ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು ಶಾತವಾಹನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದರು. ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾಡಿನ ಆರ್ಥಿಕವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘಗಳು ತುಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದವದು. ''ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ನಿಧಿಯನ್ನು ಅಧಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಠೇವಣಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಘಗಳು ಪಡೆದು, ಬಡ್ಡಿಯ ಹಣವನ್ನು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಖರ್ಚುಗಳಿಗೆಂದು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುವು'' (ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ೧೯೭೨:೧೨೯.)

ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಮೂರನೇ ಮದುವೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಈ ಮದುವೆಯು ಮೈಲಾರ ಪರಂಪರೆಯು ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗದೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮನ್ವಯದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಹಂತವೇ ಆಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಿಗೆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಚಿನ್ನಾಭರಣ ಹಾಕಿ ಸಿಂಗರಿಸಿದ್ದೆಲ್ಲ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗದ ಕೊಡುಗೆಯಿದು.

೩

ಹೀಗೆ ಮೈಲಾರನ ಮೂರು ಮದುವೆಗಳು, ಆತ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾದ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಗುಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡುಬರುವ ಅವರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ಮೈಲಾರ ಪರಂಪರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಹಂತದ ಸಂಘರ್ಷವು ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವೆ ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕುರುಬರು ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕರೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾದದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಪುನರ್ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೊಮಾಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಾಗಿ, ಅದರ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವ ನಾಗಿ ಪುನರ್ ಜನ್ಮ ಧರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಅಥವಾ ಅವರು ಮೂವರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ತುಂಗಭದ್ರ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಈ ಮದುವೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಗಂಗಮ್ಮ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವ ಮತ್ತು ಕೊಮಾಲಿಯರ ಕತೆಯನ್ನು ಡಾ. ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ನೂರಾರು ಮಂದಿ ಮೈಲಾರ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ. 'ಕೊಮಾಲಿ ಸಂದು'ವಿನ ಒಂದು ಪಾಠವನ್ನು ನಾನು ಕಂಪ್ಲಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಚಿಗಟೇರಿಯ ಗೊರವರ ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಎಂಬವರು ಈ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಸೊಗಸಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

೨. ಈ ಬಗೆಗೆ ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನೀಡುವ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿರಿ: Sankalia 1975, Murthy 1975.

೩. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಬೆಳಗಾವಿಗಳಿಂದ ಬಳ್ಳಾರಿ ಕಡೆ ಕುರಿ

ಮೇಯಿಸುತ್ತಾ ವಲಸೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಕುರುಬರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯ ಭೂಮಿಯೂ ಇದೆ, ಸಾವಿರಾರು ಕುರಿಗಳ ಒಡೆತನವೂ ಇದೆ. ಇವರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಟ್ಟಿಕಾರ ಧನಗರರಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವುದನ್ನು ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೊಂತೈಮಿರ್ ಅವರು ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ: Murthy and Sontheimer, 1980)

೪. ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವ ದುಶ್ಯಂತನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶಾಕುಂತಲಳನ್ನು ಭೇಟಿ ಆಗಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದು, ಮೃಗಯಾವ್ಯಾಜದಿಂದ ಕಾಡಿಗೆ ತೆರಳುವ ಶಂತನು ಮೃಗ ಶಾಬಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಮನಸೋಲುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳು ನಮ್ಮ ಅಭಿಜಾತ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಇಂಥ ವಿವರಗಳು ಯಥೇಚ್ಛಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬೇಟೆಯು ಬೇಟವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

೫. ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟರವಣನು ಮೂಲತಃ ಬೇಟೆಗಾರ ದೈವವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನ ತಂಗಿಗೂ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಮದುವೆ ಸಾಧ್ಯ ಆಯಿತೆಂದು ಡಾ. ರಾಜರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಗಂಗಮ್ಮ'ನು ಬೆಸ್ತರ ಹುಡುಗಿ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆಯೆಂದು ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಅವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ನಿಜವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸದ್ಯ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ 'ತಿಮ್ಮ ಶೆಟ್ಟಿ' ಎಂಬ ಶ್ರೀಮಂತನ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಉಲ್ಲೇಖವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೦೧. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್. ೧೯೬೪, ಮೈಲಾರ-ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವರು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುಲದೇವರು ಎಂದರೇನು? Jornal of the Karnataka University Humanities Vol. VIII, 1964,ಧಾರವಾಡ

೦೨. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್. ೧೯೬೫, ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ-ಭೈರವ ಒಂದು ದೈವತವೋ ಅಥವಾ ಸಂಯುಕ್ತ ದೈವತವೋ, Journal of the Karnataka University, Humanities (Vol. IX, 1965), ಧಾರವಾಡ

೦೩. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಕ.ರಾ. ೧೯೬೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಈರಬಡಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೦೪. ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ (ಸಂ) ೧೯೮೭, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್

೦೫. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ೧೯೭೦, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಮತ್ತಡು ಮಾಳಚಿ, ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ-೨, ಬೆಂಗಳೂರು: ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಯ

೦೬. ಚೇತನಕುಮಾರ್ ಆರ್. ೧೯೮೯, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜನಪದದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು ಸಂಪುಟ ೧೩, ಸಂಚಿಕೆ ೩, (ಸಂ. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್.) ಬೆಂಗಳೂರು: ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್

೦೭. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ್ ಹಕಾರಿ ೧೯೯೪, ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನನ್ನು ಕುರಿತ ಹರಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳು, (ಇದರಲ್ಲಿ, ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೦೮. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ೧೯೯೨, ಶಾತವಾಹನರ ಕಾಲದ ಕರ್ಣಾಟಕದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ. (ಇದರಲ್ಲಿ: ಕರ್ನಾಟಕ ಪರಂಪರೆ ಸಂಪುಟ ೧) ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.

೦೯. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. ೧೯೮೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಪದಗಳು-೧; ಧಾರವಾಡ

೧೦. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. ೧೯೮೪, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳು, (ಮಾನವಿಕ ಭಾರತಿ ಸಂಪುಟ ೩, ಸಂಚಿಕೆ ೨ (ಸಂ. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ ಎಂ.ಎಂ.)) ಧಾರವಾಡ:ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೧೧. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. ೧೯೯೨, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಖಂಡೋಬಾ; ಧಾರವಾಡ: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೧೨. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. ೧೯೯೪, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ, (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೧೩. ಪಡಶೆಟ್ಟಿ ಎಂ.ಎಂ. ೧೯೯೪, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ: ಪೂಜಾರ್‍ರಿ, ಭಕ್ತರು (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ') ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೧೪. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ೧೯೭೯, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಮೈಸೂರು: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

೧೫. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ೧೯೮೧, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಗೊರವರು; ಬೆಂಗಳೂರು: ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ.

೧೬. ಪಾಂಡುರಂಗ ದೇಸಾಯಿ ೧೯೫೯, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ (ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ,) Journal of the Karnataka University 1959, Vol.II, No.2, ಧಾರವಾಡ

೧೭. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್, ೧೯೮೭, ತುಳುವ ದರ್ಶನ (ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ನಾವಡ ಎ.ವಿ. ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ) ಕುಂದಾಪುರ: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಸಂಗ.

೧೮. ಬಸವಲಿಂಗ ಸೊಪ್ಪಿನಮಠ ೧೯೯೪, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳು. (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೧೯. ಭೋಜರಾಜ ಪಾಟೀಲ ೧೯೯೪,, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕುರಿತು ಜನಪದ

ಸಾಹಿತ್ಯ. (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೨೦. ರಾಜೇಗೌಡ ಹ.ಕ. ೧೯೯೪, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ, (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೨೧. ರಾಮಚಂದ್ರ ನಂದಾಗಿ ೧೯೯೪, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಆತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪೂಜೆ, (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೨೨. ಶೇಖರ ಪೂಜಾರ, ೧೯೮೬, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಭಕ್ತರಾದ ಗೊಗ್ಗಯ್ಯಗಳು. (ಮಾನವಿಕ ಭಾರತಿ) ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೨೩. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ ೧೯೯೪, ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೨೪. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್.(ಸಂ.)೧೯೭೬, ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ-ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು, ಗುಡ್ಡದ ಸ್ವಾಮಿ; ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೨೫. ಸುಂದರಂ ಆರ್ವಿಯಸ್ ೧೯೯೪, ಆಂಧ್ರದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ (ಇದರಲ್ಲಿ: ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ.)ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೨೬. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ವಿ.ಆರ್. ೧೯೫೮, ಭಾರತ ದೇಶದ ಕುರುಬರ ಚರಿತ್ರೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೭. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್. ೧೯೯೩, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಹೊಸಪೇಟೆ: ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ.

28. Allchin F.R. 1960, Piklihal Excavations (Andhra Pradesh Government Archaelogical Series-1). hyderabad: Government of Andhra Pradesha.

29. Allchin F.R. 1963, Excavations at Utnu (Andhra Pradesha Government Archaelogical Series-5"), Hyderabad: Government of Andhra Pradesha.

30. Allchin F.R. 1963, Neolithic Cattle-Keepers of South India - A Study of the Deccan Ash-Mounds, Cambdridge, Cambridge University Press.

31. Ansari Z.D. and Nagaraja Rao M.S. 1969, Excavations at Sanganakallu 1964-65 (Early Neolithic House of Bellary). Deccan College Building Centrenary and Silver Jubilee Series 64; Poona: Deccan College.

32. Heesterman J.C. 1962, Vratya and Sacrifice, Indo-Iranian Journal-6.

33. Leshnik L.S. 1975, Nomads and Burials in the Early History of South India. (In Leshnik L.S. and Sontheimar G.D. (Eds) Pastoralists and Nomads in South Asia). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

34. Marglin F. 1985, Wives of the God King. The Rituals of the Devadasis of Puri, Delhi: Oxford University Press.

35. Murthy M.L.K. 1975, Late Pleistocene Fauna of Kurnool Caves, south India (In Clason (Ed) Archaeo-Zoological Studies), Amsterdam: North Holland Publishing Co.

36. Murhy M.L.K. and Sontheimer G.D. 1980, Prehistoric Back ground to Pastoralism in the Southern Deccan in the Light of Oral Traditions and Cults of some Pastoral Communities anthropos Volume 75 (Ed") St. Augustin, Germany.

37. Nagaraja Rao M.S. ans Malthotra K.C. 1965, The Stone age Hill Dwellers of Tekhalakota, Poona: Deccan College.

38. Nagaraja Rao M.S. 1971, Protohistoric Cultures of the Tungabhadra Valley - A report on Hallur Excavations, Dharwar.

39. Paddayya K. 1973, Investigations in to the Neolithic Cultures of the Shorapur Doab, Southern India, Leiden : Brill.

40. Parpola Asko 1973, Arguments for an Aryan Origin of the South Indian Megaliths, Madras

41. Sankalia H.D. 1975, Prehistory and Protohistory of India and Pakistan, Poona: Deccan College.

42. Singh R.L. (Ed) 1971, India A Regional Geography, Varanasi: National Geographic Society of India.

43. Sontheimer G.D. 1974, Some Notes on Biroha, The Dhangar God of Maharastra, (In Professor D.D. Kosambi Commemoration Committee (Eds) Science and Human Progress, bombaym Popular Prakashana.

44. Sontheimer G.D. 1977, King Vikram and Kamalu Shinde, The Shephered Bhakti Episodes from an Oral Epic of the Dhangars of Maharashtra, South Asian Digest of Regional

Writing-6.

45. Sontheimer G.D. 1978, Some Incidents in the History of the God Khandoba, (In Marc Gaborieau and Alice Thorner (Eds) Asie du Sud), Paris

46. Sontheimer G.D. 1984, Dasara at Devaragudda, Ritual and Play in the Cult of Mailara / Khandoba, South Asian Digest of Regional Writing-10.

47. Sontheimer G.D. 1984, The Mallari-Khandoba Myth as Reflected in Folk Art and Ritual, Anthropos-79. (Ed) St. Augustin, Germany

48. Sontheimer G.D. 1985, Folk Delites in the Vijayanagara Empire: Narasimha and Mallanna/Mailar (In Dallapiccola (Ed), Vijayanagar-City and Empire), Wiesbaden.

49. Sontheimer G.D. 1987, Rudra and Khandoba: Continuity in Folk Religion (In Milton Israel and Wagle N.K(Eds), Religion and Society in Maharastra). Toronto:- South Asian Studies.

50. Sontheimer G.D. 1987, The Vana and Ksetra:The Tribal Backgound of Some Famous Cults, (In Tripathi G.C. and Hermann Kulke (Eds), Eschmann Memorial Lectures), Bhubaneshwara.

51. Sontheimer G.D. 1988, The Religion of the Dhangar Nomads, (In Eleanor Zelliot and Maxine Berntsen (Eds), The Experience of Hinduism: Essays on Religion in Maharastra), Albany.

52. Sontheimer G.D. 1989, Between Ghost and God: A Folk Deity of the Deccan. (In Alf Hiltebeitel (Ed) Criminal Gods and Demon Devotees), New York Press: State University.

53. Sontheimer G.D. 1989, The Myth of the God and his Two Wives: Two Pastoral versions from Maharastra (In Barz R.K. and Borstnann Thiel (Eds) Living Texts from India). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

54. Sontheimer G.D. 1993, Pastoral Deities in Western India, Delhi: Oxford University Press.

55. Sontheimer G.D. 1993, King Khandoba's hunt and his encounter with Banai, The Shepherdess. (In Bruckner Heidrun, Lutz and Malik (Eds) Flags of Fame, Studies in South Asian Folk Culture) Delhi: Manohar.

56. Spate O.H.K. 1972, India, Pakistan and Cylon, Bombay: B.I. Publications.

57. Stanley John M. 1989. The Capitulation of Mani: A Conversion Myth in the Cult of Khandoba. (In Alf Hiltebeitel (Ed) Criminal Gods and Demon Devotees), New York Press: State University.

58. Subba Rao B. 1948, Stone age culture of Bellary, Poona: Deccan College.

59. Thapar B.K. 1957, Maski 1954, A Chacolithic Site of the Southern Deccan, Ancient India 13.

60. Venkatesh M.N. 1994, Mylarlinga Tradition: Performance Study, Udupi: Regional Resources Centre for Folk Performing Arts.

61. Wheeler R.E.M. 1947, Brahmagiri and Chandravalli 1947, Megalithic and other Cultures in Mysore State, Ancient India 4.

62. Zvelebil Kamil 1977, Valli and Murukan-A Dravadian Myth (In Indo-Iranian Journal-19)

ಅವಳಿ ದೈವಗಳು : ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ

ಡಾ. ವಸಂತಕುಮಾರ ಪೆರ್ಲ

ತುಳುನಾಡಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿ ದೈವಗಳು ವಿಶೇಷ ಕಾರಣಿಕವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅವಳಿ ದೈವಗಳ ಮಹಿಮಾತಿಶಯತೆ ಮತ್ತು ಆರಾಧನಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭೂತ ಎಂಬುದು 'ಅದ್ಭುತ' ಅಥವಾ 'ಭೂಮ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಹೊರತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ(Past ಎಂಬ) ಅರ್ಥವನ್ನಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ವರ್ಣಯುಕ್ತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಲಂಕಾರಿಕ ವೇಷದ ದೈವದ ಮೂಲಕ, ಭಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಭಯವೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಆರಾಧಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಲೋಹಯುಗಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ, ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಜನವಸತಿ ತೀರಾ ವಿರಳವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಳೆ ಬೀಳುವ ಭೂಭಾಗವಾದ್ದರಿಂದ ದಟ್ಟಕಾಡು ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರಾಂತ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳ ಅಸಮತಲಭೂಮಿ. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಆರ್ಭಟಿಸಿ ಅಟ್ಟಹಾಸಗೈಯುವ ಸಮುದ್ರ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಆಚ್ಛಾದಿಸಿದಂತಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮಘಟ್ಟ. ದಟ್ಟಕಾನನ, ದುರ್ಗಮ ನೆಲ, ಮೋಡ ಕವಿದು ಗುಡುಗುಮಿಂಚುಗಳು ಆರ್ಭಟಿಸಿ ಮುಸಲಧಾರೆ ತೊಡಗಿತೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಮುನಿದಂತಿರುವ ವಾತಾವರಣ. ಮೈದುಂಬಿ ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಗಳು, ಕ್ರೂರ ಕಾಡುಮೃಗಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿಯ ಕಾರ್ಗಾಲದ ಇರುಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಯಾನಕ ಮತ್ತು ಅಭೇದ್ಯ.

ಇಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದ ಮಂದಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಗೆ ಕಾಡನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಲು 'ಪರಶು' ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕೈಯಲ್ಲಿ ಆಯುಧ ಇಲ್ಲದೆ ಜೀವನ ದುಸ್ಸಹವಾದ ಇಲ್ಲಿನ ವಾತಾವರಣದಿಂದಾಗಿ ಇದು 'ಪರಶುರಾಮ ಕ್ಷೇತ್ರ'ವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿತು.[೧] ಪರಶು ಅವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಧೈರ್ಯವನ್ನೂ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು.[೨]

ಈ ಭಯದ ನೆಲದಲ್ಲಿ, ಅನಿಶ್ಚಿತ ಬದುಕಿನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ 'ತೆಂಬರೆ'ಯ[೩] ಲಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಭೇದ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅದ್ಭುತರಮ್ಯ ಭೂತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಜ್ಜೆಕಟ್ಟಿ ಕುಣಿಯತೊಡಗಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ಅಮಾನುಷವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಭೂತಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸಲು ಮನುಷ್ಯ ತೊಡಗಿದ.

ಭೂತಾರಾಧನೆ ಯಾವಾಗ ಆರಂಭಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪೫೦ರಲ್ಲಿ ಬರೆದ ನಂದಳಿಕೆಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಭೂತದ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೪೯ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಟ್ಲದ ಅರಸರಾದ ಡೊಂಬ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಮಲೆರಾಯ ಭೂತಕ್ಕೆ ಉಂಬಳಿಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ, ಕಲ್ಕುಡ-ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ವೀರಪುರುಷರು ಪೆರ್ಮಲೆ ಬಲ್ಲಾಳ, ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸ ಮುಂತಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದುದರಿಂದ ಆ ಭೂತಗಳು ಸುಮಾರು ನಾನ್ನೂರರಿಂದ ಮುನ್ನೂರ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಈಚಿನಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಬೊಬ್ಬರ್ಯ ಭೂತವು ಮುರ್ಡೇಶ್ವರದಿಂದ ಬಂದ ಮುಸಲ್ಮಾನ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಯೊಬ್ಬನು ಕಡಲಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದು ವೀರಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಸೇರಿದುದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಭೂತವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಇತಿಹಾಸವು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಹೋಗಲಾರದು. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ 'ಪರೆಂಗಿ' ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಗೆ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಗಳಿಸಿದ ಬಳಿಕವಷ್ಟೆ ಬೊಬ್ಬರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ವೀರಪುರುಷರ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನವಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಭೂತಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಸುಮಾರು ಐನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದಾದರೂ ಭೂತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಇತ್ತು ಅಥವಾ ಆದಿಮ ಭೂತವೊಂದನ್ನು ಮೂಲ ಜನರು ಬಹುಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆದಿಮ ಜನರು ಎಲೆಸೊಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಮೈಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಭೂತವು ತೆಂಗಿನ ಮರದ ಎಳೆಯ ಗರಿಯನ್ನು (ತಿರಿ) ಸಿಗಿದು ಮೈಯ ದಿರಿಸು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಪತ್ತನಾಜೆ ಯವರೆಗೆ (ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಿಂದ ಮೇ ವರೆಗೆ) ಜರುಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸೌಮ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಆರಾಧನೆಯ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಮುಂಬರುವ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆರಳದೆ, ಮುನಿಯದೆ ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸು ಎಂಬ ಭಯ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕ್ರೂರ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಕಾಡುಮೃಗಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭೂತಗಳಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಥವಾ ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿ ಆರಾಧಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ, ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನಕಾರಕಗಳಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ಹಾನಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರೂರ ಮೃಗಗಳನ್ನು ಹಾನಿಕಾರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದುದರಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಅವಕ್ಕೆ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಜನಪದರು ಪೂಜಿಸತೊಡಗಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಿದ ಅಥವಾ ದೈವಿಕ ಪರಿವೇಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಆರಾಧನೆಯ ಕಕ್ಷೆಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತಗಳನ್ನು ದಿವಂಗತ ಡಾ.ಪಿ. ಗುರುರಾಜ ಭಟ್ ಅವರು ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೫]

(೧) ಮಾತೃ ಮತ್ತು ಮೃಗಮೂಲ : ಭೂತನಾಗ, ಪಿಲಿಭೂತ (ಹುಲಿಭೂತ), ಪಂಜುರ್ಲಿ (ಹಂದಿ), ನಂದಿಗೋಣ, ಮಹಿಷಂದಾಯೆ (ಎಮ್ಮೆ) ಇತ್ಯಾದಿ.

(೨) ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲದ ಭೂತಗಳು: ಅಣ್ಣಪ್ಪ, ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗ, ಬೊಬ್ಬರ್ಯ, ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ, ಬೈರಾಗಿ, ದೇವುಪೂಂಜ, ಕೊರಗ, ಕಲ್ಲುಕುಟ್ಟಿಗ, ಜೋಗಿಪುರುಷ ಇತ್ಯಾದಿ.

(೩) ಪುರಾಣ ಮೂಲದ ಭೂತಗಳು ಅಥವಾ ವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಂಡ ಭೂತಗಳು : ಭೈರವಿ, ಬೆರ್ಮೆ (ಬ್ರಹ್ಮ), ಜುಮಾದಿ (ಧೂಮಾವತಿ), ಲೆಕ್ಕೆಸಿರಿ (ರಕ್ತೇಶ್ವರಿ), ಕ್ಷೇತ್ರಪಾಲ, ಕಾಳರಾತ್ರಿ , ಖಡ್ಗೇಶ್ವರಿ, ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ.

(೪) ಸ್ಥಳ ಮೂಲವಾದ ಅಥವಾ ಕ್ಷೇತ್ರಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಭೂತಗಳು : ಮಲೆರಾಯ (ಮಲೆಯ ಅಥವಾ ಘಟ್ಟಪ್ರದೇಶದ ಭೂತ), ಮಲೆಚಂಡಿ, ಪೊಸ್ರಾಲ್‌ತ್ತಾಯೆ (ಪೊಸರಾಲ್ ಎಂಬ ಪ್ರದೇಶದ ಭೂತ), ಉಳ್ಳಾಲ್ದಿ, ಕನಪಡಿತ್ತಾಯ (ಕನಪಾಡಿ ಎಂಬ ಪ್ರದೇಶದ ಭೂತ), ಮುಂಡಿಪಡಿತ್ತಾಯೆ (ಮುಂಡಿಪ್ಪಾಡಿ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದ ಭೂತ) - ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಭೂತಗಳ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಂಗಡಣೆ ಹೀಗಿದೆ :

(೫) ನೀಚೆ (ನೀಚ-ದುಷ್ಟ), ಮರ್ಲುಜುಮಾದಿ (ಹುಚ್ಚುಜುಮಾದಿ), ಪೊಟ್ಟೆ (ಕಿವುಡ ಮತ್ತು ಮೂಗ) ಸರಳ ಜುಮಾದಿ-ಹೀಗೆ.

ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಏರುತ್ತ ಬಂದುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಪೊಸಭೂತ, ತಿಮ್ಮಪ್ಪ, ಒಕ್ಕುಬಲ್ಲಾಳ, ಪುರ್ಲಾಯ, ರಾಯ,

ಮುತ್ತಪ್ಪೆ, ಬೈರಾಗಿ ಭೂತ, ಅಂಗಾರ ಭೂತ, ಆಲಿಭೂತ-ಮುಂತಾದವು ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭೂತಗಳಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಂಡವುಗಳು. ''ಹೀಗೆ ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಪೂಜೆ, ವೀರಪೂಜೆ, ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆ, ನಾಗಪೂಜೆ, ಶಿವಗಣಗಳ ಪೂಜೆ, ಶಿವ-ವಿಷ್ಣುಗಳ ವಿಶೇಷ ಅವತಾರಗಳ ಆರಾಧನೆ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.''[೬]

ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ದೈವಗಳಿಗೆ ನಡೆಸಲಾಗುವ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಕೋಲ, ಒತ್ತೆಕೋಲ, ನೇಮ, ಬಂಡಿ, ಜಾತ್ರೆ, ಮೆಚ್ಚಿ, ಆಯನ, ಕೆಂಡಸೇವೆ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ''ತುಳುನಾಡಿನ ಭೂತಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಐನೂರನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ನಲವತ್ತು ಭೂತಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.''[೭]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಮೇಲುಜಾತಿ ಜನರ ಆಗಮನ ಕರಾವಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಘಟ್ಟದ ತಪ್ಪಲಿಗೆ ತಡವಾಗಿ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ, ಮೂಲ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನವಾದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಸಿಗಳಾದ ಅಥವಾ ಆರಂಭಿಕ ಜನರಾಗಿ ಬಂದ ಪಂಬದ, ಪಾಣಾರ, ನಲಿಕೆ, ಪರವ ಮತ್ತು ಬೈದ್ಯರು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇವತ್ತಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಮತ್ತು ತೀರ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ನರಬಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು.[೮] ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಗಮನಾನಂತರ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಕೊನೆಗೊಂಡು ಸೌಮ್ಯ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಮ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು ಹಾಗೂ ಭೂತಕ್ಕೊಂದು 'ಮಾಡ'ದ ಅಥವಾ ಆಲಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪೂಜೆ-ಪುನಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತ ಭೂತಗಳನ್ನು ದೇವರ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತಂದರು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಗ್ರಾಮದೈವ ಮತ್ತು ಸೀಮೆದೈವ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತುಳುನಾಡವರ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟು ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಭೂತಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತ ವರ್ಷಾವಧಿ ನೇಮ-ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಮನೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ದೇವರಿಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೇ ಭೂತಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಭೂತಗಳನ್ನು ದೇವರ ಗಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದ ವೀರರು (Heros) ಭೂತಗಳಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಅವಳಿ ವೀರರು ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣರು ಹಾಗೂ ಕಾರಣಿಕವುಳ್ಳ ದೈವಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಇಂತಹ ನಾಯಕರ ಆರಾಧನೆ (Hero Worship) ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲು. ಗರಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರು ವೀರದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೇರಳದ ವೀರರು, ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಆಗಮಿಸಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಗರಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು (ಕಳರಿಪಯಟ್ಟು)[೧೦] ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಜನಪದ ವೀರರು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರಿಂದ ಸಾಧಿಸಲು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಪೂರ್ವ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವರು ಜನಮಾನಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುತ್ತಾರೆ. ''ತುಳು ಪಾಡ್ದನದ ವೀರನು ವೀರನಾಗಲು ಕಾರಣ ಆತನು ದೈವದ ಅವತಾರವಾಗಿರುವುದು ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಪುಣ್ಯವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆತನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯಗಳೇ ಆತನನ್ನು ವೀರನನ್ನಾಗಿಸಿವೆ. ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು (ಉದಾ : ಅರಸುಕುಮಾರ ಇತ್ಯಾದಿ) ಆತನ ಕಲಿತನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಆತನು ಎದುರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆ ಆತನನ್ನು ವೀರನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ.''[೧೧]

ಅವಳಿ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ[೧೨], ಅಬ್ಬಗದಾರಗ, ಅರಸು ಮಂಜಿಷ್ಣಾರ್ ಮತ್ತು ಅರಸು ಪುಳಿಚೊಟ್ಟಾರ್, ಕಲ್ಕುಡ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ, ಕಿನ್ನಿಮಾಣಿ ಪೂಮಾಣಿ ಮೊದಲಾದವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವುಗಳೆಂದರೆ ಕಾಂತಾಬಾರೆ- ಬೂದಾಬಾರೆ, ಮಾಯಗೆ-ಮೈಪಗೆ, ಸೊನ್ನೆ-ಗಿಂಡೆ, ಕಾಣದ-ಕಾಟದ, ಮುದ್ದ-ಕಳಲ ಇತ್ಯಾದಿ ದೈವಗಳು.

ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರಲ್ಲಿ ಕೋಟಿ ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಯ ತಮ್ಮ. ಅಣ್ಣ ಶಾಂತ ಮತ್ತು ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವಭಾವದವನಾದರೆ ತಮ್ಮ ಆತುರ ಬುದ್ಧಿಯವನು ಮತ್ತು ಮುಂಗೋಪಿ. ಅವಳಿಗಳ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯವಿರುವುದು ಸರ್ವತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೋಟ. ಇದು ಬದುಕಿನ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳ ಒಂದು ಸಂಕೇತದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

'ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ' ಪಾಡ್ದನದ ಪ್ರಕಾರ, ಕೇಂಜವ ಹಕ್ಕಿಗಳಿಂದ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರ ತಾಯಿ ದೇಯಿ ಬೈದ್ಯೆದಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗದೆ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೊಂಡು ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಬಿಲ್ಲವನೊಬ್ಬನ ಆಸರೆ ಪಡೆದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬಿಲ್ಲವನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಂಸಾರ ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಟಿವೈದ್ಯ ಗೊತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಅನಾರೋಗ್ಯಪೀಡಿತನಾಗಿದ್ದ ಪಡುಮಲೆ ಬಲ್ಲಾಳ ರಾಜನಿಗೆ ಔಷಧಿ ನೀಡಿ ಗುಣಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿದ್ದ ಬೈದ್ಯೆದಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ

ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ ಎಂಬ ಅವಳಿಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮವೀಯುತ್ತಾಳೆ. ಅರಮನೆಯ ಆಶ್ರಯ ಸಿಕ್ಕಿ ಅವರ ಶೌರ್ಯಪ್ರತಾಪಗಳು ಮೆರೆಯುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸಿದ ಕುತಂತ್ರಿ ಮಂತ್ರಿ ಬುದ್ಯಂತನನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಣ್ಮೂರು ಸೀಮೆಯ ಅರಸರಿಗೂ ಪಂಜದ ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೂ ವೈರ ಇದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಿಗೆ ಎಣ್ಮೂರು ಸೀಮೆಯ ಅರಸ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದು ನೆಪವಾಗಿ ಎಣ್ಮೂರು ಅರಸರಿಗೂ ಪಂಜದ ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೂ ಯುದ್ಧ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರು ಎಣ್ಮೂರು ಸೀಮೆಯ ಪರವಾಗಿ ಮುಂದಾಳ್ತನ ವಹಿಸಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಣ್ಣನಾದ ಕೋಟಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗಾಯಗೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣನ ಸಾವನ್ನು ನೋಡಿ ದುಃಖ ಸಹಿಸಲಾಗದೆ ತಮ್ಮ ಚೆನ್ನಯ ಬಂಡೆಗೆ ತಲೆ ಬಡಿದುಕೊಂಡು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಹೋದರರು ವೀರ ಮತ್ತು ದುರಂತ ಮರಣವನ್ನು ಅಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆ ಸಾವಿನಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗರು 'ಸಿರಿ'ಯ[೧೩] ಅವಳಿ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು. ತುಳುನಾಡಿನ ಉತ್ತರಭಾಗದ-ಲಂಕೆ ಲೋಕನಾಡಿನ ಬೆರ್ಮರ ಆಳ್ವನಿಗೆ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[೧೪] ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರ ವರಪ್ರಸಾದದಂತೆ ಅಡಿಕೆ ಮರದ- ಸಿಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಕಾಂತ ಆಳ್ವನೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂತ ಆಳ್ವನಿಂದ ಆಕೆ ಕುಮಾರ[೧೫] ಎಂಬ ಮಗನನ್ನು ಪಡೆದಳಾದರೂ ಗಂಡನ ಲೋಲುಪ್ತ ಜೀವನದಿಂದ ರೋಸಿದ ಆಕೆ ವಿಚ್ಛೇದನೆಗೊಂಡು ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನನ್ನು ಮರುಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವನಿಂದ 'ಸೊನ್ನೆ' ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಉರ್ಕಿತೋಟದ ಗುರುಮಾರ್ಲನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅಬ್ಬಗ-ದಾರಗ ಎಂಬ ಅವಳಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆ ತಾಯಂದಿರು ಇರದಿದ್ದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಎಳವಯದ ಇಬ್ಬರೂ ಚೆನ್ನೆ ಆಟ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಆಟದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಬಂದು ಜಗಳವಾಗಿ ಒಬ್ಬಳು ಇನ್ನೊಬ್ಬಳನ್ನು ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯಿಂದ ಬಡಿದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿಯರಿಗೆ ಏನು ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಬಾವಿಗೆ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವರಿಗೆ ದೈವೀಕತೆಯ ಅಂಶ ಸೇರಿ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಭೂತಗಳಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಂಟ ಸಮಾಜದವರಿಗೆ ಸಿರಿ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಪೀಳಿಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಭೂತಗಳಾಗಿವೆ.

ಮಂಜೇಶ್ವರದ ಸಮೀಪ ಉದ್ಯಾವರ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಅರಸು ಮಂಜಿರ್' ಎಂದೇ ಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವ ಅರಸು ಮಂಜಿಷ್ಣಾರ್ ಮತ್ತು ಅರಸು ಪುಳಿಚೊಟ್ಟಾರ್ ಎಂಬ ಅವಳಿ ದೈವಗಳು ವೇಣೂರು ಬಾಕಿಮಾರಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೊರಟು ಸಮುದ್ರ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ತೆರಳಿ ಉದ್ಯಾವರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾದ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಿಬ್ಬರ ಕತೆ. ತೀರ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಮನಸ್ತಾಪಗೊಂಡು ನಿದ್ರಿಸಿದ್ದ ತಮ್ಮನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಅಣ್ಣ ಹೇಳದೆ ಕೇಳದೆ ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದು ದಕ್ಷಿಣಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಸಮುದ್ರ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣ ಹೊರಟು ಹೋದ ಬಳಿಕ ವಿಹ್ವಲಗೊಂಡ ತಮ್ಮ ದಿಕ್ಕುದೆಸೆ ತಿಳಿಯದೆ ಮಂಜಿಯಲ್ಲಿ ನದೀದಾರಿಯಾಗಿ ಪಾಣೆಮಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ಬಂಟ್ವಾಳವನ್ನು ಹಾದು ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಮೂಲಕ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಉದ್ಯಾವರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾದರೂ, ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹಳೆಯ ಕೋಪ ಕೆರಳಿ (ಅತಿರೋಷವು ಅತಿಪ್ರೀತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ) ತಮ್ಮ ಅಣ್ಣನೊಡನೆ ಹೋರಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಅದು ಇಬ್ಬರ ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಸುಮಾರು ನೂರು ಮೀಟರ್‌ಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ತಮ್ಮನ 'ಮಾಡ' (ಭೂತಸ್ಥಾನ) ಗಳನ್ನೂ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬಂಡಿ (ರಥ)ಗಳನ್ನೂ ಉದ್ಯಾವರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಂಡಿಯ (ಜಾತ್ರೆಯ) ದಿನ ಎರಡು ರಥಗಳೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ, ಭೂತಗಳೊಳಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿದ ಆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಬಹುಶಃ ಮುಸಲ್ಮಾನನಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ 'ದೈಯ್ಯೊಂಗುಳು'[೧೬] ಸಮೀಪದ ಮಸೀದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಭಯ ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಂದಿಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಕುಳಿತು ದೈವದ ಕೈಯಿಂದ ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದ್ಯಾವರದ ಭೂತಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನಭಕ್ತಿಯಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಮೇ ತಿಂಗಳ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಉದ್ಯಾವರದ 'ಬಂಡಿ' ಉತ್ಸವ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದದ ತಾಣವೆಂದು ಜನಮನ್ನಣೆ ಗಳಿಸಿದೆ.

ಸಣ್ಣ ಗಾತ್ರದ ಹಾಯಿಹಡಗಿಗೆ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಮಂಜಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಮಂಜಿಷ್ಣಾರ್‌ನಿಂದಾಗಿ ಅಥವಾ ಮಂಜಿಯ ಈಶ್ವರನಿಂದಾಗಿ ಮಂಜೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ). ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದ

ವ್ಯಾಪಾರೀ ಮೂಲದ ಪ್ರಭಾವೀ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಇತರರಿಗೆ ಚೋದ್ಯವೆನಿಸುವಂತೆ ತುಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯದಿಂದಿದ್ದು, ಯಾವುದೋ ಕೆಟ್ಟ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೋರಾಡಿ ದುರಂತ ಪರ್ಯಾವಸಾನ ಹೊಂದಿ ದೈವಗಳಾದ ಹಾಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[೧೭]

ಕಲ್ಲುಕುಟ್ಟಿಗ (ಶಿಲ್ಪ) ಕೆಲಸದ ಕಲ್ಕುಡ ಮತ್ತು ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಭೂತಗಳು. ಅವರಿಬ್ಬರು ತುಂಬ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಿದ್ದು ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಿಸುರಾಗುವಂತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿದ್ದವರು. ಕಲ್ಕುಡ ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿ ಬಸದಿ ನಿರ್ಮಾಣ, ಮೂರ್ತಿ ಕೆತ್ತನೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಸಿ ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸನಲ್ಲೂ ಕೆತ್ತನೆ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೊಮ್ಮಟ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ವೇಣೂರಿನ ಅಜಿಲರು ಶಿಲ್ಪ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶತ್ರುರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪ ಕೆಲಸ ಮಾಡಕೂಡದೆಂದು ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸ ಕಲ್ಕುಡನ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೊಂದುಕೊಂಡ ಕಲ್ಕುಡ ವೇಣೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪಣತೊಟ್ಟು ಕೆಲಸ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣ ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದು ತಂಗಿ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ ಧಾವಿಸಿ ಬಂದು ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸನಿಗೆ ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ.[೧೮] ಬಳಿಕ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರು ದುರಂತ ಮರಣವನ್ನು ಅಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾತಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವಂತವಿದ್ದಾಗ ತಮಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆಲ್ಲ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಭೂತಗಳು ಉಪಟಳ ನೀಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಉಪಟಳದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಎಲ್ಲರೂ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಆ ಅವಳಿ ಭೂತಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

'ಸಿರಿ'[೧೯] ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆ ಸೊನ್ನೆ-ಗಿಂಡೆಯರದು. ಸೊನ್ನೆಗಿಂಡೆಯರು ತಂಗಿ-ಅಕ್ಕಂದಿರು.[೨೦] ಅಜ್ಜ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಬಲ್ಲವರು[೨೧] ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವರಲ್ಲಿ ಬೇಡಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು. ಅವರು ಪ್ರಾಯಪ್ರಬುದ್ಧರಾದಾಗ ಚೆನ್ನೆ ಆಟ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸತತ ಮೂರು ಬಾರಿ ಸೋತ ಅಕ್ಕ ಗಿಂಡೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬೇರಾರೂ ಆಗಿರದೆ ವೇಷ ಮರೆಸಿ ಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂದಲಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಕ್ಕ ಗಿಂಡೆ ಗೊಣಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕುಪಿತಳಾದ ತಂಗಿ ಸೊನ್ನೆ ಚೆನ್ನೆಮಣೆ ಯಿಂದ ಗಿಂಡೆಯನ್ನು ಬಡಿಯುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಹೊಡೆತದಿಂದ ಗಿಂಡೆ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಅಚಾತುರ್ಯದ ಕೆಲಸದಿಂದ ನೊಂದು ಸೊನ್ನೆ ಬಾವಿಗೆ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಮಾಯಗೆ-ಮೈಪಗೆಯರದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ಕತೆ. ಅಥವಾ ಪಾಡ್ದನದ ಕತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಸೊನ್ನೆ-ಗಿಂಡೆಯರ ಕಥೆಯ ರೂಪಾಂತರದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಾಯಗೆ ಅಕ್ಕ ಮತ್ತು ಮೈಪಗೆ ತಂಗಿ. ಚೆನ್ನೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸತತ ಮೂರು ಬಾರಿ ಅಕ್ಕ ಮಾಯಗೆ ಸೋಲುತ್ತಾಳೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಮಾಯಗೆಯ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕೆಣಕುತ್ತಾನೆ. ಕೋಪಗೊಂಡ ಮಾಯಗೆ ಮೈಪಗೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯಿಂದ ಬಡಿದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಬಳಿಕ ವಿವೇಕ ಬಂದು, ತಂಗಿಯ ಕಳೇಬರವನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಹತ್ತಿರದ ಬಾವಿಗೆ ದೂಡಿ ತಾನೂ ನೀರಿಗೆ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.[೨೨] ಸೊನ್ನೆ ಗಿಂಡೆಯರು ಮತ್ತು ಮಾಯಗೆ ಮೈಪಗೆಯರು ತುಳುವರಿಗೆ ಪೂಜನೀಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಪೂಮಾಣಿ ಮತ್ತು ಕಿನ್ನಿಮಾಣಿ ಎಂಬ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಭೂತಗಳು ತಲಕಾವೇರಿಯಿಂದ (ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನಿಂದ) ಹೊರಟು, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಕುಮಾರಪರ್ವತ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕೆಳಗಿಳಿದು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದವು. ಪಡುಮಲೆಯ ಪೆರುಮಾಳ ಬಲ್ಲಾಳರು ಈ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಭೂತಗಳಿಗೆ 'ಸ್ಥಾನ' (ಆಲಯ) ಕಟ್ಟಿಸಿ ಮನೆದೈವವಾಗಿ ಪೂಜಿಸತೊಡಗಿದರು. ಪೆರ್ಮಲೆಯಿಂದ ಪುತ್ತಿಗೆಯ ತನಕ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಈ ದೈವಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಂಬಳೆ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಆರಾಧನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ದೈವಗಳಾಗಿವೆ. ಉಳಿದ ಭೂತಗಳಂತೆ ಪೂಮಾಣಿ-ಕಿನ್ನಿಮಾಣಿ ದೈವಗಳು ಶೂದ್ರ ಮೂಲದವುಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೂಲದ ದೈವಗಳಾಗಿವೆ. 'ಮಾಣಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಟುಗಳಿಗೆ ಸಂಬೋಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣೆ ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಈ ದೈವಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳಿವೆ.

ಕಾಂತಾಬಾರೆ-ಬೂದಾಬಾರೆಯರು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿದ ಅವಳಿಗಳು. ಸುರತ್ಕಲ್ ಸಮೀಪ ಕಜೆರಿಸ್ಥಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇವರು ಜನ್ಮವೆತ್ತಿದರೆಂದೂ ಮುಲ್ಕಿ ಸಮೀಪ ಉಳಿಯತ್ತಾಡಿಗುತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬಂಟ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಇವರು ಬೆಳೆದರೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವರಗಳಿಲ್ಲ. ತಾಯಿ ಆಚಿ ಬೈದೆತಿ. ಬೆಳೆದಂತೆ ಈ ಅವಳಿಗಳ ಶೌರ್ಯ ಪ್ರತಾಪಗಳು ಮೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವರು ದುರಂತ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿ ದೈವೀಕ ನೆಲೆಗೆ ಏರುತ್ತಾರೆ. ತುಳು ನಾಡವರಿಗೆ ಪೂಜನೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಮೇರ ಜನಾಂಗದ ಮುದ್ದ-ಕಳಲರು ಮತ್ತು ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗದ[೨೩] ಕಾಣದ-ಕಾಟದರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇರ ಮತ್ತು ಮನ್ಸ ಜನರಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವಳಿ ದೈವಗಳು. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ

ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಜನರು ಈ ದೈವಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ದಿನ ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ, ಮುದ್ದ-ಕಳಲ ಮತ್ತು ಕಾಣದ-ಕಾಟದ ಈ ಆರು ಮಂದಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದರು. ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತ ಅವರಿಗೆ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಸುಬಂಡೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ನೀರು ಕುಡಿಯುವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಸುಬಂಡೆಗೆ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರು ಸುರಿಯ (ಖಡ್ಗ)ದಿಂದ ತಿವಿದಾಗ ಸುರಿಯ ಮೊಂಡಾಗುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದ-ಕಳಲರು ಬಿಲ್ಲಿನಿಂದ ಬಾಣ ಹೂಡಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕಾಣದ ಕಾಟದರು ತಾವು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಅಲಂಬುಡ (ಹರಳು) ಗಿಡದ ದಂಟನ್ನು ಬಂಡೆಗೆ ಹಾಕಲು ಬಂಡೆ ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿ ನೀರು ಚಿಮ್ಮಿತು. ಆಗ ಇತರರು "ಮನ್ಸೆರ್ ದೆತ್ತಿ ನೀರ್ ಪರಯೋ" (ಮನ್ಸರು ತೆಗೆದ ನೀರು ಕುಡಿಯಲಾರೆವು) ಎಂದು ಅವಮಾನ ಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಆ ನೆಪದಿಂದ ಅವರೊಳಗೆ ಜಗಳವಾಗಿ ಆರು ಮಂದಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆದಾಡಿ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಸತ್ತ ಕಾಣದ-ಕಾಟದ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಮುದ್ದ-ಕಳಲರು ಮೇರ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಕೋಟಿ- ಚೆನ್ನಯರು ಬಿಲ್ಲವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಕಾರಣಿಕ ಪುರುಷರಾಗುತ್ತಾರೆ.[೨೪]

ತುಳುನಾಡಿನ ನೂರಾರು ಭೂತಗಳ ಪೈಕಿ ಅವಳಿ ಭೂತಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಕಾರಣಿಕ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅವು ಜನಾಂಗಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ. ಅವಳಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ತುಳುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಮರು' ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವಿದೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ದೈವೀಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದ ಅರ್ಥಭಾರವಿದೆ. ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅಮರು ಬಾಲೆಲು, ಅಮರು ಜೋಕುಲು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ದೈವದ ವಿಶೇಷ ಅನುಗ್ರಹವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವಳಿಗಳ ಹುಟ್ಟು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡು, ಅಪೂರ್ವವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯವುಳ್ಳ ಅವರ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಂದ ಚೋದ್ಯ ಗೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ವಿಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಂತು ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ, ಉತ್ಕರ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಉತ್ಕಟಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ದುರಂತ ಪರ್ಯವಸಾನಗಳು ಅವರನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದುವಲ್ಲದೆ ದೈವದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ದೈವಗಳಾದ ಇಂಥ ಮಂದಿ ಬದುಕಿದ್ದಾಗ ಪಾಲಕರಿಲ್ಲದೆ ಅನಾಥವಾಗಿ ಬಂಧುಗಳ ಅಥವಾ ಇನ್ಯಾರದೋ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುದನ್ನೂ ಬಾಲ್ಯ ತೀರ ಸಂಕಷ್ಟಮಯವಾಗಿ ನೊಂದು ಬೆಂದುದನ್ನೂ ಆದರೂ ಸಮಷ್ಟಿ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಹೋರಾಡಿದ್ದನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೊಂದು ಮನ್ನಣೆಯ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿದೆ.

ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ಕತೆಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದುಃಖಾಂತ ಕತೆಗಳ ನಾಯಕರಿಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ದುಃಖಾಂತ ನಾಟಕಗಳ ಹೀರೋಗಳಂತೆ ಒಂದು ದೈವೀಕ ಪರಿವೇಷ ಒದಗಿಬಂದಿದೆ. "ಭಾರತೀಯ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದರೂ ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ."[೨೫] ಎಂಬ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಅವಳಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಗುರುತ್ವ ತುಳುವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶೇಷವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯ ಆವಿರ್ಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ, ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್, ಪ್ರ.ಮು. ೧೯೬೯, ಪುಟ ೧೭

೨. ಭೂತದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಖಡ್ಗ ಇರುತ್ತದೆ. ಭೂತದ 'ಭಂಡಾರ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಖಡ್ಗಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇದೆ. ವಿಶೇಷ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭೂತದ ಭಂಡಾರದಿಂದ ದೈವದರ್ಶನ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಭೂತದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕೆ 'ಕೀರ್ವಾಲು' ಬರುವುದು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಕೀರ್ವಾಲು < ಕರವಾಳು < ಖಡ್ಗ). ಕೆಲವು ಕಡೆ 'ಭಂಡಾರ' ಬರುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೩. 'ತೆಂಬರೆ' ಎಂದರೆ ಭೂತ ಕುಣಿಸುವಾಗ ಪಾಡ್ದನಗಾರ್ತಿ ಪಾಡ್ದನ (ಪಾರ್ತನೊ < ಪ್ರಾರ್ಥನೆ) ಹೇಳುತ್ತ ನುಡಿಸುವ ಚಿಕ್ಕ ಗಾತ್ರದ ಚರ್ಮವಾದ್ಯ

೪. ಪತ್ತನಾಜೆ-ಪ (ಹ)ತ್ತನೇ ಅ(ಹ)ಜ್ಜೆ = ಬೇಸಗೆ ತಿಂಗಳ (ವೈಶಾಖ ಮಾಸದ) ಹತ್ತನೇ ದಿನ. ಪತ್ತನಾಜೆಯಂದು ಎಲ್ಲ ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಭೂತ 'ಮಾಡ' ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭೂತಾಲಯಕ್ಕೆ 'ಮಾಡ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. (ಮಾಡ = ಸೂರು). ಭೂತವು ವೇಷಕಟ್ಟಿ ದರ್ಶನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾಡು (ಸೂರು) ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪತ್ತನಾಜೆಯ ಬಳಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಳೆಗಾಲ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.
ರೈತಾಪಿ ಜನರು ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಟ ಹಾಗೂ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದ

ಮೇಳಗಳು ಪತ್ತನಾಜೆ ದಿನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕೊನೆಗೊಳಿಸಿ ಊರಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತವೆ. ಶಕ್ತ್ಯಾರಾಧನೆಯೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಭೂತ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಹುಟ್ಟಿ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

೫. Studies in Tuluva History and Culture, Prof. P. Gururaja Bhat, M.A., Ph.D., Publisher: Author, 1975, Pp 360-361

೬. 'ಜನಪದ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ರಂಗಕಲೆ : ಡಾ. ಸುಶೀಲಾ ಪಿ. ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ಪ್ರ.ಮು. ೧೯೮೯, ಪುಟ ೯.

೭. ಅಲ್ಲೇ, ಪುಟ ೯.

೮. ಭೂತಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಪೂಜೆ ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಾಗಿವೆ. ಕದಂಬರ ಕಾಲದ ಕೋಟೆಯ ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ಬಳ್ಪದ ತ್ರಿಶೂಲಿನಿಗೆ ನರಬಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು.

೯. ಭೂತದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಇಡುವ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಭಂಡಾರ ಅಥವಾ 'ಕೀರಾಲು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭೂತದ ಮುಖವಾಡ, ಅಣಿ, ಖಡ್ಗ, ಗಗ್ಗರ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷ ದಿನಗಳಂದು ಅಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ-ಶ್ರದ್ಧೆಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಜ್ಯೋತಿ ಉರಿಸಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

೧೦. ತುಳುವಿನ 'ಗರಡಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮಲಯಾಳದಲ್ಲಿ ಕಳರಿ ಎಂದಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಕಳರಿಪಯಟ್ಟು ಎನ್ನುವ ಸಮರಕಲೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ವಾದವೂ ಇದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇವತ್ತಿಗೂ ಹಬ್ಬಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಾಯಾಮಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜಿಮ್ನಾಶಿಯಂನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ದೇಹದಾರ್ಢ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಳುವರು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಶಸ್ತಿ-ಫಲಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ ಊಹೆಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಇಂಬು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೇರಳದ ವೀರರು ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಬಂದು ಗರಡಿಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ತುಳು-ಮಲಯಾಳಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಕ ಸಂಪರ್ಕವಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಲಿಪಿಯೇ ಉದಾಹರಣೆ. ಮಲಯಾಳದಲ್ಲಿ ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಲಿಪಿ ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ತುಳು ಲಿಪಿಯಾಗಿದೆ.

೧೧. ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ಡಾ. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ (ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ : ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಮತ್ತು ಸುಭಾಶ್ಚಂದ್ರ) 'ವೀರರು ವೀರ ರಮಣೀಯರು' ಎಂಬ ಲೇಖನ, ಪುಟ ೧೬೦.

೧೨. ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರು ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವೀರರು. ತುಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಅವರ ಒಟ್ಟು ೬೪ ಗರೊಡಿಗಳಿವೆ. (ಗರೊಡಿ, ಗರಡಿ ಅಥವಾ ಸಾಮು (ವ್ಯಾಯಾಮ) ಮನೆಗಳು, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅವು ಭೂತಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಂಡವು). ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವೀರರೆಂದರೆ ಅವರ ಕಥೆ, ನಾಟಕ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಚಲನಚಿತ್ರಗಳು ಅತೀವ ಜನಮನ್ನಣೆ ಗಳಿಸಿವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ 'ತುಳುನಾಡಿನ ಗರೊಡಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಕೃತಿ ನೋಡಿ. ಸಂ: ಮೋಹನ ಕೋಟ್ಯಾನ್ ಮತ್ತು ಬನ್ನಂಜೆ ಬಾಬು ಅಮೀನ್.

೧೩. 'ಸಿರಿ' ಒಂದು ಭೂತವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

೧೪. ಸಂತತಿಹೀನ ಬೆರ್ಮ ಆಳ್ವ ಕೊರಗುವ ಚಿತ್ರಣ ತುಳು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ ನೋಡಿ: 'ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಗಂಡು ಸಂತಾನವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ನಿಂತು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನವಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ ಅಳಿಯಂದಿರಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ತುಂಬು ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಗಿನ ಶ್ರೀಮಂತ ಕಲ್ಪನೆ.

೧೫. 'ಕುಮಾರ' ಒಂದು ಭೂತವಾಗಿ ತುಳುವರಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

೧೬. ಈ ಅವಳಿ ದೈವಗಳು 'ದೈಯೊಂಗುಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಈ ಭೂತಗಳನ್ನು ಏಕವಚನದಿಂದ ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರವು ಅರಸು ಮಂಜಿಷ್ಣಾರ್ ಎಂದು ಅಣ್ಣನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ 'ದೈಯೊಂಗುಳು' ಎಂಬ ಬಹುವಚನ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮನೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೧೭. ಉತ್ಕಟ (Climax) ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿನ ತಿರುವು ಮನುಷ್ಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣದ ವರ್ಚಸ್ವೀ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಣ್ಣದೊಂದು ತಿರುವಿನಿಂದಾಗಿ ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾಗಿ ದೈವಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಜೈನ ಕಾವ್ಯನಾಯಕರಿಗೆ ಸಣ್ಣದೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯ ಬಂದು ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೈವೀಕಪುರುಷರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ತೀವ್ರ ಏರುಪೇರುಗಳು ಅಥವಾ ತಿರುವು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೮. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಕತೆಗಳು, ಸೇವ ನಮಿರಾಜ ಮಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಪ್ರಕಟಣೆ, ೧೯೭೦

೧೯. 'ಸಿರಿ' ಶಬ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶ್ರೀ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯು ಸಂತಾನಶ್ರೀಗೂ ಸಂಪತ್‌ಶ್ರೀಗೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಉತ್ಸವದ ಒಟ್ಟು ಆಚರಣೆ ಜೀವನದ ಎರಡು ಸಾರ್ಥಕ ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳ ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಸಿರಿ'ಯ ಹುಟ್ಟು ಅಡಿಕೆ ಮರದ ಹಿಂಗಾರದಿಂದ (ಹಿಂಗಾರವೆಂದರೆ ಅರಳಿರದ ಮೊಗ್ಗು-ಆದರೂ ಹೂ!) ಆಯಿತು. ಅಡಿಕೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಯಾದುದರಿಂದ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಹೇಗೋ, ಮುಂದೆ ಅರಳಿ ಕಾಯಾಗುವುದರಿಂದ ಸಂತಾನದ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: 'ಜನಪದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ', ವಾಮನ ನಂದಾವರ, ಪ್ರಜಾಬಂಧು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು ೧೯೯೨.

೨೦. ಕೆಲವು ಪಾಡ್ದನಗಾರ್ತಿಯರು ಸೊನ್ನೆ ಅಕ್ಕ ಮತ್ತು ಗಿಂಡೆ ತಂಗಿ ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದ ಕಥೆಯ ಒಟ್ಟು ಆಶಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇನೂ ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

೨೧. ಬ್ರಹ್ಮ < ಬೆರ್ಮ < ಬೆರ್ಮೆರ್ < ಬಿರುಮ.

೨೨. ಅಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟ ಆಡುವುದು ಅಮಂಗಲ ಮತ್ತು ಅಶುಭಕಾರಕ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಸಹೋದರರು, ಸಹೋದರಿಯರು ಮತ್ತು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಹೀಗೆ ದ್ವಯಾ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವರು ಚೆನ್ನೆ ಆಟ ಆಡಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧ ತುಳುವರಲ್ಲಿದೆ. ಆಟಿ (ಆಷಾಢ) ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ವಿನಾಯ್ತಿ ಇದೆ. ಆಷಾಢದಲ್ಲಿ ಜೋರಾಗಿ ಮಳೆ ಬೀಳುವುದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ, ಹೊತ್ತು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಚೆನ್ನೆ ಆಟ ಆಡಬಹುದು. 'ಆಡಬಾರದು ಚೆನ್ನೆ, ನೋಡಬಾರದು ಪಗಡೆ, ಆಡಬೇಕೊಂದಾಟ ಚದುರಂಗ' ಎಂಬ ಜನಪದ ಸಾಮತಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಚೆನ್ನೆ ಆಟದಿಂದೊದಗುವ ದುರಂತ ಪರ್ಯಾವಸಾನವನ್ನೂ ಪಗಡೆ ಆಟದ ಕಷ್ಟನಷ್ಟ ಸಂಕಟ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕೆಲಸ ಕೊಡುವ ಚದುರಂಗದಾಟದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೨೩. ಮೇರ ಮತ್ತು ಮನ್ಸ ಎಂಬವು ಹೊಲೆಯರಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳು.

೨೪. ಕರಂಗೋಲು ಕುಣಿತ: ಪಠ್ಯ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ, ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ, ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೮೯, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೫. 'ಜನಪದ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ರಂಗಕಲೆ' : ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೫೫-೫೬.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗ

ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ

ಜಾನಪದ ಕಲೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ರೂಪರೇಷೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅವುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತರೂಪಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಹಚ್ಚಲು ಕೆಲವು ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಕಂಡುಬರುವ ಅಥವಾ ಇತರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಬರುವ ಆಶಯ (Motif)ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು (Type) ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಜಾನಪದ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಚಿಕ್ಕ ಘಟಕ ಎಂದರೆ ಆಶಯ. ಇದನ್ನು ಪ್ರೇರಕ ಎಂತಲೂ ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ ಅವರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[೧] ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಸ್ಟಿಥ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು "ಆಶಯವು ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಅತಿಚಿಕ್ಕ ಕಥಾಘಟಕ". (the smallest element in a tale having the power to persist in oral tradition) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೨]

ಕೆಲವು ಸಲ ಕಥಾನಕದ ಆಶಯಗಳು ಪರಂಪರಾತ್ಮಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಕಾಣುವ ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. (೧) ಯಕ್ಷಿಣಿಯರು (Fairies), ಮಾಟಗಾತಿಯರು (Witches), ಘಟಸರ್ಪ ಅಥವಾ ಮಹಾಶೇಷ (Dragons) ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿ (Ogre), ಕ್ರೂರ ಮಲತಾಯಿಯರು, ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಇಂಥವು. (೨) ಮಾಟ (Magic)ದ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಮಾಟದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಉಳ್ಳ ಭೂಮಿಗಳೂ, ಅದ್ಭುತವಾದ ಇತರ ಜಗತ್ತುಗಳೂ, ಅಘಟಿತ ಘಟನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಶಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಇಂಥ ಅದ್ಭುತ ವಿಷಯಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (೩) ಕೇಳುವವರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾದ, ಮನೋರಂಜಕವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಗಳೂ ಆಶಯಗಳಾಗಬಹುದು. ಆಶಯವು ತೀರ ಚಿಕ್ಕದಾದ, ಸರಳವಾದ ಕಥೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಿರಲೂಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಆಶಯಗಳು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿವೆ.[೩]

ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಕಥೆಯ ಯಾವುದೇ ಘಟಕವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಈ ಆಶಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ (loosely) ಬಳಸಿದರೂ ಅದು ಪರಂಪರೆಯ ನೈಜವಾದ ಭಾಗವಾಗಿರಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ವಿಶೇಷವೇನಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಅದು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಬಾರದು. ತಾಯಿ ಒಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅದು ಆಶಯವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಕ್ರೂರಳಾದ ತಾಯಿಯಿರುವುದು ವಿಶೇಷವೇ. ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ವಿಷದಹಾವನ್ನು ಕೊಂದು

ಅಡುಗೆಮಾಡಿ ಬಡಿಸಲು ಹವಣಿಸುವ ತಾಯಿ

ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂಥವಳು ಕಥೆಯ ಆಶಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಆಶಯಗಳಲ್ಲ. ''ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ 'ಜಾಯೂ ಮಾಯೂ ಗಾಣಿಗ' ಎಂಬ ಕಥನ ಕವನದಲ್ಲಿ ಸುಂದರಿ ಜಾಯುವಿಗೆ ಮರುಳಾದ ಮಾಯು ಗಾಣಿಗನು ಅವಳು ತನಗೆ ವಶಳಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ದೇವರಿಗೆ ನೂರೊಂದು ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನೂರೊಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ನೂರೊಂದು ಹಣ್ಣು, ನೂರೊಂದು ಧೂಪದ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಹರಕೆಯ ಆಶಯದ ಅ,ಬ,ಕ ಎಂಬ ಉಪಘಟಕ ವಿಭಾಗಗಳಾಗುತ್ತೆ. ಅವನು ಹೆಂಡತಿಯ ಹತ್ತಿರ ತಾನು ಸಂಜೆ ಮನೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಜಾಯುವಿನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಮೊದಲು ಬಚ್ಚಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಿಸಿನೀರನ್ನು ಮಿಂದು, ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ಹಣೆಗೆ ಶ್ರೀಗಂಧವನ್ನಿಟ್ಟು ಊಟ ಮಾಡಿ ಹೊರಟುದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಶಯವಾಗಲಾರದು.

ಆದರೆ ಅವನು ಹೊರಟುನಡೆದಾಗ ಕುಂಬಾರನು ಹೊಸ ಮಡಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಎದುರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯುವಿನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೂಗುತಿ ಮುರಿದು ಅವಳ ಮುಂದಲೆಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಸಿಯ ತೆಂಗಿನಗರಿ (ಮಡಲು)ಗಳ ಹೊರೆ ಇದಿರಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸಮಡಕೆ ಸತ್ತವರನ್ನು ಸುಡಲು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಉಪಯೋಗಿಸುವಂಥದು. ಹಸಿಯ ತೆಂಗಿನ ಗರಿಯಿಂದ ಹೆಣವನ್ನು ಬಿಗಿಯುವರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಪಶಕುನಗಳು ಅವನ ಮುಂದಿನ ಮರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವು. ಇವು ಅಪಶಕುನ ಎಂಬ ಆಶಯದ ಮೂರು ಉಪಘಟಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ಮಿಥ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದು ಹೀಗಿದೆ.[೪] ''ಜೊಹ್ನ್ ಉಡಿಗೆ ತೊಡಿಗೆ ಧರಿಸಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಹೋದನು'' ಎಂಬುದು ಆಶಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದರೂ ನೆನಪಿಡಲು ತಕ್ಕುದಾದ ಘಟನೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾಯಕನು ಅದೃಶ್ಯನಾಗಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ಟೊಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಮಾಟದ ಜಮಖಾನೆಯನ್ನು ಏರಿ, ಸೂರ್ಯನ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋದನು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಟೊಪ್ಪಿಗೆ, ಜಮಖಾನೆ, ಮಾಟದ ಆಕಾಶಯಾನ ಮತ್ತು ಅದ್ಭುತಭೂಮಿ. ಈ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವರಲ್ಲಿ ತಲತಲಾಂತರ ದಿಂದ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಬದುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಲೇಖಕನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇನ್ನೂ ಅಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿರುವ ''ಯಲಾವಳಿ - ನಾಗಯ್ಯ'' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಊರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟ ಯಲಾವಳಿಯೂ ಅವಳ ಗಂಡನಾದ ನಾಗಯ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಮಾಟಗಾತಿಯ ಮನೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಲಾವಳಿ ಒಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಅಂಗಡಿಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ಪೇಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾನುಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಾಮಾನು, ಎರಡು ಸಾಮಾನುಗಳಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತೊಗರಿಬೇಳೆ, ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿ, ಎಣ್ಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ವೀಳಯದೆಲೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಅವಳು ಮಾಟಗಾತಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಾಟಗಾತಿ ತನ್ನ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಬಂದವರೊಡನೆ ಪಗಡೆಯ ಆಟವನ್ನಾಡಿ, ಮಂಕು ಬೂದಿಯನ್ನೆರಚಿ ಅವರನ್ನು ಕುರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಚಮತ್ಕಾರವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಗಡಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನು ಎಂಬುದು ಚಮತ್ಕಾರಿಕವಾಗಿ, ಇವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿ ಒಂದು ಆಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳು ಉಪ ಘಟಕಗಳು.) ಇದೇ ಆಶಯ ನಾಗಯ್ಯನು ಬಂದು ಸಾಮಾನು ಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಟಗಾತಿ ಪಗಡೆಯನ್ನಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುವುದಾಗಲಿ ಸೋಲುವುದಾಗಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಆಶಯ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಟಗಾತಿಯಾಗಲಿ, ಬೇರೆ ಕಥೆಯಂತೆ ಸೂಳೆ (ಬಂಗಾರವತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ)[೫]ಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ನಾಯಕನ ಸ್ವತಃ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಲಿ ಪಗಡೆ ಆಟ ಆಡಿ ಗೆಲ್ಲುವುದಾಗಲಿ ಸೋಲುವುದಾಗಲಿ ಪಣ ಹೂಡಿಕೆಯ ಆಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಲಿ, ಅವರ ಪಣಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಲಿ, ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳಾಗಲಿ ಆಶಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಟಗಾತಿ ಮಂಕುಬೂದಿಯನ್ನೆರಚಿ ಕುರಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದು ರೂಪಾಂತರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯದ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಕುಬೂದಿಯ ನ್ನೆರಚಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗುವುದು ಒಂದು ಆಶಯವಾದರೆ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾಟದ ವಸ್ತುವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಆಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕುರಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನಿತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ಆಶಯವಿರಬಹುದು. (ಸ್ಮಿಥ್

ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ಆಶಯಸೂಚಿ (Motif Index) ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಲು ನನಗೆ ಆಗದುದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.)

ಪಗಡೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬೆಕ್ಕಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ (ನಮ್ಮ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಕ್ಕಿನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ) ದೀಪ ಇಟ್ಟು ಪಗಡೆ ಆಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯವಿದೆ. ಬೆಕ್ಕಿನ ಕೈದೀಪ ಮಾಟದ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರ ''ಕೈಲಿಯ ಕರೆದ ನೊರೆಹಾಲು'' ಸಂಕಲನದ ''ಬಣಜು ಸೆಟ್ಟರಕತೆ''ಯಲ್ಲಿ[೬] ನಾಗುಸ್ಯೆಣಿ (ಸೂಳೆ) ಸೆಟ್ಟರ ಜೊತೆಗೆ ಪಗಡೆ ಆಟವನ್ನಾಡಿ, ಅವರ ಸೊತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಆಶಯವಿದೆ. ಸರಪಣಿ, ಉಂಗುರ ಇತ್ಯಾದಿ ಗೆದ್ದುದು ಈ ಆಶಯದ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ, ಶೆಟ್ಟರ ಹೆಂಡತಿ ಸಾಹೇಬರ ವೇಷದಿಂದ ಬಂದು ಸೂಳೆಯೊಡನೆ ಪಗಡೆ ಆಡುವುದು ಬೇರೆ ಆಶಯ; ವೇಷಾಂತರದ ಆಶಯ. ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಓಡುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಇಲಿಗಳ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಆಶಯ. ಆ ದೀಪದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ದೊಡ್ಡ ದೀಪ ತಂದು ಆಡಿದ ನಾಗುಸ್ಯೆಣಿ ಗೆದ್ದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸೋಲುವುದು ಇಲಿಯ ಸಹಾಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಲೇಖಕನ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪಗಡೆ ಆಡುವವರು ದ್ರೌಪದಿ-ಅರ್ಜುನ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಕ್ಕಿನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ದೀಪವೂ ಇಲಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಬಿಡುವುದೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳ ಭಾಗಗಳಾಗಿವೆ.

''ಮಾತಾಡುವ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ'' (ಕರ್ಮವೀರ ೧೯-೧೨-೧೯೭೧) ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಭಟ್ಟನು ಹಿರಿಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಲಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದಾಗ ಅವರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮುಳ್ಳು ಜೆಗ್ಗೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಅರೆನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಮರಿದಾಗ, ಮುಳ್ಳುಗಳು ತಾಗಿ ನೋವಾಗಲು, ಅವರು ಅಪ್ಪನು ತಮ್ಮನ್ನು ಚಿವುಟಿ ಎಬ್ಬಿಸುವನೆಂದು ತಿಳಿದು, ''ಅಪ್ಪಾ, ಚಿವುಟಬೇಡ. ಬೆಳಗಾಗಿಲ್ಲ. ಎಬ್ಬಿಸಬೇಡ'' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಪ್ಪನು ಅವರನ್ನು ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರಲು ಈ ಉಪಾಯ ಸಹಾಯಕ ವಾಯಿತು. ಈ ಮುಳ್ಳುಜಗ್ಗೆಗಳ ಉಪಾಯ ಒಂದು ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ವಂದೂರ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ''ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ ''ರಾಮಕೆಂದಾಳಿ ಹೂವು'' ಕಥನ ಕವನದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಸವತಿಯು, ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದ ತನ್ನ ಸವತಿ ಹೊಡೆಯುವಾಗ ಅವಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ಹಡೆಯಿಸಿ, ಹುಟ್ಟಿದ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹಲವಿವೆ.[೭] ಕಾದ ಹರಿವೆಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಶಿಶುವನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುವುದು, ಆಗಲೂ ಸಾಯದ ಶಿಶುವನ್ನು ಗೊಬ್ಬರ ಕುಣಿಯಲ್ಲಿ ಹುಗಿಯುವುದು, ಗೊಬ್ಬರದ ಕುಣಿಯಲ್ಲಿ ಹುಗಿದು ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಸಿರಿಕವಲಿ ಹಾಲನ್ನು ನೀಡಿ ಅವನು ಬದುಕಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಶಯ.

ಆಮೇಲೆ ಗಾಣಿಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸನ ಹುಡುಗನು ಬೆಳೆಯುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಆಶಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅರಸನ ಹುಡುಗನು ಗಾಣಿಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ, ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಕಥೆ ಮುಂದುವರಿಯಲು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಹಾಯವಾಗುವು ದರಿಂದಲೂ ಇದೊಂದು ಆಶಯ.

ಮುಂದೆ ಕಿರಿ ರಾಣಿಯ ಹುಡುಗ ಇವನೇ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಹಿರಿ ರಾಣಿ ಅವನನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ರೋಗ ಬಂದಹಾಗೆ ನಟಿಸಿ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೆ ಒಂದರಂತೆ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಗಂಡಾಂತರಕಾರಿಯೂ ಆದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಗನಿಗೆ ನೇಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇವನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು (impossible tasks) ಎಂಬ ಒಂದೇ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯ ಹಾಲನ್ನು ತರುವುದೂ, ಕರಡಿಯ ಹಾಲನ್ನು ತರುವುದೂ, ಏಳು ಸಮುದ್ರಗಳ ಆಚೆ ಕೀಳು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿನ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಕೆಂದಾಳಿ ಹೂವನ್ನು ತರುವ ಸಾಹಸವೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಾಧ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಷಯವೇ ಇದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ತೀರ ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ, ಅ, ಬ, ಕ ಎಂದು ಒಳವಿಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮೊದಲಿನವೆರಡು ಆ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಕಾಣುವಂತೆ ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅವನ್ನು ಒಂದೇ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಮಕೆಂದಾಳಿಹೂವನ್ನು ತರುವ ಸಾಹಸದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಋಷಿಯ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ದೊರಕಿಸಲು ಋಷಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವ ಸಲುವಾಗಿ ಎರಡೇ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಒಲೆಗೆ ಹೂಡಿಕೊಂಡು ಅಡಿಗೆಯ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಇಡಲು ನೋಡಿ, ಪಾತ್ರೆ ಮಗುಚಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇತರ ಹಾಡು- ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವ ಈ ಆಶಯ ಋಷಿಯ ದೃಷ್ಟಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಇವನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇರಿವೆಗಳ ಬಲ್ಲೆಯನ್ನೂ (ಗುಂಪನ್ನೂ) ಕರಡಿಗಳ ಪಾರೆ (ಕಾವಲು) ಯನ್ನೂ ಸರ್ಪಗಳ ಕಾವಲನ್ನೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಮಾಡಲು ಋಷಿ ಕೊಡುವ

ಮೂರು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕಲ್ಲುಹರಳುಗಳು ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಸ್ತುಗಳು (magic objects) ಎಂಬ ಆಶಯದ ಭಾಗವಾಗಿವೆ.

ರಾಮಕೆಂದಾಳಿಹೂಗಳನ್ನು ತರುವ ಆಶಯವು ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಆಶಯವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಕಥೆಯ ವರ್ಗ (Type)ವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವಂಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಆಶಯಗಳು ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಕಥೆಯ ರೂಪ-ರೇಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಆಶಯಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೋ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ದಿಂದಲೋ ಬಂದು ಈ ವಿವಿಧ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ವೈಷಮ್ಯ ಗಳನ್ನೂ ಕಥೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಥೆಯ ಆಶಯಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವು ಕಥನತಂತ್ರದ ಮೇಲೆ ನಿಷ್ಪಷ್ಟವಾದ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಕಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸದಾಗಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ, ಹಿಂದಿನ ಆಶಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ದೇಶಗಳ ವಿವಿಧ ಕಥೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಅವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದ ರಿಂದಲೂ ಆಶಯಗಳ ಸೂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಶಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಭಜನೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

''ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರೇರಕ (Motif)ಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಥಾಂಸನ್ ಅವರ ಪ್ರೇರಕ ಸೂಚಿ (Motif Index) ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ, ಮತ್ತೆ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ದಶಮಾಂಶ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಎ ಯಿಂದ ಜೆಡ್ ವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಕಥನ ಪ್ರೇರಕಗಳ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರೇರಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ, ಬಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ-ಪ್ರೇರಕಗಳಿವೆ,ತ ಡಿ ಅಧ್ಯಾಯ ಯಕ್ಷಿಣಿಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಒಳವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಶತಕಾಂಕಗಳನ್ನೂ ದಶಕಾಂಕಗಳನ್ನೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಡಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಾಡಿಸಿದರೆ ಡಿ ಓ ದಿಂದ ಡಿ೬೬೬ರ ವರೆಗಿನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಒಳಗೆ ಡಿ ೫೦೦ರಿಂದ ಡಿ ೫೯೯ರ ವರೆಗಿನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಆಹಾರ ಪಾನೀಯ ಗಳಿಂದೊದಗುವ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸಬಹುದು.[೮]

ಡಿ ೫೫೦	ತಿನ್ನುವುದರದಿಂದ ಅಥವಾ ಕುಡಿಯುವುದರಿಂದ ರೂಪಾಂತರ
ಡಿ ೫೫೧	ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ರೂಪಾಂತರ
ಡಿ ೫೫೧.೧	ಹಣ್ಣನ್ನು ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ರೂಪಾಂತರ
ಡಿ ೫೫೧.೧-೩	ಪೇರು ಹಣ್ಣು ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ರೂಪಾಂತರ
ಡಿ ೫೫೧.೨	ತರಕಾರಿ ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ರೂಪಾಂತರ

''ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಪ್ರೇರಕ(ಆಶಯ) ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥಾನಕವನ್ನು 'ವರ್ಗ' (Type) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಥಾಸೂಚಕವೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆರ್ನೆ ಮತ್ತು ಥಾಂಸನ್‌ರ ವರ್ಗಸೂಚಿ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ೧೯೨೮ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಿದ್ದು, ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಎರಡನೆಯದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ, ಮೂರನೆಯದು ತಮಾಷೆ ಹಾಗೂ ವಿನೋದ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವಿವರಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದಾದರೆ, ೧ರಿಂದ ೨೯೯ ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು. ೧ರಿಂದ ೯೯ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು. ೧೦೦ರಿಂದ ೧೪೯ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು. ೨೦೦ರಿಂದ ೨೧೯ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು. ಹೀಗೆ ಉಪವರ್ಗವನ್ನು ಕಥಾವರ್ಗದ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅನಂತರ ಒಂದು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತೋಳ ತನ್ನ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವರ್ಗ ೧೨೨. ಆದರೆ ತೋಳ ಆಹಾರ ಬಯಸುವುದು ವರ್ಗ ೧೨೨ ಎ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲಿ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ಊಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಕಾಲು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒಡಂಬಡಿಸುವುದು ವರ್ಗ ೧೨೨ ಬಿ.[೯]

''ಎಷ್ಟೇ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದಾಗಲಿ, ಸರಳವಾದದ್ದಾಗಲಿ ಆದ ಯಾವುದೇ ಕಥೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಥಾನಕವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.'' ಜರ್ಮನಿಯ ಗ್ರೀಂ ಸಹೋದರರ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿಯ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥಾನಕಗಳಂಥ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಡಜನ್‌ಗಟ್ಟಲೆ ಆಶಯಗಳಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿನ ವೃತ್ತಾಂತ (anecdote)" ಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಆಶಯ ಇರಬಹುದು. ಇಂಥ ಏಕಾಶಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಹುದು.

ಉದಾ, 'ಕಾಗೆಯ ಜಾಣತನ' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಡಿಸಿದ್ದ ಕಾಗೆ ಒಂದು ಹೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರ ನೀರಿದ್ದುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅದು ಕುಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಲ್ಲು ಹರಳುಗಳನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ತಂದು ಹೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕುತ್ತ ಇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಹೂಜೆಯಲ್ಲಿನ ನೀರು ಮೇಲೇರಿ ಬಂದು ಕಾಗೆ ಅದನ್ನು ಕುಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಲು ಮಾಡುವ ಕಾಗೆಯ ಜಾಣತನದ ಉಪಾಯವು ಒಂದು ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ತಂದು ಹೂಜಿಯಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲುವುದು, ನೀರು ಮೇಲೆ ಬಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. 'ಕಾಗೆಯ ಜಾಣತನ' ಒಂದು ವರ್ಗವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ.

ಅನೇಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳ ತಲೆಬರಹವೇ ಅವುಗಳ ವರ್ಗವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾ, ಗ್ರಿಂ ಸೋದರರ "The Jew among thorns" (ಮುಳ್ಳುಗಳೊಳಗೆ ಯಹೂದಿ) ವರ್ಗ ೫೯೨. ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಕಥೆಗಳ ''ಅಲ್ಲಾಉದ್ದೀನ ಮತ್ತು ಅದ್ಭುತ ದೀಪ' ವರ್ಗ ೫೬೧.

ಅನೇಕ ಸಲ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯವು ಕಥೆಯ ತಲೆಬರಹವಾಗಿದ್ದು, ವರ್ಗದ ಹೆಸರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: "All stick together" (ಎಲ್ಲವೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವುದು.)

ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳ ತಲೆಬರಹಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗವಾದರೆ ವರ್ಗದ ಉಪಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಆ ಕಥೆಗಳು ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನುಳ್ಳವಾದರೂ ಆ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವೆನಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ ಕಥೆಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದದ್ದು ಎರಡು ಕಥೆಗಳು. ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ (ವರ್ಗ ೫೧೦ ಎ) ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿಕಾಸ ರೂಪಕಥೆ ಕೇಪ್ ಓ ರಶೆಸ್ (Cap O' Rushes ವರ್ಗ ೫೧೦ ಬಿ). ಈ ಎರಡನೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯ ಬೆಸಿಲ್ ಮತ್ತು ಪಿರ್ರೊಲ್ಟ್ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೦] ಈ ಎರಡನೆಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೆಯು ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲೆಳಸಿದುದರಿಂದ ನಾಯಕಿಯು ಮನೆಯಿಂದ ಓಡಿಹೋಗುವುದರಿಂದ ಕಥೆ ಸುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕಿಯು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಟೊಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ವೇಷ ಮರೆಸಿ ಪಾರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಕಥೆ ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ ಕಥೆಯಂತೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ವರ್ಗವನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಮತ್ತು ಬ ಉಪವಿಭಾಗಗಳೆಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಯುರೋಪ ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ ಕಥೆಯ ಐನೂರು ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಜೀವನದ ಹಾಗೂ ವಾತಾವರಣದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಕಥೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಮದ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ರಥದ ಬದಲಿಗೆ ಹಿಮದ ಜಾರುಬಂಡಿ (ಸ್ಲೆಜ್)ಯ ಮೇಲೆ ಬರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ ದೋಣಿ (canoe)ಯ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಗ್ರಿಂ ಸೋದರರ ಸಂಕಲನದ 'ಒಂದು ಕಣ್ಣು, ಎರಡು ಕಣ್ಣು ಮೂರು ಕಣ್ಣು'. (ವರ್ಗ ೫೧೧) ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೂವರು ಸೋದರಿಯರಿಗಿರುವ ಕಣ್ಣುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಹೆಸರುಗಳು ಹೀಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.[೧೧] ಎರಡು ಕಣ್ಣು ಅನ್ನುವ ಸೋದರಿಗೆ ಅವಳ ಸೋದರಿಯರು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕೊಟ್ಟರೂ, ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮುದುಕಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಾಟದ ಆಡಿನ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆಡನ್ನು ಅವಳ ಸೋದರಿಯರು ಕೊಂದರೂ, ಅದರ ಕರುಳನ್ನು ಹುಗಿದ ಮೂಲಕ ಮರ ಹುಟ್ಟಿ, ಸೇಬುಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆ ಹಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ಅರಸನ ಮಗನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎರಡು ಕಣ್ಣು. ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಿಂಡರೆಲ್ಲಾ ಕಥೆಯ ಪಾಠಾಂತರವೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದರೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಣ್ಣುಗಳ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ.

ವಾನ್ ಸಿಡೊವ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು (Van Sidow) ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ Oikotypes (ಸ್ಥಳವರ್ಗ?) ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[೧೨] ಅವು ಕಥೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳರೂಪಗಳು. ಈ ವರ್ಗಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಹಜ (at home) ಎನ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇತರ ಕಡೆ ಇವು ಪರಕೀ. ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದವಾಗಿ ಅವು ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಆಮದು ಮಾಡದೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲೆ ವಿಕಸನರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂಥ ಕಥೆಗಳು. ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಬದಲಾಗದೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಿಡೋವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈ ಸ್ಥಳ ಅಥವಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವರ್ಗಗಳು (oikotypes) ಕಥೆಯ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವಾದವುಗಳು. ಭೌಗೋಲಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿದ ಕಥಾವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ, ಸ್ಥಳಿಕವಾದ ಉಪವರ್ಗ (local subtypes)ಗಳನ್ನೂ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷ್ಯಗೊಟ್ಟು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು

ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಈ ತನಕ ಅಂಥ ಅಭ್ಯಾಸವು ನಡೆದು ಈ ವಿಚಾರ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.[೧೩] ಆದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವುದು ಬೇಡ.

ಗ್ರೀಂ ಸೋದರರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥೆ 'ಹೆನ್ಸೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತಂಗಿ ಗ್ರೆಟೆಲ್' (ವರ್ಗ ೩೨೭ ಎ.) ಆದರಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳು ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡವಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕ್ರೂರ ಮಾಟಗಾತಿಯನ್ನು ಅದರ ಒಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಾಕಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಕಥೆ ಇದರಲ್ಲಿದೆ.

'ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು' ಎಂದು ಗ್ರೆಟೆಲ್ ಇವಳು ಹೇಳಿದಾಗ, ಮಾಟಗಾತಿ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬಾಗಿಲೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ಒಲೆಯ ಮುಂದೆ ಬಗ್ಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗ್ರೆಟೆಲ್ ಇವಳು ಮಾಟಗಾತಿಯನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ತಳ್ಳಿ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.[೧]

ಪಿರ್‍ರಾಲ್ಟ್ ಸಂಕಲಿಸಿದ Le Petit Poucet (ವರ್ಗ ೩೨೭ ಬಿ)ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಬ್ಬೆರಳಿನಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗನು ಅಣ್ಣಂದಿರೊಡನೆ ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸ (orgre or giant)ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ, ತನ್ನ ಸೋದರರ ರಾತ್ರಿ ಟೊಪ್ಪಿಗೆ (night caps) ಗಳನ್ನು ರಾಕ್ಷಸನ ಮಕ್ಕಳ ತಲೆಗೆ ಹಾಕಿ, ರಾಕ್ಷಸನು ಇವರು ಆ ಹುಡುಗರೆಂದು ತಿಳಿದು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನೆ ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಇದೇ ವರ್ಗದ ಕಥೆ ವರ್ಗ ೩೨೭-ಸಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿ (ogre) ಅಥವಾ ಮಾಟಗಾತಿ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕನನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮನೆಗೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಬದಲು ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೋ ವಸ್ತುವನ್ನೋ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ ನಾಯಕ ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಅದರ ಒಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸುಟ್ಟು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಮಾಟಗಾತಿ ಇಲ್ಲವೆ ರಾಕ್ಷಸ ತಪ್ಪದೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆಶಯಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ವರ್ಗ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅ, ಬ, ಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದುರ್ದೈವದಿಂದ ಮಕ್ಕಳು ಕ್ರೂರಪ್ರಾಣಿಯ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕ್ರೂರ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನಾಗಲಿ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನಾಗಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಲು ನಾಯಕ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಓದುಗರಿಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದ ಜೇಕ್-ರಾಕ್ಷಸ ಸಂಹಾರಕ ಎಂಬ ಕಥೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗವಾಗಿದ್ದು ವರ್ಗಸಂಖ್ಯೆ ೨೨೮.

ಇನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಕಥಾವರ್ಗಗಳೊಡನೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

''ರಾಜಕುಮಾರ ಮತ್ತು ತೋಳಿನ ಕಟ್ಟುಗಳು'' (The Prince and the Arm Bands) (ವರ್ಗ ೫೦೯) ಎಂಬ ಕಥೆಯೊಡನೆ[೧೪] ನಮ್ಮ ಅಡವಿಕುಮಾರ (ಕರ್ಮವೀರ ೧೨-೫-೬೮) ಕಥೆಯ ಉತ್ತರ ಭಾಗ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ತಾಯಿಯೊಡನೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹುಡುಗನಿಗೆ ತೋಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ನೀಲಿಯ ಪಟ್ಟಿ ದೊರೆತು ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಟದ ವಸ್ತುವಿನ ಆಶಯ ಸಂಖ್ಯೆ ೫೯೦. ತಾಯಿ-ಮಗ ರಾಕ್ಷಸನ ಮನೆಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ರಾಕ್ಷಸ ಅವನ ತಾಯಿಯ ಮೋಹವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಹುಡುಗನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲೆಳಸುತ್ತಾರೆ.

ತಾಯಿ ಅನಾರೋಗ್ಯವನ್ನು ನಟಿಸಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಿಂಹದ ಹಾಲನ್ನೂ ಮಾಟದ ಸೇಬುಹಣ್ಣುಗಳನ್ನೂ ತರಲು ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹುಡುಗ ಸಿಂಹವನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ರಾಕ್ಷಸನ ಸೋದರನ ವನದ ಸೇಬುಹಣ್ಣು ತಿಂದ ಹುಡುಗನು ನಿದ್ರಿಸಿದಾಗ, ರಾಕ್ಷಸನ ಸೋದರರು ಕೊಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಸಿಂಹಗಳು ಉಳಿಸುತ್ತವೆ. ನೀಲಿಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಕುರುಡನಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆಯೂ ಸಿಂಹಗಳು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ''ಅಡವಿ ಕುಮಾರ'' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಗರ್ಭಿಣಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದ ಸೊಸೆ ಓಡಿಹೋಗಿ ಅಡವಿ ಸೇರಿ ರಾಕ್ಷಸನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ''ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'' ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯದ ಒಂದು ಉಪಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ತಾಯಿಯು ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಗಂಡನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಗನ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವ ಆಶಯ ಮೇಲಿನ ಕಥೆಗೆ ಹೋಲುವ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಗನನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ತಾಯಿ ಬಳಸುವ ಅಸಾಧ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳ ಆಶಯ. (Impossible Tasks H ೧೦೧೦) ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆ ಆಶಯದ ಉಪವಿಭಾಗವೆಂದು ಅ, ಬ, ಕ ಎಂದಾಗಲಿ ಥಾಂಸನ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ದಶಮಾಂಶ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೊಂದಿಸಿಯಾಗಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಯ ಸಿಂಹದ ಹಾಲಿನ ಆಶಯ ಭಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯ ಆಶಯಭಾಗವಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಗರುಡನ ಹಾಲನ್ನು ತರುವುದು ಹೊಸ ಆಶಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನನ್ನು ಕುರುಡನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲಿಗೆ

ರಾಕ್ಷಸನು ಅವನನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊಂದು, ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಅದೂ ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಶಯವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಒಗೆದ ತುಂಡಾದ ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಹುಲಿಮರಿಗಳೂ ಗರುಡನೂ ಕಾಯುತ್ತವೆ. ಚಂದ್ರಿಕಾದೇವಿಯು ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದೇವಿಯ ಹಣೆಯ ಮೇಲಿನ ಶ್ರೀಗಂಧವನ್ನು ಅರಣ್ಯಕುಮಾರನ ಹೆಣದ ಮೇಲೆ ಉದುರಿಸಿ ಅವನು ಬದುಕುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಹಾವಿನ ವಿಷದಿಂದ ಮರಣ ಹೊಂದಿದ್ದ ನಾಯಕನನ್ನು ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಳಿಸಲು ಗರುಡವು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಮಹಾಶೇಷನಿಂದ ಸಂಜೀವಿನಿ ಮಣಿಯನ್ನು ತಂದು ಅವನನ್ನು ಬದುಕಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ''ಅಡವಿ ಕುಮಾರ'' ಕಥೆ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೇಬುಹಣ್ಣಿನಿಂದ ನಿದ್ರೆ ಬಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಬಂಗಿ ಪಾನಕದಿಂದ ನಿದ್ರೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ಜೀಶಂಪ ಅವರ ''ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ ''ದುಷ್ಟತಾಯಿ'' ಎಂಬ ಕಥೆಯು ಇದೇ ವರ್ಗದ ಕಥೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯ ಹಾಲಿನ ಜೊತೆಗೆ ಮೊಲದ ಗಿಣ್ಣನ್ನು ತರುವ ಆಶಯ ಭಾಗವೂ (ಅಸಾಧ್ಯ ಕಾರ್ಯದ ಆಶಯದ ವಿಭಾಗದ್ದೇ) ಮೊಸಳೆಯ ತುಪ್ಪವನ್ನೂ ತಾವರೆ ಕಮಲಗಳನ್ನೂ ತರುವ ಈ ಆಶಯದ ಭಾಗಗಳೂ ಹೊಸದಾಗಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ತಾವರೆ ಕಮಲವನ್ನು ಕೀಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಮೊಸಳೆಯು ಬಂದು ನಾಯಕನನ್ನು ನುಂಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಕುಂಡುಭೂತ ಕೊಟ್ಟ ಯಂತ್ರದಿಂದ ಹುಲಿಮರಿಗಳು ಹುಡುಗನನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಕ್ಷಸನು ವಿಷಮುಳ್ಳನ್ನು ಬಚ್ಚಲಿನಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟು, ನಾಯಕನನ್ನು ಸಾಯಿಸಲು ಹೇಳಿಮಾಡಿಸಿದ ಆಶಯ ನಮ್ಮ ''ಮುತ್ತು ಮಾಣಿಕ ತಂದಾರೆ'' (ಸುಧಾ ೧೦-೧೨-೭೦) ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟು. ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವರ್ಗದ ಉಪಭಾಗಗಳೆಂದು ಗಣಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಇಡೀ ಕಥೆ ಸೇರಿ ಅದು ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ''ಘಟಸರ್ಪ ಘಾತಕ'' (The Dragon Slayer, ವರ್ಗ ೩೦೦) ಮತ್ತು ''ಇಬ್ಬರು ಸೋದರರು (The Two Brothers, ವರ್ಗ ೩೦೩) ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ''ಇಬ್ಬರು ಸೋದರರು'' ಕಥೆ 'ಘಟಸರ್ಪ ಘಾತಕ' ಕಥೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿಯೇ ಒಳಗೊಂಡಂತಿದೆ.[೧೫]

ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಘಟಸರ್ಪ ಅಥವಾ ಮಹಾಶೇಷನಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ನಿಕೃಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಘಟಸರ್ಪವನ್ನು ಕೊಂದವನು ಆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

'ಕರಡಿಯ ಮಗ' (The Bear's Son. ವರ್ಗ ೩೦೧) ಕಥೆಯ ನಾಯಕನು ಅತಿಮಾನುಷ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾದ ಖಡ್ಗದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೊಂದು, ಮೂವರು ಸುಂದರಿಯರನ್ನು ಅವನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ''ತತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೃದಯವನ್ನಿಟ್ಟ ರಾಕ್ಷಸ'' ಕಥೆಯ ವರ್ಗ ೩೦೨, ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ತತ್ತಿಯನ್ನೊಡೆದು ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅತಿಮಾನವ ಎದುರಾಳಿಗಳು (Supernatural Adversaries) ಎಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾದ ವರ್ಗದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಕಥೆಗಳು ಸ್ಥೂಲ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಆಶಯಭೇದದಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳಾಗಿವೆ.

''ಇಬ್ಬರು ಸೋದರರು'' (ವರ್ಗ ೩೦೩) ಜಾನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮೀನುಗಾರನ ಕಥೆಯಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಇಬ್ಬರು ಮಕ್ಕಳು. ಒಂದು ಹೇಸರಗತ್ತೆಯೂ ಎರಡು ನಾಯಿಮರಿಗಳೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು ಬಹಳ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಅಣ್ಣನಿಗೇನಾದರೂ ಆದರೆ, ತಮ್ಮನಲ್ಲಿದ್ದ ಗಿಡ ಬಾಡುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣನು ಖಡ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಟು, ಘಟಸರ್ಪವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಾಟಗಾತಿಯಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಕೂದಲನ್ನು ಅವನ ನಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಸರಪಳಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ನಾಯಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಅವನನ್ನು ಶಿಲಾರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಇತ್ತ ಗಿಡ ಬಾಡುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನು ಅಣ್ಣನನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮನ ರೂಪಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಅಣ್ಣನ ಪ್ರಜೆಗಳು ಇವನೇ ಅವನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾತ್ರಿ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಯೊಡನೆ ಮಲಗುವಾಗ ಅವನು ನಡುವೆ ಕತ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಲಗುತ್ತಾನೆ.

ಮುಂದೆ ವಿಚಿತ್ರ ದೀಪದ ಬೆಳಕನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವನು ಮಾಟಗಾತಿಯ ಗುಡಿಸಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾಟಗಾತಿಯ ಕೂದಲನ್ನು ಅವಳು ಹೇಳಿದಂತೆ ತನ್ನ ನಾಯಿಗೆ ಹಾಕದೆ, ಅದನ್ನು ಮಾಟಗಾತಿಯ

ಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟು ಅವಳನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಮರಳುತ್ತಾರೆ.

ಬಹುಪ್ರಾಚೀನವಾದ 'ಇಬ್ಬರು ಸೋದರರು' ಎಂಬ ಇಜಿಪ್ಶಿಯನ್ ಕಥೆಯಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನುಪ್ ಮತ್ತು ಬಟು ಎಂಬ ಸೋದರರು ಬಹಳ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನುಪ್‌ನ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಡ ಹೋದ ಸಂಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ, ಬಟುವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ, ತನ್ನ ಹಾಸಿಗೆಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಲು, ಅವಳು ಅವನ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸಿದ ಆರೋಪ ಹಾಕಿ, ಗಂಡನಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಲು ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ದೇವತೆಗಳು ಬಟುವಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಆತನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತಾಳೆ. ಅವಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಇಜಿಪ್ತಿನ ಅರಸು (pharaoh) ಬಟುವಿನ ಜೀವ ಬದಿರದ (acasia) ಮರದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿದು, ಆ ಮರವನ್ನು ಕಡಿಸಿದಾಗ ಬಟು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಬಟುವಿನ ಹೃದಯವನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅಣ್ಣನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಫರಾವೊನಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟು ಬಟು ಪುನಃ ಬದುಕಿ ರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಹಲವು ಆಶಯಗಳಿವೆ.

ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿಯ ಕಥೆ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಥಾರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಾಠಭೇದದಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ''ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ ''ಅಣ್ಣ ಬೊಮ್ಮಿಗೆ-ತಮ್ಮ ವಿಕ್ರಮ'' ಮತ್ತು ಅಪ್ರಕಟಿತವಾದ ''ಅಣ್ಣ ಹೂವೇರಾಯ-ತಮ್ಮ ಐಪಟಸ್ವಾಮಿ'' ಮತ್ತು ದಿ. ದುಗ್ಗೂರು ಪುಟ್ಟುಗೌಡರೂ ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ''ಅಣ್ಣ ಭೀಮ-ತಮ್ಮನ ಕರ್ಮ'' ಕಥೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯವರು ಹೇಳಿದ ''ರಾಮಸ್ವಾಮಿ'' ಇತ್ಯಾದಿ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಲ್ಪನಾ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. (ನೋಡಿ: ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು, ಪೀಠಿಕೆ ಪುಟ xviii-xlvi)

ಈ ನಮ್ಮ ಹಾಡು-ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ದಂಡಿಗೆ ಹೋದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮನನ್ನು ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವನಿಂದ ನಿರಾಕೃತಳಾದ ಅವಳು ಮೈದುನನಿಂದ ತನ್ನ ಮಾನಭಂಗವಾಯಿತೆಂದು ಮೈದುನನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪ ಹೊರಿಸಿ, ತನ್ನ ಸೋದರರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಟಗಾತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ, ಘಟಸರ್ಪವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ತೋರಿದರೂ ನಮ್ಮ ಈ ಹಾಡಿನ ಕಥೆಗಳು ಒಂದೇ ವರ್ಗವಾಗಲು ತಕ್ಕವು. ಆ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಕಥೆಗಳ ಕೆಲವು ಆಶಯ ಭಾಗಗಳು ನಮ್ಮ ಈ ಕಥೆಯ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವುಗಳ ವರ್ಗಗಳು ಬೇರೆ, ಇವುಗಳ ವರ್ಗವು ಬೇರೆ.

ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ''ಎಲ್ಲ ಅಂಟಿಸೇರುವದು'' (Allp Stick Together, ವರ್ಗ ೩೭೧) ಎಂಬ ಕಥೆಯಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಮಾರಿ ನಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಆಶಯವುಂಟು. ಅಲ್ಲಿ ಮೂವರು ಸೋದರರಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯ ಸೋದರನಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಚಿನ್ನದ ಬಾತುಕೋಳಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಖಾನಾವಳಿಯ ಹುಡುಗಿ ಆ ಚಿನ್ನದ ಬಾತುಕೋಳಿಯನ್ನು ಕಳಲು ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಹುಡುಗಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟುವಂತೆ ಆ ಹುಡುಗನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಬಂದವರೆಲ್ಲ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಂಡ ರಾಜಕುಮಾರಿ ನಗದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಅಸಾಧ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಆಶಯವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದುಂಟು.

ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಾತುಕೋಳಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ''ಲಕ್ಕಡ-ಪಕ್ಕಡ'' ''ಹತ್ತುಂಡೆ-ಬಿಚ್ಚುಂಡೆ'' ಇಂಥ ಮಾತುಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಅಂಟಿಸುವುದೂ ಬಿಡಿಸುವುದೂ ಆಗುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಈ ವರ್ಗದ ಒಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ, ತಂದೆಗಿಂತಲೂ ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಗಂಡನನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಸುವೆನೆಂದ ಕಿರಿಹುಡುಗಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ರೋಗಿಷ್ಟನಂತೆ ಕಾಣುವ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ರಾಜನು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ಯಾದಾನ ಮಾಡಲು ರಾಜನು ನೀರನ್ನು ಬಿಡುವಾಗ ಅವನ ಎಡಭುಜವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದ ರಾಣಿ 'ಹತ್ತುಂಡೆ'ಯಾಗಲಿ ಎಂದು ನಾಯಕನು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅವಳು ಅವನ ತೋಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಮೇಲೆ ಬಿಡಿಸಲು ಬಂದ ಜನರೂ, ಕುದುರೆ, ಆನೆಗಳೂ ಅಂಟಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಭಟ್ಟರು ಈ ಮಾಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಬಂದವರು ಒಂದಕ್ಕೆ ಕೂತಾಗ ಅವರ ನೀರಿನ ಗಿಂಡಿ ಅಂಟಿಬಿಡುತ್ತದೆ! ಭಟ್ಟರ ಹೆಂಡತಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಹಾದು ಬರುವಾಗ ಸೀರೆಯನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿಕೊಂಡಾಗ ನಾಯಕನು ಹತ್ತುಂಡೆ ಎನ್ನಲು ಅವಳ ಸೀರೆ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದಂತೆ ಮೇಲೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ನಾಯಕ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ 'ಬಿಟ್ಟುಂಡೆ' ಎಂದಾಗ ಅವರೆಲ್ಲರ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ರಾಗೌ ಅವರ ''ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ ''ಗೌಡನ ಮಗಳ ಮದುವೆ'' ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಟುವ ಬಿಡುವ ''ಹತ್ತುಂಡೆ-ಬಿಚ್ಚುಂಡೆ'' ವಿಷಯ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಕಥೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಆಗಿದೆ. ''ಎತ್ತಿನ ಕೊಳ್ಳಿಗೆ ಜೊತ್ತಿಗೆ ಹಾಕದಂತೆ ಇಯಾನೊಗಕ್ಕೆ ಹಗ್ಗ

ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಯಾರು ಉಳುಮೆ ಮಾಡ್ತಾರೊ ಆತನಿಗೆ ನನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಲಗ್ನ ಮಾಡ್ತೀನಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದನು ವಧುವಿನ ತಂದೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವವರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಕಾರ್ಯ (Tasks for Suitors) ಎಂಬ ಆಶಯವುಂಟು. ಸ್ವಾಮಿಯೊಬ್ಬನಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ಮೂರು ವಿಭೂತಿ ಉಂಡೆ ಪಡೆದ ಗೌಡ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ನೋಡಿದಾಗ ಗಂಡಿನ ಕಾಲಿಗೂ ಹಸೆಮಣೆಗೂ ಹತ್ತಂಡೆ. ವಾದ್ಯದ ಸೆಟ್ಟಿನವರಿಗೂ ಅವರ ಬಾಯಿಗೂ ಹತ್ತಂಡೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ-ಗೌಡ ಇಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕ.

ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಉಪವರ್ಗಗಳೆಂದು ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾದ "ಮಾಟಗಾರನೂ ಅವನ ಶಿಷ್ಯರೂ" (The Magician and his Pupil. ವರ್ಗ ೩.೨೫) ಎಂಬ ಕಥೆಯ ಕನ್ನಡ ಪಾಠ ಡಾ. ಜೀಶಂಪ ಅವರ "ದೊಂಬರ ಹುಡುಗ" ಕಥೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಕಥೆ ಇನ್ನೂ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದೂ ಅದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪಾಠವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಗೌ ಅವರ "ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು" ಗ್ರಂಥದ "ಮಂತ್ರವಾದಿ" ಕಥೆ ಇದೇ ವರ್ಗದ್ದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿ ಅಥವಾ ಗುರು ಒಬ್ಬ ಮಗನನ್ನು ತನಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಕರಾರಿನಿಂದ ಜಾದೂವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗುರು-ಶಿಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿ ರೂಪಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಲೆಳಸಿದ ಪ್ರಾಣಿರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆಶಯ ಉಪಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಸಹಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಡಾ. ಜೀಶಂಪ ಅವರು ತಮ್ಮ "ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನುಬಂಧರೂಪವಾಗಿ ಹಲವು ಕಥಾವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಥೆಗಳು ಸೇರಬಹುದಾದುವನ್ನು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕಥೆಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ಕೊಂಡು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವಗ ಆಶಯ ಸೂಚಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಗುರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅದೃಷ್ಟವಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತ (ವರ್ಗ ೯೪೫ ಎ) ಕುಂಟನ ಸಾಹಸ (ವರ್ಗ ೧೧೫೨). ನಾಗಮಾಣಿಕ್ಯ (ವರ್ಗ ೫೬೦). ಮಡಿದ ಗಂಡನ ಪಡೆದ ಚೆಲುವೆ (ವರ್ಗ ೪೩೭) ಇತ್ಯಾದಿ.[೧೬]

ಜಾಗತಿಕ ಕಥಾವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕಾಕಳ್ಳ ಅಥವಾ ಕಳ್ಳರ ಗುರು (The Master Thief, ವರ್ಗ ೫೨೫) ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಥೆಯಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಕಳ್ಳತನದ ಕುರಿತು ಆತ್ಮಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅರ್ಲ (ಪ್ರಭು)ನು ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲು ಅವನಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಳ್ಳನು ಮುದುಕಿಯ ವೇಷದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಕುದುರೆ ಸವಾರನ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮೊಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ದನಗಳ ಮಂದೆಯನ್ನು ಕಾಯುವವರ ದನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಓಡಿದಾಗ ದನಗಳನ್ನು ಕದಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೌಂಟೆಸ್‌ಳ ಬೆರಳ ಉಂಗುರವನ್ನು ಅವಳ ಹಾಸಿಗೆಯ ಕೆಳಗಿನಿಂದ ಕಳುವದು ಇನ್ನೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆ. ಅರ್ಲನು ಗುಂಡು ಹೊಡೆವಾಗ ಒಂದು ಹೆಣವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು ಗುರಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಳ್ಳ ಸತ್ತನೆಂದು ಅವನನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಹುಗಿಯಲು ಅರ್ಲನು ಹೋದಾಗ, ಅರ್ಲನ ವೇಷದಿಂದ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಪುಸಲಾಯಿಸಿ ಆ ಉಂಗುರವನ್ನು ಕೌಂಟೆಸ್‌ಳಿಂದ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮರಣದಂಡನೆಯಾದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ಚೀಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಟ್ಟಾಗ, ಒಬ್ಬ ಹೆಡ್ಡನ ಹತ್ತರ ಈ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದರಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಾನು ಪಾರಾಗುತ್ತಾನೆ.

ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ "ಹಿಲ್ಲೂರ ಜಾಣ" (ಕರ್ಮವೀರ ೧೨-೯-೭೧) ಮತ್ತು "ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಿಕ್ಕ ಎಂಬ ಠಕ್ಕ" (ಕರ್ಮವೀರ ೪-೫-೬೯) ಎಂಬ ಎರಡೂ ಕಥೆಗಳು ಠಕ್ಕರ ಕಥೆಗಳೇ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾಣತನದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಇತರರನ್ನು ಮೋಸಗೊಳಿಸಿದ ಉಪಾಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

"ಹಿಲ್ಲೂರ ಜಾಣ" ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯ ಹೆಸರುಗಳೂ ಶೈಲಿಯ ಶಬ್ದಶಃ ಅರ್ಥಗಳೂ ಠಕ್ಕನ ಚಾತುರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಒಬ್ಬ ಬಡ ಭಟ್ಟನ ಕಂಬಳಿಯನ್ನು ಸೂಳೆ ಕದ್ದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದ ಹೊರತು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಹಿಲ್ಲೂರ ಜಾಣ "ಗಾಳಿಯ ಗಂಡ, ಚಳಿಯ ಮಿಂಡ, ತಾರೇ ರಂಡೆ ಎನ್ನ ಜೋಗಪ್ಪನ ಮನಿಚಂಡೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. "ಇದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟವನನ್ನು ಕಳಿಸು" ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಿಲ್ಲೂರ ಜಾಣ ತಂದಾಗ, "ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಬೆಂಕಿ ಹಾಕು" ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅವನು ಸೂಳೆಯ ಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. "ಸಕ್ಕರೆಯ ರಾಶಿ, ದೊಡ್ಡವರು ತಿನ್ನುವ ಮಣ್ಣು, ಬಡವರು ತಿನ್ನುವುದಲ್ಲ" ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಹೇಳಿದಾಗ ಆ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನು ಬಾಚಿ ಮುಕ್ಕುತ್ತಾನೆ.

"ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಿಕ್ಕ!" "ಉಂಡರೆ ಮಲಗ" "ಕೂಸಿನ ಗಂಡ" ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಠಕ್ಕ,

ಠಕ್ಕ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಬಾಗಿಲ ಕಾವಲರಿಗೆ ತನಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಪಡೆದ ಎರಡು ದೊಣ್ಣೆಯೇಟು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ!

ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸೇರಿಸಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ''ಬೂದುಗುಂಬಳಕಾಯಿ ಹುಳಿ'' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ (ನುಡಿಜೇನು ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ ೮) ಯಮದೂತನು ಭಟ್ಟನ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಬೂದಗುಂಬಳಕಾಯಿಯ ಹುಳಿಯನ್ನು ಸಂಜೆ ಉಣ್ಣುವ ಆಸೆಯಿದ್ದ ಭಟ್ಟನು ''ತನ್ನ ಯಮದೂತ ಯಮನಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಿರುಗಿಹೋದನು. ಯಮನು ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಮಹೇಶ್ವರ ಎಲ್ಲರ ಹತ್ತರವೂ ಹೋಗಿ ''ಬೇರೆ ಯಮನನ್ನು ನೇಮಿಸಿದ್ದಿರೊ''? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ನರಕಶಿಕ್ಷೆ ಪಡೆದ ಭಟ್ಟನು ''ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದವರಿಗೆ ನರಕ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಸಾರುವೆ'' ಎಂದಾಗ ಶಿವನು ಕ್ಷಮಿಸುತ್ತಾನೆ.

''ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರೀತಿ'' (ನುಡಿಜೇನು, ಸಪ್ಟಂಬರ ೧೯೭೦) ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ದೂರ ಹೋದ ಪತಿ ಬಾರದಿರಲು ಉಪವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ಒಬ್ಬಳು. ಅವಳ ಶರೀರದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಎದ್ದು ಹೋಗಿ ಸುಂದರಿಯರ ರೂಪ ಧರಿಸಿ ಸಾವುಕಾರರಲ್ಲಿ ಕುಣಿದು ಬಂದು, ಮುತ್ತಿನ ಸರವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸರ ಗಂಡನ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಗೌಳಿ (ಹಲ್ಲಿ)ಗಳ ಮಾತಿನಿಂದ ಅದು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡು ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಶಯ ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

''ಶಿವುಗೌಡ ನೋಟ ನೋಡಿದ'' (ನುಡಿಜೇನು, ಮೇ ೧೯೭೦) ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿಯು ಗಂಡನಿಗೆ ದ್ರೋಹ ಮಾಡಿದುದು ಜಾರೆ ಹೆಂಡತಿ (faithless wife) ಎಂಬ ಆಶಯದ ಉಪಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿವುಗೌಡ ನೋಟ ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ರಾಜನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವ ಆಶಯ ಹೊಸದು.

''ಬಿಂಬಾಲಿಯ ಕಥೆ'' (ಕರ್ಮವೀರ ೧೬-೯-೭೦)ಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದ ಆಶಯ ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದರೂ ತಂಗಿಯು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಆಶಯ ವಿವರಗಳು ಹೊಸದಾಗಿದ್ದು, ''ಬಿಂಬಾಲಿಯ ಅದೃಷ್ಟ'' ಎಂಬ ಹೊಸ ವರ್ಗವಾಗುವಷ್ಟು ಕಥೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಜೀಶಂಪ ಅವರ ''ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ ''ಗುಲಗುಂಜಮ್ಮ'' ಕಥೆ ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಆಶಯಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿವೆ. (ಪಾಠ ೧೧೬-೧೧೭)

ಅದರಂತೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ನಮ್ಮ ''ಹೆಣ್ಣು ಗಜನಿಂಬೆಹಣ್ಣು'' (ಮಯೂರ ಮಾರ್ಚ್ ೧೯೬೮) ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಥೆ. ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭದ ಅರ್ಧಭಾಗದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಒಗಟುಗಳಿವೆ. ಕನ್ನೆ ಎಂಬ ಸುಂದರಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದ ರಾಜಕುಮಾರ ''ದಮಸ ಗೌಡನ ಮನೆಯ ದಿಮಸ ದಾಳಿಂಬದ ಹಣ್ಣನ್ನು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ, ಬರಿಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡರೆ ಏನು ಬಂತು ಮಣ್ಣು''? ಎಂಬ ಒಗಟನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

ಕನ್ನೆ ''ಹಾಲವರ್ಣದ ಬಾವಿ, ನೀಲವರ್ಣದ ಪಕ್ಷಿ, ತಾ ಹೊಕ್ಕು ತಾ ಮೊಕವ ತೋಳೆಯಲಾರದ ಬಳಿಕ ನೀ ಎಂಥ ಹುಚ್ಚು? ದೊರೆಯೊ?'' ಎಂದು ಕೇಳುವಂತೆ ಮಾವನ ಹತ್ತಿರ ಹೇಳಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಮನೆಗೆ ಹೋದ ಗಂಡನನ್ನು ತಿರು ಕರೆತರುವ ಚಾತುರ್ಯದ ಉಪಾಯಗಳಿವೆ. ''ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ'' ಗ್ರಂಥದ ''ಎಳ್ಳಾಮಾಸಿ ಹಾಡು'' ಈ ಕಥೆಯ ಪೂರ್ವಭಾಗವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಮಾಡಿದ ಹಾಡು.

ಶ್ರೀ ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಕಥೆ ''ಜಂಬೂರ ನಾಗಯ್ಯನ ಸೊಸೆ'' ಇದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಶಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಶ್ರೀ ರಾಗೌ ಅವರ ''ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು'' ಗ್ರಂಥದ ''ರಾಜ-ಮತ್ರಿ'' (ಪುಟ ೧೯೫) ಕಥೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಥೆಯ ಪೂರ್ವಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೋಲುತ್ತದೆ.

''ಹೆಣ್ಣು ಗಜನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣು'' ಜಾಗತಿಕ ವರ್ಗಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ''ಬಂಗಾರವತಿ'' (ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ ಸಂ.೪-ಸಂ ೨) ಇನ್ನೊಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಥೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಆಶಯ ಹೊಸದಲ್ಲವಾದರೂ ಕಥೆಯಲ್ಲಿನ ಮಂಗಗಳು ದಶಾವತಾರ ಕುಣಿವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯದಿಂದಲೂ ಇತರ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಂತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಬಹುದೋ ಏನೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಹಲವು ಕಥೆಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೦೦೦೦ದಷ್ಟೇ ಆಶಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಸೇರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಹಳ ತರದ ಪಾಠಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿ ವರ್ತುಲಾಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ವರ್ಗದ ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿನ ನಿಶ್ಚಿತ ವಿಚಾರ

ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳುಳ್ಳ ಕಥೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ.

ಬಹಳಷ್ಟು ಪಾಠಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಕಥೆಯ ಮೂಲ ಮಾದರಿ (Archetype)ಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವೇಷಕನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಆ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪುನಾರಚನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

''ವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಣಯ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಕಥಾವರ್ಗ ಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಇತರ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿನ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಸಮಂಜಸತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂದೇಹವು ಇದೆ' ಎಂದು ಸ್ಟಿತ್‌ಥಾಮ್ಸನ್ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಅದ್ಭುತ ಕಥೆಗಳು (Marchen) ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು, ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು ಎಂಬ ಕಥಾಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆಯೇ ವರ್ಗಗಳನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥೂಲವಾದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅದ್ಭುತ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ (೧) ಅತಿಮಾನುಷ ವಿರೋಧಿಗಳು (೨) ಅತಿಮಾನುಷ ಸಹಾಯಕರು (೩) ಯಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅದ್ಭುತಗಳು (೪) ಪ್ರೇಮಿಗಳು ಮತ್ತು ದಂಪತಿಗಳು (೫) ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಸಾಹಸಗಳು (೬) ವಿಧೇಯತೆ (೭) ಒಳ್ಳೆಯ ಹಾಗೂ ಕೆಟ್ಟ ಬಂಧುಗಳು (೮) ಅತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳು (೯) ಮೂರು ಲೋಕಗಳು ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅತಿಮಾನುಷ ನೂಲುವ ಜನರು, ಸಹಾಯಕರಾದ ಕುಳ್ಳರು ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಿಣಿಯರು, ಕೃತಜ್ಞಮೃತರು, ಅಸಾಧಾರಣ ಸಂಗಡಿಗರು ಇತ್ಯಾದಿ ಒಳವಿಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಅಭ್ಯಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ವರ್ಗಸೂಚಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬೆಳೆಸಿ, ೨೪೦೦ ವರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಆಶಯಸೂಚಿ ಸಹ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದೂ ಆಗಿದೆ.

''ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ'' ಮತ್ತು ''ಆಶಯ ಸೂಚಿ'' ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾದರಿ (ವರ್ಗ) ಯಲ್ಲೂ ''ಆಶಯ''ವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿ ''ಆಶಯ''ವೂ ಮಾದರಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. (ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ). ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಕಾಣಬರುವ ಕಥನಾಂಶಗಳ ಸಮತೆ ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶನಪಡಿಸುವ ಸುಗಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಶಯಸೂಚಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ''ಮಾದರಿ (ವರ್ಗ)ಯೊಂದರ ಎಲ್ಲ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಅನುವಂಶೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ; ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ''. (ರಾಗೌ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಪೀಠಿಕೆ XXVII)

ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಥಾರೂಪಗಳಿಗೂ ಇತರ ಜನಪದ ಕಥಾರೂಪಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಥಾರೂಪಗಳಿಂದ ಜಾನಪದ ಕಥನಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ವಿಶೇಷ ಕಾಣಿಕೆಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮೂಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥಾರೂಪಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ಜನಪದ ಕಥಾರೂಪಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ನಾವು ವಿದೇಶೀಯರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚದೆ, ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಪ್ರಕಾರ ಭೇದಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಕಥಾವರ್ಗ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ಗ್ರಂಥ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಥಾರೂಪಗಳು ಅವುಗಳೊಡನೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದವು ಗಳನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಾದ ಕಾಲ ಈಗ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಥಾರೂಪಗಳ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಹಾಗೂ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಲೇಖನವು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲೊಂದು.[೧೭]

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ ಪುಟ-೫೦೫

೨ Standard Dictionary of Folklore, Mythology and legend

೩. ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು ಪೀಠಿಕೆ. ಪುಟ iix-ixii

೪. Standard Dictionary of Folklore, Myth and legend Motif

೫ ಸಂ. ೪-ಸಂ.೨

೬ ಪುಟ-೯೧-೯೬

೭ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು. ಪೀಠಿಕೆ ಪುಟ ೪೫-೪೭. ಹಾಡು ಪುಟ ೧೩೭-೧೪೪

೮ ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ ಪುಟ-೫೦೫-೫೦೬

೯ ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ ಪುಟ-೫೦೫-೫೦೬

೧೦ The Folktale p.127-128

೧೧ Grimms Fairy Tales, pp.585-592. The Folktale, p.128

೧೨ The Folktale p.440-441 ಮತ್ತು The Folktale, pp.128

೧೩ Grimms' Fairy Tales, pp-92-93

೧೪ The Folktale pp.113-114

೧೫ The Folktale pp.31-33

೧೬ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಪೀಠಿಕೆ ಪುಟ ixiii-iv

೧೭ ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರ 'ಅಶಯ ಸಂಪುಟ'ಗಳೂ 'ಭಾರತೀಯ ಕಥಾಸೂಚಿ' ಹಾಗೂ 'ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗಗಳು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ ಸಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅವಲಂಬನದಿಂದಲೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಾಗಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ, ಸಿಕ್ಕ ವರ್ಗಸೂಚಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಾಮಾಂತರ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರ

ಹ.ಕ. ರಾಜೇಗೌಡ

ಹಳ್ಳಿಗರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಕಂಡಾಗ ಕೇಳುವ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ "ನಿಮ್ಮ ಕಡೆ ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಹೇಗೆ"? ಎಂಬುದು. ನಗರದವರು, ನಾಗರಿಕರಾದರೆ ಕ್ಷೇಮಸಮಾಚಾರ, ಕುಶಲಪ್ರಶ್ನೆ, ಆಮೇಲೆ ಮನೆವಾರ್ತೆಗಳು ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಮಾತ್ರ ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಲೋಕ ಬದುಕಬೇಕು, ಅದು ಬದುಕಿದರೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ವಿಶಾಲ ಭಾವನೆಯುಳ್ಳವರು. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜೀವನವೆರಡನ್ನೂ ಏಕೀಭವಿಸಿಕೊಂಡವರು ಈ ಜನ. ತಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ, ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಆಗುಹೋಗು ತಮ್ಮ ಜೀವನದಮಾರ್ಗ ಎಂದು ನಂಬಿದವರು. ನಂಬಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆತುಕೊಂಡವರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಕಲೆತು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸರ್ವ ಸಂಕೇತವಾದ 'ಮಳೆ-ಬೆಳೆ'ಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ. ಮಳೆ ಬೆಳೆಗಳು ನಮ್ಮ ರೈತರ ಜೀವನದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗಗಳು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ಎರಡು ಜೀವನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಬೆಳೆಯ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಉರುಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇಕಡ ಎಂಭತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಇಂದಿಗೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಜನರು ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಮಳೆ-ಬೆಳೆಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಜನರ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ವ್ಯವಸಾಯವು ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ತಮ್ಮ ಮನೆಯ ನಡಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶುಭಾಶುಭ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕೈಕಾಲುಗಳಂತೆ ಹೃದಯದಂತೆ ನರನಾಡಿಗಳಂತೆ ಅದೂ ಒಂದು ಅಂಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಯಾವುದು ಊನವಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಕ್ರಿಯೆ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಬೇಸಾಯ ಕೂಡ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಇದೇ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಆ ವರ್ಷದ ಚಕ್ರ ಸುತ್ತಿದೊಡನೆಯೇ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿ, ಶುಭದೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದು ಆ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ, ಅವರ ಬೇಸಾಯದ ವಾರ್ಷಿಕ ಚಕ್ರ ಹಿಂದೂ

ಧರ್ಮ ಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಯುಗಾದಿಯಂತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಂತೆ ಮಾರ್ಚ್ ಅಥವಾ ಏಪ್ರಿಲ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಹೊಸವರ್ಷ ಅಥವಾ ಯುಗಾದಿ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸಂತಮಾಸವೂ ಹೌದು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಮರ ಗಿಡಗಳು ತಮ್ಮ ಕಳೆದ ವರ್ಷದ ಹಣ್ಣೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಚಿಗುರಿ ಪಲ್ಲವಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವಜಗತ್ತುಗಳೆಲ್ಲಾ ಮಳೆಯ ತಂಪನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಗಿಡಮರಗಳಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಕಾಯಿಗಳು ಚೆಲ್ಲಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಾದಿಯ ಹಬ್ಬ ಬರುತ್ತದೆ. ರೈತನಿಗೆ ಇದು ತನ್ನ ವರ್ಷದ ಬೇಸಾಯ ಜೀವನದ ಆರಂಭದ ದಿನವೂ ಹೌದು. ಹೊಸವರ್ಷದ ಶುಭದಿನದಂದು ಅವನು 'ಹೊನ್ನಾರು' ಕಟ್ಟಿ ಆ ವರ್ಷದ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಹೊನ್ನಾರು' ಎಂದರೆ ಹೊನ್ನಿನ ಆರು ಅರ್ಥಾತ್ ಶುಭದ ಆರು ಎಂದರ್ಥ. ನಿನ್ನ ಬೆಳೆ ಬಂಗಾರಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೊಸವರ್ಷ ಆಶೀರ್ವದಿಸು ವಂತೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವನಿವನು. ಊರಿನ ಪಟೇಲ ಅಥವಾ ಬದುಕಿರು ವವರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಿರಿಯ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳಿಂದ ಊರಿನ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾದ ಮುಖಂಡ ಹಣ್ಣುಕಾಯಿ ಮತ್ತು ವೀಳ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಾಮದ ಜೋಯಿಸನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಅವನು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಜೋಯಿಸ, ಆಯಾ ವರ್ಷದ ಉತ್ತಮ ರಾಶಿಫಲದ ಇಂಥ ಹೆಸರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂದಲ ಆರು ಹಿಡಿಯಬೇಕು, ಇಂಥ ಬಣ್ಣದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಎಡಗೋಲು ಬಲಗೋಲುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಬೇಕು, ಮೊದಲ ಆರನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಥ ಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಬೇಕು–ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶುಭ ಕೇಳಲು ಹೋದ ಯಜಮಾನ ಅರಿಸಿನ ಅಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹೊಂಗನೂಲನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೊನ್ನೂಲು ಎಂಬುದು ಹೊಗನೂಲಾಗಿರು ವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ಈ ದಾರ ಚಿನ್ನದ ಬಣ್ಣವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೋಯಿಸರು ಕಾಲ ನಿಗದಿಮಾಡಿದ ನಂತರ ಹೋಗಿದ್ದ ಯಜಮಾನ ಊರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಜೆ ಐದು ಐದೂವರೆಯ ಮೇಲೆ ಊರಿನ ಅನೇಕ ಯುವಕರು ವಯಸ್ಸಾದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆರುಗಳನ್ನು ಊರ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿನ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಲ ಆರು ಅಥವಾ ಮೊದಲ ಆರು ಜೋಯಿಸರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಬಣ್ಣದ ಎತ್ತು ಮತ್ತು ಹೆಸರಿನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೂಡಮುಖನಾಗಿ ಆರು ಹೂಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಊರಿನ ವೀರರುಗಳು ಮೂಡಮುಖವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಆರುಗಳು ಮೂರು, ಐದು, ಒಂಭತ್ತು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಉಂಟು. ಹೀಗೆ ನಿಂತ ಆರುಗಳಿಗೆ ಜೋಯಿಸರಿಂದ ತಂದ ಹೊನ್ನೂಲಿನ ಒಂದೊಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ನೇಗಿಲ ಮೇಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿದವರ ಹಣೆಗೆ ಅಕ್ಷತೆ, ಕುಂಕುಮ, ವಿಭೂತಿ ಹಚ್ಚಿರುತ್ತಾರೆ. ಜೋಯಿಸರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಯಜಮಾನ ಊರಿನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಹೊನ್ನೂಲಿಗೆ ತೀರ್ಥ ತಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆರುಗಳಿರುವ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬರುವಾಗ ಶಕುನಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಉಂಟು. ಬಹುತೇಕ ಆ ದಿನ ಯುಗಾದಿಯಾದುದರಿಂದ ಇಡೀ ದಿವಸದ ಇಡೀ ಕಾಲ ಶುಭದ ಸಂಕೇತವೆಂಬುದು ರೈತರ ಪ್ರಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂದು ಶಕುನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಊರ ದೇವರ ಗುಡಿಯಿಂದ ಬಂದ ಹೊನ್ನೂಲನ್ನು ಮೇಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ಅದೇ ಯಜಮಾನ ಸಾಲಾಗಿ ನಿಂತ ಆರುಗಳಿಗೆ ಕಾಯಿ ಒಡೆದು, ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಹಣ್ಣಿಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಮಂಗಳಾರತಿ ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ಆರುಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಬಲಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಊರ ಸುತ್ತ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಮೊದಲು ನಿಂತಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಈ ಶುಭಕಾರ್ಯವನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಲು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಊರು ಸುತ್ತುವ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಊರಿನ ತಮಟೆ ವಾಲಗದೊಂದಿಗೆ, ವಾದ್ಯದವರನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿಯೂ ಒಯ್ಯುವುದುಂಟು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅದ್ದೂರಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಊರ ಸುತ್ತು ಬಂದ ಆರುಗಳು ಹೊರಟ ಸ್ಥಳ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೊನ್ನಾರು ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರದವರೂ ಸಹ ಈ ಸಮಾರಂಭದ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಆರು ಹೂಡಿ, ನಾಲ್ಕು ಸುತ್ತು ಉತ್ತು ತಮ್ಮ ಆರಂಭವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದುಂಟು. ಹೊನ್ನಾರು ಗ್ರಾಮಾಂತರ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದ ಆರಂಭೋತ್ಸವವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಯುಗಾದಿಯ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮುಂಗಾರು ಮಳೆ ಬಿದ್ದೇ ಬೀಳುತ್ತದೆಂಬುದು ರೈತರ ನಂಬಿಕೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮಳೆಯು ಬಿದ್ದಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಯುಗಾದಿಯ ದಿನ ಹೊನ್ನಾರು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮುಂದೆ ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ರೈತ ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆ ಬಿತ್ತಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಳ್ಳು, ಜೋಳ, ಗಿಡ್ಡ ರಾಗಿ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ದಿನ ಕಾಳು ಬಿತ್ತಲು ಹೋಗುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ಕುಕ್ಕೆಯನ್ನು ಸಗಣಿಯಿಂದ ಸಾರಿಸಿ ಒಣಗಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭೂತಿ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ರಾಗಿ, ಜೋಳ, ಎಳ್ಳು ಹೀಗೆ ಅವರು ಬಿತ್ತಲಿರುವ ಧಾನ್ಯ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಧಾನ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬೆನಕನನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿದರೆ 'ಬೆನಕ' ಆಯಿತು. ಇದಾದ ನಂತರ ಬಿತ್ತುವ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಆ ಕುಕ್ಕೆಯನ್ನು ಬಲಗೈನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಹರ್ಷಚಿತ್ತದಿಂದ ತನ್ನ ಹೊಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆರುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ರೈತ ತಾನು ತಂದ ಬೀಜದ ಕುಕ್ಕೆಯನ್ನು ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೆನಕ ಮತ್ತು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಮೂಡಲದಿಕ್ಕಿಗೆ 'ಹೈಲಿಗೊ' (ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹೋಲಿಗ್ಯಾ) ಎಂದು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ದೇವರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಯಜಮಾನ ಬಿತ್ತುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆರುಗಳು ಉತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮಳೆ ಬಿದ್ದಂತೆಲ್ಲ ನೆಲ ಹದವಾದಂತೆಲ್ಲ ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ನೀರಾವರಿ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿರು ವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾಲಾ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡಕೆರೆ ನೀರಾವರಿ ಬಾವಿಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾಗಲಿ ಈ ಹೊನ್ನಾರುಕಟ್ಟುವ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಲಿ, ಬೆನಕವನ್ನಿಟ್ಟು ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವ್ಯವಸಾಯ ಕಾಲ ನಿಗದಿಯಾದ ಮಳೆಗಾಲವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಬೆಳೆಗಳಿಗೆ ಕಾಲ ನಿಗದಿಯೇನಿಲ್ಲ.

ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಳ, ಎಳ್ಳು, ರಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಕೆಲವು ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಮುಂಗಾರಾಗಿ ಬಿತ್ತುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಉಂಟು. ಇವುಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದುಂಟು. ಒಂದು ಕಡೆ ಜೋಳ ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ರಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದುಂಟು. ಜೋಳವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೈಬ್ರಿಡ್ ಜೋಳವನ್ನು ಗುಣಿ ಹುಯ್ದು ಹಾಕುವುದೂ ಉಂಟು. ಮುಂಗಾರಿನಲ್ಲಿ ಹಾಕುವ ರಾಗಿಯನ್ನು ಗಾಡ್ಡರಾಗಿ, ಕಾರುರಾಗಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಈಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ತಳಿಯ ವಿವಿಧ ಹೆಸರುಗಳೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ರಾಗಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಗೆ, ಬಟ್ಟಲು ಹಾಕಿ, ಸಸಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಗೆಣೆ ಎಳೆಯುವುದೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ ಗೆಣೆ ಹಲುಬೆಯಿಂದ ಉದ್ದ ಮತ್ತು ಅಗಲಕ್ಕೆ ಸಾಲು ಎಳೆಯುವುದು. ಈ ಸಾಲುಗಳು ಕೂಡುವ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಸಸಿ ನೆಡುವುದು. ಗಿಡ್ಡ ರಾಗಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಈ ಕಾರು ಬೆಳೆಗೆ ಏಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿತೋ ತಿಳಿಯದು. ಈ ರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತರ ಬೆಳೆಯದೆ ಗಿಡ್ಡವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೂರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ರಾಗಿಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಉಂಟು. ಇನ್ನು ಎಳ್ಳು ಮತ್ತು ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕೇವಲ ಸಾಲು ಹಾಕುವುದೂ ಉಂಟು. ಎಳ್ಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜೋಳದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸಿ ಚೆಲ್ಲುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಳೆಗಳೂ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ರೈತರು ಮಾಡಲಿರುವ ಹೈನು ಬೆಳೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇವು ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಹೈನು ಬೆಳೆ ರೈತನ ಜೀವನದ ಪ್ರತೀಕ. ಅವನ ಒಂದು ವರ್ಷದ ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಈ ಪ್ರಧಾನ ಬೆಳೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬೆಳೆ ಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಳೇ ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ರಾಗಿ, ಭತ್ತವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬೆಳೆ. ಹೊಸ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಬೆಳೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಣ ಸಂಪಾದನೆಯ ಬೆಳೆ ಕಬ್ಬು, ಹತ್ತಿ, ಕಡಲೆಕಾಯಿ, ಕಡೆಗೆ ಈಗಿನ ವಿವಿಧ ತರಕಾರಿಗಳು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂಥವು. ಇವು ರೈತನ ಬದುಕಿನ ಜೀವನಾಡಿಗಳಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಹೈನು ಬೆಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಭತ್ತ, ರಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೋಳ ಈ ಮೂರೇ. ಹೈನು ರಾಗಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರಿದ್ರಾ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ ಉಂಟು. ತಳಿತ ಅಥವಾ ಬಿತ್ತನೆ ಮತ್ತು ನಾಟಿ. ಅದಲ್ಲದೆ ಕೂರಿಗೆ ಎಂಬ ಬಿತ್ತನೆಯ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಉಂಟು. ಬಿತ್ತನೆ ಎಂದರೆ ಎಕರೆಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟೆಂದು ರಾಗಿಯನ್ನು ಹದವಿದ್ದಾಗ ಉತ್ತು ಬಿತ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಹಲುಬೆ ಹೊಡೆದು ಒಂದು ಮಟ್ಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ತಯಾರಿಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವೆಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ಅಥವಾ ಐದು ಉಕ್ಕೆ ಉಳುವುದು, ಗೊಬ್ಬರ ಚೆಲ್ಲುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ, ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಬಿತ್ತುವುದು. ರಾಗಿಯನ್ನು ಬಿತ್ತನೆ ಮಾಡಿದ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಿನ ಜೋರು ಮಳೆ ಬರಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಉತ್ತ ನೆಲ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರಾಗಿಯ ಪೈರು ಮೇಲೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿನ ಚಕ್ಕೆ ಒಡೆಯಲೆಂದು ಮುಳ್ಳು ಎಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು.

ಬಿತ್ತುವಾಗ ಸರಿಯಾದ ಹದ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪೈರು ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ ಏಕೆಂದರೆ ಉತ್ತ ಹೊಲ ಹಗುರವಾಗಿದ್ದು ಮಣ್ಣು ಒಣಗುವುದರಿಂದ ಬೀಜ ಮೊಳೆತು ಪೈರಾಗುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದ ಹೊಲವನ್ನು ಕುರಿಗಳಿಂದ ತುಳಿಸುವುದುಂಟು. ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡ ಬೀಳದಂತೆ ನೆಲವನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬೀಜ ಮೊಳೆತು ಪೈರಾಗಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಿತ್ತಿದ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಅವರೆ, ಒಗರುಜೋಳ, ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳು, ಪುಂಡಿಬೀಜ ಇತ್ಯಾದಿ ರೈತನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾಳುಗಳ ಬೀಜವನ್ನು ಸಾಲು ಎಂದು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾಲುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ಅಡಿಗಳಿಗೊಂದರಂತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿ ಪೈರಾದಾಗ ನೋಡಲು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಆನಂದ.

ಬಿತ್ತನೆ ಪೈರಿನ ಆರೈಕೆ ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಪೈರು ಹುಟ್ಟಿ ಹಸಿರು ಬಿದ್ದ ಮೇಲೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಟೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಿತ್ತನೆ ರಾಗಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಹಲ್ಲಿನ ಕುಂಟೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಿತ್ತಿದ್ದಾಗ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವ ಪೈರು ಹದವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಕಿತ್ತುಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಏರ್ಪಾಟು. ಇಂತಹ ಕುಂಟೆಯನ್ನು ಉದ್ದ ಅಗಲಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾಲ್ಕು ಹಲ್ಲಿನ ಕುಂಟೆ ಹೊಡೆಯುವ ರೈತ ತುಂಬಾ ಅನುಭವಿಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಎರಡು ಬಾರಿ ಸಾಲುವಾರು ಆಳುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಳೆ ಕೀಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪೈರು ಸಾಕಷ್ಟು ಎತ್ತರ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಮಳೆಯ ನೀರಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಬೆಳೆ ಕಾಯುತ್ತದೆ.

ರಾಗಿ ನಾಟಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಬೇಸಾಯದ ರೀತಿ. ಬೀಜದ ರಾಗಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಅಗೆ ಹಾಕಿ ಇಪ್ಪತ್ತರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಿತ್ತು ಗೆಣೆ ಎಳೆದು ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬಿತ್ತನೆ ರಾಗಿ ಅಪರೂಪವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಟಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಸಲು ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರು ವಂತೆ ಚೌಕಾಕಾರವಾಗಿ ಗೆಣೆ ಎಳೆದು ನೆಡುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ನಾಟಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೊಲಕ್ಕೆ ಗೊಬ್ಬರ ಚೆಲ್ಲಿ, ಹಲುಬೆ ಹೊಡೆದು ಮಟ್ಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಅಥವಾ ಅದೇ ದಿನ ಒಟ್ಟಲು ಕಿತ್ತು ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಿಯ ಬೇಸಾಯ ಬಿತ್ತನೆಯಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ತಗರದಾಳು ಕುಂಟೆ ಮತ್ತು ಎರಡು ಹಲ್ಲಿನ ಕುಂಟೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಳೆ ಕೀಳಿಸುವ ತೊಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ನಾಟಿ ಹಾಕಿದ ರಾಗಿ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹುರುಳಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು. ಹುರುಳಿಯನ್ನು ಮಗೆ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಗಿಯ ಕೊಯ್ಲಾದ ಮೇಲೆ ಚಳಿಗಾಲದ ಇಬ್ಬನಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಭತ್ತದ ಬೇಸಾಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೂನ್, ಜುಲೈ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಭತ್ತದ ಬೆಳೆಯ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಕರೆಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಬೀಜದ ಭತ್ತವನ್ನು ಒಂದು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಲು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ರಾಗಿ ಸಸಿಯಂತೆ ಭತ್ತದ ಸಸಿಯನ್ನೂ ಇಪ್ಪತ್ತರಿಂದ ಒಂದು ತಿಂಗಳಿನ ಸಸಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ನೆಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಸಿಯನ್ನು ನೆಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಡೆಯ ಪಕ್ಷ ಹದಿನೈದು ದಿನಗಳಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಕರಗುಹಾಕಬೇಕು. ಕರಗು ಹಾಕುವುದೆಂದರೆ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಗೊಬ್ಬರದ ಗಿಡ ಅಥವಾ ಹಿಂದೆ ಹಾಕಿದ ಮುಂಗಾರು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ನೀರು ಕಟ್ಟಿ ಉತ್ತು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ನೀರೊಳಗೆ ಸೇರಿದ ಈ ಸೊಪ್ಪುಸೆದೆಯೆಲ್ಲಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕರಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಗೊಬ್ಬರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾಟಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಹಸಿರು ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹಾಕುವುದೂ ಉಂಟು. ಈಗ ಇಂತಹ ಸೊಪ್ಪು ಕೊಡುವ ಹೊಂಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮರಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ರಾಸಾಯನಿಕ ಗೊಬ್ಬರಗಳೂ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಸೊಪ್ಪು ತುಳಿಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿದೆ. ನಾಟಿ ನೆಡುವ ದಿನ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉತ್ತು ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ತೆವಡೆಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ಹೆಚ್ಚು ಏರುಪೇರುಗಳಿದ್ದರೆ ನೀರು ಹಲುಬೆ ಹೊಡೆದು ಮಟ್ಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಕಿತ್ತ ಸಸಿಯನ್ನು ತಂದು ನಾಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಬಾರಿ ಕಳೆ ತೆಗೆಯಬೇಕು. ಮೇಲು ಗೊಬ್ಬರ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಉಂಟು. ಇದು ನೀರಾವರಿಯ ಬೇಸಾಯವಾದುದರಿಂದ ನಾಲೆ, ಕೆರೆ ಅಥವಾ ಬಾವಿಯ ನೀರಿನ ಆಸರೆ ಸದಾ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀರಾವರಿಯಲ್ಲದೆ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಬರ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಾಲುಭತ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಳೆಯ ನೀರಿನ ಆಸರೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಲುಭತ್ತವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭರಣಿ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ನೇಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಹೊಡೆದು ಶೆಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಲಾಗಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೂರಿಗೆ ರಾಗಿಯಂತೆ. ನಾಟಿ, ಬಿತ್ತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೂರಿಗೆ ರಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಡ್ಡೆ ಭತ್ತಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಳೆಯ ನೀರಿನ ಆಶ್ರಯದ ವ್ಯವಸಾಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಕೂರಿಗೆ ಐದು ಕೊಳವೆಗಳು ಮೇಣಿಯ ಹತ್ತಿರ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರುವ ಒಂದು ಉಪಕರಣ. ಹಲುಬೆಗಿಂತ ದಪ್ಪವಾದ ಇದರ ಹಲ್ಲುಗಳು ಆಳವಾಗಿ ಗೆರೆ

ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಅನುಭವಸ್ಥ ಮಹಿಳೆ ಈ ಐದು ಕೊಳವೆಗಳೂ ಸೇರಿರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಿಡುವ ರಾಗಿ ಐದಕ್ಕೂ ಸಮನಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಉರುಳಿ ಆ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಿತ್ತನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಾಟಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಹದವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಈ ಕೂರಿಗೆ ಬಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಶಡ್ಡೆ ಭತ್ತ ಎಂದರೆ ನೇಗಿಲ ಹಿಂದೆ ಹುರಿಯಲ್ಲಿ ಶಡ್ಡೆ ಕಟ್ಟಿ ಅದು ಸಾಲು ಹೊಡೆದಂತೆಲ್ಲ ಹದವಾಗಿ ಭತ್ತ ಬಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ. ಅದರ ಉದ್ದನೆಯ ಕೊಳವೆಯ ಮೇಲೆ ವೃತ್ತಾಕಾರವಾಗಿ ಹೆಣೆದ, ಕಾಳು ಬಿಡುವ ಭಾಗದ ಕೆಳಗೆ ಮರದ ಚಪ್ಪಟೆಯ ಹಲಗೆಗೆ ಒಂದು ಗೂಟ ಸಿಕ್ಕಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೂರಿಗೆ ರಾಗಿ ಮತ್ತು ಶಡ್ಡೆ ಭತ್ತಕ್ಕೆ ತಗರದಾಳು ಮತ್ತು ಎರಡು ಹಲ್ಲಿನ ಕುಂಟೆ ಹೊಡೆಯಲು ಅನುಕೂಲವುಂಟು.

ಜೋಳದ ಬೆಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂತಹ ಹೆಚ್ಚು ತೊಡಕುಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಉತ್ತು, ಗೊಬ್ಬರ ಚೆಲ್ಲಿ, ಹದ ಮಾಡಿದ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಜೋಳ ಚೆಲ್ಲಿದರಾಯಿತು. ಇದು ರಾಗಿಗಿಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪೈರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದೆರಡು ಬಾರಿ ಕಳೆ ತೆಗೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಹೈಬ್ರಿಡ್ ಜೋಳವನ್ನು ಗೆಣೆ ಹೊಡೆದು ಚಚ್ಚೌಕದ ಗುಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಜೋಳ ಬಿತ್ತಿದಾಗ ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಪರೀತ ಮಳೆ ಹುಯ್ದರೂ ಪೈರು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತಹ ತೊಂದರೆಯೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಮೇಲಿನ ಸಿಪ್ಪೆ ಒಡೆಯುವಂತೆ ಹಲುಬೆ ಹೊಡೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಜೋಳವನ್ನು ಹಿಂಗಾರು ಮುಂಗಾರು ಎರಡು ಬೆಳೆಯಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಹೈನು ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯ ಫಸಲು ಮಾಡುವಾಗ ರೈತನಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಳುಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರೆ, ಹುರುಳಿ, ತೊಗರಿ, ಹಲಸಂದೆ, ಒಗರು ಜೋಳ, ಪುಣ್ಡಿ, ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿ, ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಕಡೇ ಸಾಲಿನ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಪ್ರಧಾನ ಬೆಳೆಯಾಗಿಯೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಬೆಳೆಯುವುದುಂಟು. ಕಬ್ಬು ನೀರಾವರಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಕಪ್ಪು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳೆಯುವ ಹಣ್ಣು ಕಬ್ಬಿಗೆ ನಿಗದಿಯಾದ ಬೇಸಾಯ ಕಾಲವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವರ್ಷದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಕುವುದುಂಟು. ಕಡಲೆಕಾಯಿಯನ್ನು ಮುಂಗಾರು ಹಿಂಗಾರು ಬೆಳೆಯ ಎರಡೂ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳೆಯುವುದುಂಟು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಃ ಉಪಬೆಳೆಗಳಾಗಿದ್ದ ಇವು ಇಂದು ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ, ಅನೇಕ ಕಡೆ.

ಮಾರ್ನವಮಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ರೈತನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಮಾರುದ್ದ ಹೊಡೆ ಎಂಬುದೊಂದು ಗಾದೆಯ ಮಾತು. ಹೊನ್ನಾರಿನೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುವ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದ ಮೂರನೆಯ ಘಟ್ಟವಿದು. ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಅಥವಾ ಸ್ವಏರ್ಪಾಡುಗಳಿಂದ ನೀರೊದಗಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಲ್ಲಿ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬೇಸಾಯದ ಅಗತ್ಯ ಬೆಳೆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭತ್ತ, ರಾಗಿ, ಜೋಳ ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಡೆ ಕಡೆದವೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆ ಬಂದಿತೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಕಾಫಿ ಗಿಡ ಹೂ ಒಡೆದೊಡನೆಯೆ ತೋಟದ ಮಾಲೀಕ ಕಾಫಿ ಬಂದಂತೆಯೇ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾನಂತೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತೆನೆಯೊಡೆದರೆ ಈ ಬೆಳೆಗಳು ಕೈಗೆ ಬಂದಂತೆಯೇ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ರೈತರಲ್ಲಿ ಬಂದುಹೋಗಿದೆ. ಮೇಲುಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ರೈತನಿಗೆ ಈಗ ಬೇರೇನೂ ಕೆಲಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ನವಮಿಯಿಂದ ಕಾಲಚಕ್ರವು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಾರ್ತಿಕದತ್ತ ಹೊರಳುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿಟ್ಟ ಕಡೆ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಅರಳಿ ನಿಂತ ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳು, ಪುಣ್ಡಿ ಹೂವು, ಒಗರು ಜೋಳದ ತೆನೆ, ಹಾಲು ತುಂಬಿದ ರಾಗಿ ತೆನೆ ನೋಡಲು ಅಂದ. ಸುಮಾರು ನವೆಂಬರ್ ಕೊನೆಯ ವಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಡಿಸೆಂಬರ್ ಮೊದಲ ವಾರದ- ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೆನೆಗಳೆಲ್ಲ ಹಣ್ಣಾಗಿ ಚಿನ್ನದ ಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗುತ್ತವೆ. ರೈತನಿಗೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆ ಸಂತೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ದೀಪಾವಳಿ ಕಳೆದು ಚಳಿಗಾಲ ಕಾಲಿಕ್ಕಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆ ಮಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ರೈತರು ಕೊಯ್ಲು ಆರಂಭಿಸಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊಯ್ಲು ಆರಂಭಿಸುವ ಮುನ್ನ 'ಹೆಚ್ಚು' ಮಾಡುವುದು ಪದ್ಧತಿ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಹೊಲದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಅಡಿ ಅಗಲ ನಾಲ್ಕು ಅಡಿ ಉದ್ದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕುಯ್ದು ಅರಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯದ ಅರಿಯ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಅಥವಾ ಐದು ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ತಂದು ತೊಳೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಪುಣ್ಡಿ, ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳು, ಅವರೆ ಮುಂತಾದ ಹೂವು ಗಳೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತರಾಣಿ ಹೂವನ್ನು ತಂದು ಈ ದೇವರು ಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಮುಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯಿಂದ ಬಿಸಿ ಬಿಸಿ ಅನ್ನ ಹಾಲು ಬೆಣ್ಣೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಹರಳು ಎಲೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಎಡೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರೈತ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಕ್ಕಳು 'ಬೆಳೆದಿರುವ ಬೆಳೆ ಹೆಚ್ಚಲಿ' ಎಂದು ಪೂಜಿಸಿ ಹಾಲು, ಅನ್ನ, ಬೆಣ್ಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸಾದವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಕೊಯ್ಲು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ದು ಹೊಲದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಅರೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹೊಲಗುಡ್ಡೆಗಳೆಂದು ಹೊಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಣ್ಣಣಿ ಹಾಕಿ ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕುವುದೂ ಉಂಟು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ

ಗುಡ್ಡೆ ಮತ್ತು ಬೇಸಿಗೆ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಬೆಳೆಯನ್ನು ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಕಂತೆಗಳಾಗಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಡ್ಡೆಯಾಗಿ ಒಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಬೀಸಿಗೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಉದ್ದನೆಯ ಅಣ್ಣಣಿ ಹಾಕಿ ಸಾಲಾಗಿ ಒಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಗುಡ್ಡೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇವೆಲ್ಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಏರ್ಪಾಡುಗಳು. ಈ ಏರ್ಪಾಡುಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರಾಗಿಯ ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ನಿಗದಿಯಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ ಮಾಡಿ ಈ ಗುಡ್ಡೆ, ಬೇಸಿಗೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಒಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಮೆದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎತ್ತರವಾಗಿ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಪಲ್ಲ ರಾಗಿ ಬೀಳುವಷ್ಟು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಮೆದೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕಣದ ಒಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿನ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೆದೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಭತ್ತದ ಮೆದೆಗಳು ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವುದಲ್ಲ. ಭತ್ತ ಬೇಗ ಉದುರುವ ಸ್ವಭಾವದ ಬೆಳೆಯಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಣ ಮಾಡಿಯೇ ಕೊಯಲು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಗಲಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭತ್ತವನ್ನು ಮೆದೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಕೊಯಲು ಮಾಡಿದೊಡನೆ ಬಡಿಯುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳೆಯುವ ರೈತ ತನ್ನ ಉಪ ಬೆಳೆಗಳ ಒಕ್ಕಣೆಯಾಗುವವರೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಬೆಳೆಗಳಾದ ರಾಗಿ, ಭತ್ತ, ಜೋಳಗಳನ್ನು ಮೆದೆ ಹಾಕುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು.

ರೈತನ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಕಣ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಗ. ಇಡೀ ವರ್ಷದ ಅವನ ಶ್ರಮ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಶುದ್ಧಗೊಂಡು ಮನೆಯ ಕಣಜ ಸೇರುವ ಘಟನೆ. ತನ್ನ ಬೆಳೆ ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ರೈತ ಕಣ ಮಾಡಲು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಮ್ಮ ಹೊಲದ ಅಥವಾ ಗದ್ದೆಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ರೈತರು ಕಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹವುಗಳಿಗೆ ಕಣದ ಹೊಲ, ಕಣದ ಗದ್ದೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಣ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಳದ ಹತ್ತಿರ ನೆರಳಿನ ಮರ ಇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಹುಲ್ಲು ಬಡಿಯುವವರು ಮಧ್ಯೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ ಕೂರಲು ನೆರಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ನಿಗದಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಅನುಕೂಲತೆಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ನೂರು-ನೂರು ಅಡಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕೊಳೆ ಕೆತ್ತಿ ಸೆತ್ತೆ ಸೆದೆ ಆಯ್ದು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸುತ್ತ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಅಡಿ ಅಗಲ ದಿಂಡು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದಿನ ಸಂಜೆ ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗಿದ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿರದ ಬಾವಿಯಿಂದ ನೀರು ತಂದು ಇಡೀ ಕಣ ನೆನೆಯುವಂತೆ ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ರೈತರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮುಯ್ಯಿ ಆಳು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಊರಿನ ಒಂದೊಂದು ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯದ ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಬಂಧದ ಗುಂಪು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿ ಒಂದೊಂದು ದಿನ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಕಣ ಮಾಡುವುದು. ನೀರು ಹೊಯ್ದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಯೆಣೆಕಟ್ಟಿ ಕಣದ ಜಾಗವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತುಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನೆಲ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ನೆಲ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮೇಲೆ ಕೆಸರಿನ ಕೆನೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಮಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೊಡೆದು ನಯಗೊಳಿಸಿ ತುಂಬೆ ಬರಲಿನಿಂದ ಈ ಕೆನೆಯನ್ನು ಸಾರಿಸಿ ಒಣಗಲು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು ವಾರದ ಕಾಲ ಒಣಗಿದ ನಂತರ ಕಣವನ್ನು ಸಗಣಿಯಿಂದ ಸಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಣದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಅಡಿ ಚದರದ ಅಷ್ಟೇ ಆಳದ ಬದಿಗುಂಡಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಗಣಿಯನ್ನು ತಂದು ಸುರಿದು, ನೀರು ಹಾಕಿ ತುಳಿದು ಬಗ್ಗಡ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂದು ಕಣದಲ್ಲಿ ಸುರಿಯುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಎರಡು ಕೈಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬೆ ಬರಲನ್ನು ಹಿಡಿದ ಇಬ್ಬರು ಅದನ್ನು ಸಾರಿಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಎರಡು ದಿನ ಒಣಗಲು ಬಿಟ್ಟು ನಂತರ ಒಕ್ಕಣೆ ಅಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಳು ಬಡಿಯುವ ಕಾರ್ಯ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಕಡೆಯ ಪಕ್ಷ ವಾರಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಸಗಣಿಯಿಂದ ಕಣವನ್ನು ಸಾರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಕಣದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಣೆ ಮೊದಲು ಉಪಧಾನ್ಯಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮನೆ ಬಳಕೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡ ಅವರೆ, ಹುರುಳಿ, ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಡಿದು ಮುಗಿಸಿ ಅನಂತರ ಪ್ರಮುಖ ಧಾನ್ಯಗಳ ಒಕ್ಕಣೆಗೆ ರೈತ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಾಗಿಯನ್ನು ಬಡಿಯಲು ರೈತ ಫೆಬ್ರವರಿ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೊಲದ ಎಲ್ಲ ಬೆಳೆಯೂ ಮುಗಿದು ಹಂಕಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಗಿಯನ್ನು ಬಡಿಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಈಗೀಗ (ಹಿಂದೆಯೂ) ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯುವಂಥವರು ಬಡಿಯಲು ಜನರು ಸಾಕಷ್ಟಿಲ್ಲದವರು ರೋಣಗಲ್ಲಿನ ಮೂಲಕ ರಾಗಿ ಒಕ್ಕುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಾರು ಬೆಳಗ್ಗೆ ಎಂಟುವರೆ ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಮೆದೆಯಿಂದ ತೆಕ್ಕೆ ತೆಕ್ಕೆಯಾಗಿ ರಾಗಿಹುಲ್ಲು ತೆಗೆದು ತೆನೆ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುವಂತೆ ಇಡೀ ಕಣದಲ್ಲಿ ಹರಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹರಡಿದ ಹುಲ್ಲು ಸುಮಾರು ೧೨ ಗಂಟೆಯವರೆಗೆ ಒಣಗಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತರಿಂದ ಹದಿನೈದು ಮಂದಿ ಒಂದು ಕೊನೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಒಂದೂವರೆ ಗಜ ಉದ್ದದ ಕಿರು ಬಿದಿರು ಕೋಲುಗಳಿಂದ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹುಲ್ಲು ಬಡಿಯುವ ಕೋಲು ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹನ್ನೆರಡರಿಂದ

ಒಂದೂವರೆ ಘಂಟೆಯವರೆಗೆ ಬಡಿಯುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪಕ್ಕ ಬಡಿದು ಆದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಮಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮಾಲು ಹಾಕುವುದೆಂದರೆ ಅಡಿಯ ಭಾಗ ಮೇಲೆ ಬರುವಂತೆ ಮಗುಚುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಗುಚಿದ ಹುಲ್ಲು ಒಂದೆರಡು ಗಂಟೆ ಒಣಗಿದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಜನ ಸಾಲಾಗಿ ಕುಳಿತು ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಾರು ಐದು ಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಡಿಯುವ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಹುಲ್ಲನ್ನು ಬಡಿದಾದ ಮೇಲೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಜನರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಹುಲ್ಲನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒದರಿ ತೆಗೆಯುವರು. ಹೀಗೆ ತೆಗೆದ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಹೊರೆಕಟ್ಟಿ ರೈತನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹುಲ್ಲು ಕೊಪ್ಪಲಿಗೆ ಸಾಗಿಸುವರು. ಅಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವ ಅಣ್ಣಣಿಯ ಮೇಲೆ ಆಯಾ ದಿನ ಬಡಿದ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಒಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋಗುವರು. ಹುಲ್ಲು ತೆಗೆದ ನಂತರ ಕಣದ ತುಂಬ ಹರಡಿರುವ ಕಾಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಗುಡ್ಡೆ ಮಾಡುವರು. ಗುಡ್ಡೆ ಮಾಡಿದ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ತೂರಿ ಧಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಉಬ್ಬಲನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವರು. ಉಬ್ಬಲು ಎಂದರೆ ಹೊಟ್ಟು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬಡಿಯುವಾಗ ನುರಿಯದೆ ಉಳಿದ ತೆನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಗುನಿ ಎಂದು ಒಂದೆಡೆ ಸುರಿದು ಮತ್ತೆ ಬಡಿಯುವರು. ಇದನ್ನು ಬಡಿಯಲು ಗುನಿದಡಿ ಎಂಬ ದಪ್ಪ ಬಿದಿರು ದೊಣ್ಣೆಗಳಿವೆ. ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸುಮಾರು ಏಳು ಗಂಟೆಯ ಸಮಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಉಬ್ಬಲನ್ನು ಹುಲ್ಲು ಕೊಪ್ಪಲಿಗೂ, ತೂರಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ಮನೆಗಳಿಗೂ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಒಂದು ದಿನದ ಬಡಿಯುವ ಕಾರ್ಯ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ತಾವು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯ ಗಾತ್ರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈ ಬಡಿಯುವ ಕಾರ್ಯ ಒಂದು ವಾರದಿಂದ ಒಂದು ತಿಂಗಳಿನವರೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕಣದಲ್ಲಿ ಕಡೆಯ ದಿನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಆ ದಿನ ರೈತ ತನ್ನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕರಾದ ಅನೇಕರಿಗೆ ವಾರ್ಷಿಕ ಧಾನ್ಯ ಅಳೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಡಿವಾಳ, ಕ್ಷೌರಿಕ, ಕುಂಬಾರ, ಕುಳವಾಡಿ ಇವರು ರೈತನ ವಿವಿಧ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರು. ಈ ಜನರಿಗೆ ವಾರ್ಷಿಕ ಧಾನ್ಯ ಹಡದೆ ಇಷ್ಟೆಂದು ನಿಗದಿ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇವರು ಕಣಗೆಲಸ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಈ ಜನ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕಡೆಯ ದಿನ ಕಣದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ಹೊರೆ ತೆನೆ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಮೆದೆಯಿಂದ ತೆಗೆದು ಅವನಿಗೆ ಹೊರುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವಷ್ಟು ಹುಲ್ಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಹೀಗೆ ಆಗಸರು, ಕೆಲಸಿಗರು, ಕುಳವಾಡಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಉಳಿದುದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಣದಲ್ಲಿ ಹರಡಿ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹುಲ್ಲು ಬಡಿಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬುಡುಬುಡಿಕೆ, ಗೊಂಬೆರಾಮ, ದಾಸಯ್ಯ ಇವರಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕರು ರೈತರ ಕಣಗಳಿಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬರುವುದುಂಟು. ಈಗ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಡೆಯ ದಿನವಂತೂ ಇಂತಹ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವವರ ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ದಿನ ಬಡಿದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೆಡೆ ರಾಶಿ ಮಾಡಿ ಬೆಳೆದವರು ರಾಶಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಕಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೇಡುಗರಿಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ಧಾನ್ಯ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಭತ್ತ ಮತ್ತು ಜೋಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಕಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೊಂಚ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ತೆನೆ ಭತ್ತವನ್ನು ಕಂತೆ ಕಂತೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಒಂದು ಮರದ ತುಂಡು ಅಥವಾ ಮಣೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಒಂದು ದಿನ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಕಣದ ತುಂಬಾ ಹರಡಿ ದನಗಳ ಎಣೆ ಹೂಡಿ ತುಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕಣದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಿದಿರ ಕಂಬ ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಯೆಣೆಗಂಬ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಲಾಗಿ ಒಂದೇ ಹಗ್ಗದಿಂದ ಕಟ್ಟಿ ಮೊದಲ ಎತ್ತಿನ ಕೊನೆಯ ಕಣದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಯೆಣೆಗಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಗಾಣದಂತೆ ಸುತ್ತಲೂ ತಿರುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ದನಗಳು ತುಳಿದು ಕಾಳುದುರಿ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಮೆರೆಗೋಲಿನಿಂದ ತೆಗೆದು ಒಂದೆಡೆ ರಾಶಿ ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೀಗೆಯೇ ತೆಗೆದ ಮೇಲೆ ಉದುರಿದ ಭತ್ತವನ್ನು ತೂರಿ ಸಿದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭತ್ತಕ್ಕೆ ಹುಲ್ಲೊಕ್ಕಲು ಭತ್ತ ಎಂದೇ ಹೆಸರು. ತೆನೆಯನ್ನು ಬಡಿದ ನಂತರ ಹುಲ್ಲನ್ನು ಒಕ್ಕುವುದರಿಂದ ಬಂದುದಾದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಜೋಳವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಿತ್ತು ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಯ್ದು ಕಂತೆ ಕಟ್ಟಿ ಮೆದೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಣಗಿ ಮಾಗಿದ ನಂತರ ಮೆದೆ ಕಿತ್ತು ತೆನೆ ಕೊಯ್ದು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಡ್ಡಿಯೊಂದಿಗೆ ಜೋಳ ಬಡಿಯುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಲ್ಲ. ಕೊಯ್ದ ತೆನೆಯನ್ನು ಕಣದಲ್ಲಿ ಹರಡಿ ಕೋಲಿನಿಂದ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಇಲ್ಲವೆ ರೋಣುಗಲ್ಲು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು, ರೈತ ಬೆಳೆಯುವ ಅನೇಕ ಧಾನ್ಯಗಳ ಒಕ್ಕಣೆಯೂ ಇದೇ ಕಣದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಕಣ ತುಂಬಾ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರ ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಚಕ್ರದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಬರುವ ಒಂದೆರಡು ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಯುಗಾದಿಯ ನಂತರ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಹಬ್ಬ 'ಕಾರುಹಬ್ಬ'. ಇದು ರೈತನಿಗೆ ಬಹಳ ಪವಿತ್ರವಾದ

ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಕಾರುಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯ ವಿವರ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಕಾರುಹಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೂನ್ ತಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕಾರುಹುಣ್ಣಿಮೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಮನೆಯ ದನಕರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕೆರೆಗೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮೈ ತೊಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಅಥವಾ ಅದೇ ದಿನ ಊರ ಆಚೆಯ ಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕಕ್ಕೆಸೊಪ್ಪನ್ನು ಕಡಿದು ತರುತ್ತಾರೆ. ಬಾಳೆಯ ನಾರಿನೊಂದಿಗೆ ಈ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ದಂಡೆ ಹೊಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ದನಗಳಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ದಂಡೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಮ್ಮೆ, ಕುರಿ, ಮೇಕೆ ಅಥವಾ ಆಡುಗಳಿಗೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದನಕರುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಿಂತ ಪ್ರತಿ ಮನೆಯವರೂ ಎರಡೆರಡು ದೊಡ್ಡ ದಂಡೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಊರ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲ ಕಲ್ಲಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ಇರುವ ಕರುವಗಲ್ಲಿಗೂ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ತಾವು ಹೊಸದ ದಂಡೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ತೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಕ್ಕಿನ ಹಿಟ್ಟಿನ ಬಿಳಿ ಪಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನ ಕೆಂಪು ಪಟ್ಟೆ ಬಳಿಯುವುದು ಈ ಹಬ್ಬದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲು, ಕಂಬಗಳು, ವ್ಯವಸಾಯೋಪಕರಣಗಳು, ದನಗಳ ಕೊಂಬುಗಳು, ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲ ಕಲ್ಲು, ಕರುವಗಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಈ ಬಿಳಿ ಮತ್ತು ಕೆಂಪುಪಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನೇಗಿಲು, ನೊಗ, ಕುಂಟೆ, ಕೂರಿಗೆ, ಹಲುಬೆ ಹೀಗೆ ಕಳೆ ಕೀಳುವ ಉಜ್ಜೆರಿಯಿಂದ ಹೆಗ್ಗುಂಟೆಯವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೊಳೆದು ಮನೆಯ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಶಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇವಕ್ಕೂ ಬಿಳಿ ಕೆಂಪು ಪಟ್ಟೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹುಡುಗರು ಸಂದುಗೊಂದುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹಸಿ ಹುಲ್ಲು ತರುತ್ತಾರೆ. ಈ ದಿನ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಹಸಿಹುಲ್ಲು ತಿನ್ನಿಸ ಬೇಕೆಂಬುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಹೆಂಗಸರು ಮನೆ ಗುಡಿಸಿ ಸಾರಿಸಿ ಕಾರು ಹಬ್ಬದ ಕಡುಬು ಕಾಯಿ ಹಾಲು ತಯಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಜೆ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿದ ನಂತರ ಬಸವನ ಪಾದ ಹಿಡಿಯುವುದು ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯ ಮುಟ್ಟುಗಳ ಪೂಜೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೈತನ ಆಯುಧ ಪೂಜಾ ಸಮಾರಂಭವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕಡುಬು ಕಾಯಿಹಾಲನ್ನು ಇತರ ಭಕ್ಷ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಸಾಯ ಉಪಕರಣಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಮೊನೆಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಡೆ ಇಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಹೂಡುವ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುತಂದು ಈ ಎಡೆಯ ಎದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ ಈ ಬಸವನ ಪಾದ ತೊಳೆದು ಪೂಜಿಸಿ 'ಬಸವಣ್ಣ ಈ ವರ್ಷದ ನನ್ನ ಬೇಸಾಯವನ್ನು ತೊಡಕಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಸಿಕೊಡು' ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಎಡೆಯನ್ನು ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಿನ್ನಲು ಬಿಡುವರು. ಮನೆ ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಒಂದೊಂದು ಚೂರು ತೆಗೆದು ತಿನ್ನುವರು. ಬಸವನ ಪ್ರಸಾದ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದರೂ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಎತ್ತುಗಳ ಓಟದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇಡುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು. ಇಂತಹ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು ತಮ್ಮ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ತಾವರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅವರ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಹೂವಿನಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿ ತರುತ್ತಾರೆ. ಊರ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದೆ ಒಂದು ತೋರಣ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಇಳಿದವರು ತಮ್ಮ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಊರ ಒಂದು ಸುತ್ತು ಬಳಸಿ ಯಾರು ಮೊದಲು ಆ ತೋರಣ ಕೀಳುವರೊ ಅವರು ಗೆದ್ದಂತೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ನೊಗ ಹೂಡಿದ ಎತ್ತು, ಪಂಟೆಗಾಡಿ ಹೂಡಿದ ಎತ್ತುಗಳ ಓಟದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಲೆನಾಡು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾರು ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಮೇಣ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ರೈತ ವ್ಯವಸಾಯ ಆರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು ತನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯದ ಹತಾರುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ಇಡೀ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೇತವಾದ ಎತ್ತು ಅಥವಾ ಬಸವಣ್ಣನ ಪಾದ ಹಿಡಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಕಾರುಹಬ್ಬ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರೈತರ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಆರಂಭವಾಗಿ ಆಚರಣೆ ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸ ರಾಗಿ ಮೀಸಲು ಅಥವಾ ಹಬ್ಬ. ದೀವಳಿಗೆ ಅಥವಾ ದೀಪಾವಳಿ ಮತ್ತು ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಹೊಸ ರಾಗಿ ಮೀಸಲು ನಾನು ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಳೇ ಮೈಸೂರಿನ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮಿಕ್ಕಂತೆ ನಾಗರಪಂಚಮಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರೈತರಲ್ಲಿ ದನದ ಹಬ್ಬವಾಗಿಯೂ ಇದು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾರು ಫಸಲಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಮನೆಯನ್ನು ಗುಡಿಸಿ ಸಾರಿಸಿ ಹೊಸ ಧಾನ್ಯಗಳಿಂದ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವರು. ಸಂಜೆ ದಾಸಯ್ಯನು ದೇವರು ತರುತ್ತಾನೆ. ಭೈರವನ

ಒಕ್ಕಲಿನವರಿಗೆ ಜೋಗಪ್ಪ ದೇವರು ತರುತ್ತಾನೆ. ತಾವು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮೊದಲ ಅಡುಗೆ ದೇವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಮನೆ ಮಂದಿಯೆಲ್ಲ ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ.

ದೀಪಾವಳಿಯನ್ನು ದೀವಳಿಗೆ ಎಂದು ರೈತರು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಗರಗಳಂತೆ ಮದ್ದು ಮತಾಪುಗಳ ಲೂಟಿ, ತಿಂಡಿ ತಿನಿಸುಗಳ ಆರ್ಭಟದ ಹಬ್ಬವಿದಲ್ಲ. ಮನೆ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಕಾರ್ತೀಕದ ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಹುಚ್ಚೆಳ್ಳು ಹೂ ಮುಡಿಸಿದ ದೀಪ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಯ ಕಾರ್ತೀಕ ಸೋಮವಾರದಂದು ಸಿಹಿ ಅಡುಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ದೀವಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ದನ ಕೆಣಕಬೇಡ' ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆಗ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಳೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಹಸಿರು ಹುಲ್ಲು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೇಯ್ದು ಅವು ದಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೋಮವಾರ ರೈತರಿಗೆ ಬಿಡುವಿನ ದಿನ. ಅಂದು ಆರಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕಥೆಯೊಂದಿದೆ. ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳೆಲ್ಲ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದುವಂತೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಒಂದು ಮನೆಯ ಅತ್ತೆ ತನ್ನ ಸೊಸೆಗೆ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹುಲ್ಲು ನೀರು ಕೊಡುವಂತೆ ತಿಳಿಸಿ ಎಲ್ಲೋ ಹೋದಳು. ಅತ್ತೆಯಿಲ್ಲದ ಈ ಸೊಸೆ ರಾಜನಿಲ್ಲದ ಮಂತ್ರಿಯಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ಮರೆತು ಆರಾಮವಾಗಿದ್ದುಬಿಟ್ಟಳು. ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಅತ್ತೆ ಸಂಜೆ ಬಂದಳು. ಆಗ ಹಸುವೊಂದು ತಮಗೆ ಬೆಳಗಿನಿಂದ ಹುಲ್ಲು ನೀರಿಲ್ಲದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ದೂರು ಹೇಳಿತು. ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಯ್ದಳು. ಕುಪಿತಗೊಂಡ ಸೊಸೆ ದನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ''ನಿಮ್ಮ ಸೊಲ್ಲು ಸೋಮವಾರ ಅಡಗ'' ಎಂದು ಬಯ್ದು ಶಾಪ ನೀಡಿದಳು. ಅಂದಿನಿಂದ ಅವು ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದವು. ಸೊಸೆಯ ದುಡುಕಿನಿಂದಾದ ಅಚಾತುರ್ಯ ರೈತರಿಗೆಲ್ಲ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಸೋಮವಾರವನ್ನು ಬಸವನ ದಿನವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಾಗಿಯೇ ಸೋಮವಾರ ಆರು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಸಹ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರದ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಶಿಷ್ಟರಿಗೆ ಇದು ಎಳ್ಳು ಬೀರುವ ಹಬ್ಬ. ಆದರೆ ರೈತರಿಗೆ ಇದು ತಾವು ಸಾಕಿದ ದನಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಒಯ್ದು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ರೋಗ ರುಜಿನಗಳು, ದೃಷ್ಟಿದೋಷಗಳು ತಗುಲದಂತೆ ಕಿಚ್ಚು ಹಾಯಿಸುವ ಹಬ್ಬ. ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಮನೆಯ ದನ, ಕುರಿ, ಎಮ್ಮೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡುವುದೂ ಉಂಟು. ಹೀಗೆ ಅಲಂಕರಿಸಿದ ದನಕರುಗಳನ್ನು ದೇವಾಲಯಗಳ ಹತ್ತಿರ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ದನಕರುಗಳ ರಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ದನಕರುಗಳನ್ನು ತಂದು ಗುಡಿಗೆ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿಸಿ ದೇವರ ತೀರ್ಥ ಹಾಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಅಂತಹ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳ ಮಾರಾಟವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಜೆ ಊರೊಳಗೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಓಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಊರ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಹಾಕಿ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಕಿಚ್ಚು ಹಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ತೀಕದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೇದು ಸೊಗಸಾದ ದನಕರುಗಳಿಗೆ 'ಕಣ್ಣೆ ಸರಾಗದಿರಲೆ'ಂಬುದೊಂದಾದರೆ, ಈ ಉರಿಯ ಸೋಂಕಿಗೆ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಗಳು ನಾಶವಾಗಲೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಆಶಯ. ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ದಿನ ಅವರೇ ಬೇಳೆಯ ಕಿಚಡಿ ಅನ್ನದೊಂದಿಗೆ ಮಾಂಸಾಹಾರವೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಉಂಟು.

ಕಣದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿದ್ದ ದವಸಧಾನ್ಯಗಳು ಮನೆ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸುಗ್ಗಿಯ ಹಬ್ಬಗಳು, ಕುಣಿತಗಳು, ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ರೈತನಿಗೆ ರಜೆಯ ಕಾಲ. ಫೆಬ್ರವರಿ ಕಡೆಯ ವಾರದಿಂದ ಮಾರ್ಚ್‌ವರೆಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಯುಗಾದಿಯವರೆಗೆ ಅವರು ಇಂತಹ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಯುಗಾದಿ ಬಂದೊಡನೆಯೆ ಗ್ರಾಮಾತರ ವ್ಯವಸಾಯ ಚಕ್ರ ತನ್ನ ಹೊಸ ಉರುಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಮೂಲದ ಆಟತಾಳ

ಡಾ. ಕಬ್ಬಿನಾಲೆ ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜ್

ಸಂಗೀತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ಸುಳಾದಿ ಸಪ್ತತಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟತಾಳವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಆದರೆ ಇದರ 'ಅಷ್ಟ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಗೂ, ಅಕ್ಷರಕಾಲ ಸಂಖ್ಯೆಗೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಲಘು ಮತ್ತು ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳ ಖಂಡ ಜಾತಿಯ ಅಷ್ಟತಾಳದಲ್ಲಿ (5+5+2+2) ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಅಕ್ಷರ ಕಾಲವಿದೆ. ಜಾನಪದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಈ ಅಷ್ಟತಾಳದ ಉಗಮವಿದೆ. ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಟತಾಳವೇ ಅಟ್ಟತಾಳ, ಅಡ್ಡತಾಳಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು, ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡು ಅಷ್ಟತಾಳ ಎನಿಸಿದೆ. ಜಾನಪದ ಲಾವಣಿ, ಕೆಲಸದ ಹಾಡು, ಗೀಗೀ ಪದ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಟತಾಳವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತಾಳದ ಘಾತಗಳು ಕೋಲಿನ ಸದ್ದುಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಆಟತಾಳದ ಶ್ರವಣಸುಖ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಆಟತಾಳವು ಜನಪದರ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು.

....

ಕೋಲುಕೋ / **ಲೆನು ಕೋಲೆ** / **ಕೋಲು ಕೋ** / **ಲೆನುಕೋಲೆ** /
ಕೋಲೆನ್ನ / **ಕೋಲೆ** / **ಹೂಕೋಲೆ** /
ಕೋಲೆನ್ನ / **ಕೋಲೆ** / **ಹೂಕೋಲೆ** / **ಬೆಂಡೋಲೆ** /
ಬಾಲೇರು / **ಕುಣಿವ** / **ಪದಕೇಳೆ** /

ಇದು ಚೌಪದಿಯ ರೂಪ ಧರಿಸಿದ ತ್ರಿಪದಿಯ ಹಾಡು. ಮೊದಲ ಪಾದದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳಿವೆ. ಮೂರನೇ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಗಣವನ್ನು ಕೃತವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮೊದಲ ಸಾಲಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೇ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಗಣವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ತ್ರಿಪದಿಯ ಜೀಕಿಗೆ ಚೆಲುವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳು ಆಟತಾಳದ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಪಾದಕ್ಕೂ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಕೇಳುವ ಕೋಲಾಟದ ಕೋಲಿನ ಪೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಆಟತಾಳದ ಘಾತಬಿಂದುಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಪ್ರತಿ ವಿಷ್ಣುಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೆರಡು ಘಾತಗಳು ಬಿದ್ದು ಒಂದು ಸಾಲಿಗೆ ಒಟ್ಟು

ಎಂಟು ತಾಳಘಾತಗಳು ಕೇಳಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿಯೂ ಈ ತಾಳಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟತಾಳ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದು. ಎರಡು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೇ ಪಾದದ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಗಣಸ್ಥಾನದ ಮೌನದಲ್ಲೂ (ಅಥವಾ ಆಲಾಪನೆಯಲ್ಲೂ) ತಾಳದ ಘಾತ ಬೀಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಹಾಡುಗತೆಯ ಒಂದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಬಾರಿ ಆಟತಾಳದ ಘಾತ ಬೀಳುವುದನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು.

....

ಆರಂಬ / ಆಡವೀಲಿ / ನೀರೆಲೆ / ಶಿವನೇ / ಏಗಿಣೆ / ಏಗಿಣೆ / ಯೇss / ssss /

ನೀರಿಗೆ / ಹೋಪುಕೆ / ಮಾವಯ್ಯ / ಬನ್ನೀ / ಏಗಿಣೆ / ಏಗಿಣೆ / ಯೇss / ssss /

ಜಾನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆನಿಸಿ, ಈಗ ಅಪರೂಪವಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಹೂವಿನ ಕೋಲು' ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ಆಟ
ತಾಳದ ಬಳಕೆಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಪಂಚಮಾತ್ರಾತ್ಮಕವಾದ ಲಲಿತಲಯದ ರಚನೆಗಳು. ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡದೆ, ಆಟತಾಳದಲ್ಲೇ ಹಾಡುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ.

ಉದಾ-

ನಾರಾಯ / ಣಾಯ ನಮೋ / ನಾರಾಯ / ಣಾಯsss /
ನಾಭಿಕಮ / ಲಕೆಶರಣು / ನಾರಸಿಂ / ಹಾಯss /
ಗುರುದೇವ / ಗಣಪತಿಗೆ / ಶರಣುಶರ / ಣೆಂದುss /
ಕರಗಳೆರ / ಡನು ಮುಗಿದು / ಶಿವವೆರಗಿ / ನಿಂದುss /

ಕುಂದಾಪುರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾಗಿರುವ 'ಹೌಂದೇರಾಯನ ವಾಲ್ಗ'ದ ಬಳಿಕ ಹಾಡುವ 'ಶಿವರಾಮ ಚರಿತ್ರೆ' ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತುತಿಪದ್ಯ-

....

ಕವಿಸೋಮ / ನುಡಿದಶಂ / ಕರಹರಿ / ಸ್ತುತಿಯss /
ಶಿವರಾಮ / ನೀನೊಪ್ಪು / ಗೊಂಬುದೀ / ಕೃತಿಯss /

ಈ ಹಾಡು ಪಂಚಮಾತ್ರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅದು ವಿಷ್ಣುಗಣ ಘಟಿತವಾಗಿಯೇ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಜಾನಪದ ಧಾಟಿಯ ಆಟತಾಳವೇ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಹಳ್ಳಿಯ ಲಾವಣಿ, ಕೆಲಸದ ಹಾಡುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಹಬ್ಬಗಳು -ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಟತಾಳದ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಆರತಿಯ ಹಾಡು, ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಸೆಗೆ ಕರೆಯುವ ಹಾಡು, ಮದುವೆಯ ದೂರುವ ಹಾಡುಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಟತಾಳವೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು.

....

ಆರತಿ / ಎತ್ತಿರೆ / ನಾರಿಯ / ರೆಲ್ಲರು /
ಮಾರಸುಂ / ದರಸುಕು / ಮಾರಕ / ದೀರಗೆ /
ಆರಭಿ / ಮೋಹನ್ನ / ಭೈರವಿ / ಶಾಹನ್ನ /
ಮಾರವಿ / ಮೊದಲಾದ / ಚಾರು ರಾ / ಗವಪಾಡಿ /

ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿಯನ್ನೇ ಕಿಂಚಿತ್ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ವಾದಿರಾಜ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಶೋಭಾನೆ ಹಾಡನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಆಟತಾಳದಲ್ಲೇ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

....

ಪಾಲಸಾ / ಗರವನ್ನು / ಲೀಲೆಯಿಂ / ದಲಿಕಡೆಯೆ /
ಬಾಲೆಮಾ / ಲಕ್ಷ್ಮೀss / **ಉದಿಸಿದ / ಳೆ**ss /
ಬಾಲೆಮಾ / ಲಕ್ಷ್ಮೀss / **ಉದಿಸಿದ / ಳಾ ದೇವಿ /**
ಪಾಲಿಸಲಿ / ನಮ್ಮ/ ವಧೂವರ / ssss /
ಶೋss / **ಭಾ**sss / **ನೇ**sss / ssss /

ಮದುವೆಯ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ವಿಡಂಬಿಸುವ ದೂರುವ ಪದಗಳಲ್ಲೂ ಆಟತಾಳದ ಆಟವೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

....

ಪಾಯಸ / ವೇಕೆ ಹೀ / ಗೆsss **ಸಾ / ಗೆರಸೇರೆ /**
ರಾಯಸ / ಬಂದ ಹಾ / ಗೆssss / ssss /
ಆಯಾಸ / ದೊಳಗೆ ಬಾ / ಳೆಲೆಯ ಬಿ / ಟ್ಟೋಡಿದೆ /
ಬೀಯಗ / ರಿಗೆ ಇಂಥ / ಉಪಚಾರ / ವರಿಯೆ /
ಈ-ಪರಿಯೆ / ಇದು-ಸರಿಯೆ / ಕಾಪಾಡು / ಹರಿಯೆ /

ಇನ್ನು ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಟತಾಳ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ

ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪುರಂದರದಾಸ, ಕನಕದಾಸ, ವಾದಿರಾಜತೀರ್ಥ, ವಿಜಯದಾಸ, ಗೋಪಾಲದಾಸರೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಹರಿದಾಸರುಗಳು ಆಟತಾಳದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಛಂದೋಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಆಟತಾಳವು ಆಳವಟ್ಟ ರೀತಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

....

ಸದ್ದ ಮಾ / ಡಲು ಬ್ಯಾಡ / ವೋ. ನಿನ್ನ / ಕಾಲಿಗೆ /
ಬಿದ್ದು ನಾ / ಬೇಡಿಕೊಂ / ಬೆ sss / ssss /
ನಿದ್ದೆಗೆ / ಯ್ಯುವರೆಲ್ಲ / ಎದ್ದರೆ / ನೀನು ಬಂ /
ದಿದ್ದದ್ದು / ಕಂಡರೇ / ನೆಂಬುವ / ರೋ ರಂಗ /

(ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು)

ಯಾರಿಗೆ / ಯಾರುಂಟು / ಎರವಿನ / ಸಂಸಾರ /
ನೀರ ಮೇ / ಲಣಗುಳ್ಳೆ / ನಿಜವಲ್ಲ / ಹರಿಯೇs /

(ಪುರಂದರದಾಸರು)

ಇಷ್ಟುದಿನ / ಈ ವೈಕುಂಠ /
ಎಷ್ಟು ದೂರ / ಎನ್ನುತಿದ್ದೆ /
ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ / ನಾನು ಕಂಡೆ /
ಸೃಷ್ಟಿಗೀಶ / ಶ್ರೀರಂಗಶಾಯಿ /

(ಕನಕದಾಸರು)

ಬೆಳಗು ಜಾ / ವದಿ ಬಾರೊ / ಹರಿಯೇs / ನಿನ್ನs /
ಚರಣ ತೊ / ಳೆದು ಜಲ / ಪಾನ ಮಾ / ಡುವೆನೋs /
ನೀರೊಳು / ನಿನ್ನನು / ಕಾಂಬೆs / ssಗಿರಿ /
ಭಾರಪೊ / ತ್ತರೆನಗು / ವಳೊ ನಿನ್ನ / ರಂಭೆs /
ಮೋರೆ ತ / ಗ್ಗಿಸಿದರೇ / ನೆಂಬೆs / ssಅಲ್ಲಿ /
ನಾರಸಿಂ / ಹs ನಾಗಿ / ಪೂಜೆಯ / ಗೊಂಬೆss /

(ವಿಜಯದಾಸರು)

ಯಕ್ಷಗಾನದ ಛಂದೋಬಂಧಗಳು ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು. ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಛಂದೋವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆಟತಾಳದ ಕಾರುಭಾರು ಹೆಚ್ಚೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ಕರುಣ, ಅದ್ಭುತ, ಶಾಂತವೇ ಮೊದಲಾದ ರಸಗಳಲ್ಲಿ ಆಟತಾಳದ ವಿಜೃಂಭಣೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಶೃಂಗಾರ-

ತರಬೇಕು / ತರುಣಿಯ / ಳ ಕಾ / ಮನ ಮುಂಗೈ /
ಅರಗಿಣಿ / ಯಂತಿಹ / ಳsss / ssss /
ಸ್ಮರನಸಿಂ / ಗಾಡಿಪು / ಬಿನನೀರೆ / ಮಲ್ಲಿಗೆ /
ಪರಿಮಳಿ / ಸುವಮೆಯ್ಯ / ವರಕರಿ / ಗಮನೆಯ /

(ಪಾರ್ತಿಸುಬ್ಬ)

ವೀರ-

ದೂತನೆಂ / ದುದಕೇಳು / ತಾsssಸೌ / ಭಾವನೀ /
ನಾಥನು / ಗರ್ಜಿಸು / ತಾsss / ssss /
ಪೂತುರೇ / ಸಕಲರಾ / ಯಶಕರೆ / ಸುತಕಾಶೀ /
ನಾಥನು / ಮರೆತನೆ / ನ್ನsss / ssss /

(ಹಲಸಿನಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿ)

ಕರುಣಾ-

ಮರುಗುತ್ತ / ಭೀಮನ / ಕೊರಳಪ್ಪಿ / ನಯನದ /
ಶರದೊಳಂ / ಗವತೊಳೆ / ದುss / ssss /
ವರಭಾಷೆ / ಗಳತೀರ್ಚ / ದಿರೆಪ್ರಾಣ / ವಿಡಿಯೆನೆಂ /
ಬರಸಿಗೆ / ಮಗುಳೆಂದ / ನುss / ssss /

(ದೇವಿದಾಸ)

ಅದ್ಭುತ-

ಕಂಡನು / ವಿಶ್ವರೂ / ಪವ ಪದ್ಮ / ನುsss /
ಕಂಡನು / ssss / ssss / ssss /
ಕುಲಗಿರಿ / ಗಳು ದಿವ್ಯ / ಪದದೀs / ssಸುತ್ತ /
ನೆಲಸೆ ದಿ / ಗ್ಗಜಗಳ್ಸ / ದ್ವಿಧದಿs / ssನಖ /
ವಲಯದೊ / ಳೆಸೆದಿರ / ಲುದಧಿs / ssಕೂಡಿ /
ಜಲಜಾಕ / ರಂಗಳು / ಮುದದಿs / sಓಹೋ /
ಚೆಲುವಮೂ / ರ್ತಿಯ ಜಂಘೆ / ಯಲಿ ಪಾಶಿ / ಜಾನೂರು /
ಸ್ಥಲದಿ ವಿ / ದ್ಯಾಧರ / ರೊಲಿದು ರಾ / ಜಿಸುತಿರೆ /

(ಮುದ್ದಣ)

ಹೀಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ, ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯ, ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಗೇಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಟತಾಳದ ಬಳಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಂಗೀತಶಾಸ್ತ್ರದ ಸುಳಾದಿ ಸಪ್ತ ತಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಆಟತಾಳವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ತಾಳಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರಾಗಣ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಖಚಿತತೆ ಇದೆ. ತ್ರಿಶ್ರ-ಚತುರಶ್ರ-ಖಂಡ-ಮಿಶ್ರ-ಸಂಕೀರ್ಣಗಳೆಂಬ ಐದು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುವ ಇತರ ತಾಳಗಳಿಗೆ ಉತ್ಸಾಹ-ಮಂದಾನಿಲ-ಲಲಿತ-ಮಿಶ್ರಬಂಧಗಳ ನಿಖರತೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ರುವ, ಮಠ್ಯ, ಝಂಪೆ, ರೂಪಕ, ತ್ರಿಪುಟ, ಏಕತಾಳಗಳನ್ನು ಅಂಶಗಣಘಟಿತ ಪದ್ಯಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುವಾಗ ಅತಿಲಿಪ್ತಿ-ನಿರ್ಲಿಪ್ತಿಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಟತಾಳಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣುಗಣವು ಸಹಜ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದು ಅದರ ಜಾನಪದ ಮೂಲದ ಗುಣದಿಂದ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆಟತಾಳವು ಜಾನಪದ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಯೂ ಸಂಗೀತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಗಿಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ವಿವಿಧ ರಸಭಾವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಯತೆ, ಸುಲಭ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕುವ ಸರಳವಾದ ಗತಿಸೌಂದರ್ಯ, ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ನಾಟ್ಯಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣವಿಶೇಷತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಟತಾಳವು ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಭರತನಾಟ್ಯದವರೆಗೆ, ಹಳ್ಳಿಯ ದುಡಿಮೆ ಹಾಡುಗಳಿಂದ ತೊಡಗಿ ಸಂಗೀತ ಕೃತಿಗಳ ಗಾಯನದವರೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ರುದ್ರತಾಂಡವದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಲಲಿತಲಾಸ್ಯದವರೆಗೂ ಅದರ ಹಾಸುಬೀಸುಗಳಿವೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆಟತಾಳವನ್ನೇ ಅತಿಪುರಾತನ ತಾಳವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್

ಡಾ. ಕರೀಗೌಡ ಬೀಚನಹಳ್ಳಿ

ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ತರದ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಪಠ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಆವೃತ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಇನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಂತು ಒಂದೇ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಹಪಠ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್, ಅರವಿಂದ ಮೆಹರೋತ್ರ ಮುಂತಾದ ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರು ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳಿನ ಸಂಘಂ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಘಟ್ಟದ ಕನ್ನಡದ ವಚನಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ತರುವಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರಾಗಿ ತುಂಬಾ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಭಿಜಾತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ತುಂಬಾ ಹರ್ಷದಾಯಕ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ವಿಪೂರ್ಣವಾದುದು, ವರ್ಜಿಲ್, ಹೋಮರ್‌ನಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸುವುದು, ಪಂಪ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವುದು – ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೊಸತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಮುಂದುವರಿದಿವೆ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ತಮಿಳಿನ ಸಂಘಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿರುವ ಪದ್ಯಗಳು ಘನವಾದ ಓದಿಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿವೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಈ ಅನುವಾದದ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಮಿಳು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಭಿನ್ನಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು, ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳಿನ ಅಭಿಜಾತ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾದ ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾದದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಅವರು ಸ್ವತಃ ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುವಾದದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಪೂರ್ವಜರು, ತಂದೆತಾಯಿಗಳು, ತಮಿಳುನಾಡಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ, ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎಂ.ಎ.

ಪದವಿ ಪಡೆದು, ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಪನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೇರಳ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅಮೇರಿಕಾದ ಷಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಾವಿಗೆ ತುತ್ತಾದರು. ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳು, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಈ ಮೂರೂ ಭಾಷೆಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೂರೂ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಹಿಡಿತವಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೊಂದಿದ್ದರು.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರ ಹಾಗೂ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಉತ್ತಮ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದರು. The Striders (1966), Relations (1971), Selected poems (1976), Second Sight (1986), Collected Poems, including the Black Hen (posthumous, 1995) ಇವು ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ನೀಡಿದ ಕಾಣಿಕೆ ಅಮೋಘವಾದುದು.

'ಹಳದಿ ಮೀನು' (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರ,. ೧೯೬೬), 'ಹೊಕ್ಕುಳಲ್ಲಿ ಹೂವಿಲ್ಲ' (ಕವನಗಳು, ೧೯೬೯), ಮತ್ತು ಇತರ ಪದ್ಯಗಳು (ಕವನಗಳು ೧೯೭೭), 'ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ' (ನಾವೆಲ್ಲ, ೧೯೭೮), 'ಕುಂಟೋಬಿಲ್ಲೆ' (ಕವನಗಳು, ೧೯೯೦) ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉತ್ತುಂಗ ಶಿಖರದಲ್ಲಿದ್ದ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ 'ಮಧುರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ತಲೆ, 'ಅಣ್ಣಯ್ಯನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಎರಡು ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳಾಗಿವೆ.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರ ಕೃತಿಗಳು ದೇಶ ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿವೆ. The interior Landscape(Classical love poems from a Tamil Anthology, (1967), Speaking of Shiva (1973), Samskara (A Rite for a Dead Man, 1976 (by U.R. Anantha Murthy, Hymns for the Drowing (1981), Poems of Love and David Shulman (Postumous, 1994) ಇವು ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಉಜ್ವಲ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ.

ಇನ್ನು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಜಾನಪದಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಮಹತ್ತ್ವ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅವರ 'ಗಾದೆಗಳು' (೧೯೫೫) ಕಿರು ಪುಸ್ತಿಕೆಯು ಇಂದಿಗೂ ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೀಲಿಕೈ. ಇದರ ನಂತರ ಗಾದೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಹತ್ತ್ವ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದವು. ಆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದೆ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಪ್ರಚಾರೋಪನ್ಯಾಸ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕೋಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣದ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದು. ಗಾದೆಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ರೀತಿ ಇಂದಿಗೂ ಆದರಣೀಯವಾದುದು. ಭಾರತದ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ೧೦೬ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ Folktales from India (1992) ಕೃತಿಯು ಮೌಖಿಕ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಗೆ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ'ಯು ಅವರ ಉನ್ನತವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಆಳವಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರರಾವ್ ಅವರು 'ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು' (೨೦೦೦) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ದೆಹಲಿಯ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರವೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತಿಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಕುಶಲ ಕಲೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಲಿಖಿತ ರೂಪದ ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ, ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಾದ ಜಾನಪದವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು, ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ರಾಮಾನುಜನ್. ಅವರು ಈ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹತ್ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ವಹಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಅನುಕರಣೀಯ. ಇವರು ತೀರಿಕೊಂಡ ನಂತರ, ಇವರ ಮತ್ತೊಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕೃತಿಯನ್ನು, ಇವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಮಿತ್ರರಾದ ಅಲನ್‌ಡಂಡಸ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ A Flowering Tree (1999) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕೆಲವು ಮಹತ್ತ್ವದ ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ The Literature of India (1974).

Another Harmony (1986). The Oxford Anthology of Modern Indian Poetry (1994) ಈ ಕೃತಿಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ.

ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಇವತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ಘನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲೊಬ್ಬರೆಂದು ಪ್ರಪಂಚ ದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಅವರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಓದು, ಅನುಭವ, ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಫಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ೧೩.೬.೧೯೯೩ರಂದು ತೀರಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಅವರು ಅಮೇರಿಕಾ, ಯುರೋಪ್, ಇಂಡಿಯಾ ಮುಂತಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಅವರು ಹಿಂದೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳು–ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೆಡೆ ಸಂಕಲಿಸಿ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ವಿನಯ ಧಾರವಾಡಕರ ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ The Collected Essays of A.K. Ramanujan (1991-2001) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಸುಮಾರು ೬೫೦ ಪುಟಗಳ ಈ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಹಾಗೂ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ೩೦ ಪ್ರಬಂಧಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕುರಿತು ಬರೆದ ಆರು ಪ್ರಬಂಧಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವಾಸಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಭಿಜಾತ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಕುರಿತು ಬರೆದ ಆರು ಪ್ರಬಂಧಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯ, ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯ' ಕುರಿತು ಬರೆದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹನ್ನೆರಡು ಪ್ರಬಂಧಗಳಿವೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ಭಾಗವನ್ನು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಆವರಿಸಿವೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಕುತೂಹಲ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ, ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಬರೆದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಇವಾಗಿವೆ.

ಅಟ್ಟಿಪಟ್ ಕೃಷ್ಣ ಸ್ವಾಮಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಜನಿಸಿದ್ದು ೧೬.೩.೧೯೨೯ರಂದು ತಮಿಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ. ಅವರದು ಮೈಸೂರು ನಗರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತಿನ ಮನೆ. ಇವರು ಎರಡನೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಂದೆಯವರ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ, ಕೆಳ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಿಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಾಯಿಯ ಬಳಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ತಮಿಳು ಭಾಷೆ, ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹಾದಿಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹಿತರ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಕನ್ನಡ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಬೆಳೆದದ್ದು, ಕಲಿತದ್ದು, ಓದಿದ್ದು ಎಲ್ಲವೂ 'ತ್ರಿಭಾಷಾ' ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ; ಹೀಗೆ ತಂದೆಯಿಂದ, ತಾಯಿಯಿಂದ, ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಂದ ಕಲಿತ ಭಾಷೆಗಳ ಮಹತ್ತ್ವ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಮನೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ತಂದೆ ಅಟ್ಟಿಪಟ್ ಅಸುರಿ ಕೃಷ್ಣ ಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಒಬ್ಬ ಖಗೋಳ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತು. ಅವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಷೇಕ್ಸ್ ಪಿಯರನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಮಾನುಜನ್‌ಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕೇಳುವ ಪರಿಸರ ಒಲಿದು ಬಂದಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ತಾಯಿ ಒಬ್ಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಹೊಂದಿದ್ದಳು. ಆಕೆ ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಪಕ್ಕಾ ಗೃಹಿಣಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಆದರೆ ಆಕೆ ತಮಿಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಓದನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ವೈಚಾರಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ತನ್ನ ತಂದೆಯಿಂದ ಬಂದ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಂದ ಪಾರಂಪರಿಕತೆ ಈ ಎರಡರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಮಾನುಜನ್‌ಗೆ ಅವರ ತಂದೆ ಸತ್ತಾಗ ತಮ್ಮ ತಂದೆಯೊಡನೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆ, ಸಂವಾದದಿಂದಾಗಿ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತು.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಅನುಭವದ ಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು. ಮೈಸೂರಿನ ಕಾಫಿ ಹೌಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹಿತರ ಜೊತೆ ಕೂತು ಅರ್ಧರ್ಧ ಕಾಫಿ ಕುಡಿದು ಹರಟೆ, ಕಥೆ, ಕವಿತೆ, ನಾಟಕ, ಜನಪದ, ಭಾಷೆ, ಭಾಷಾಂತರ ಹೀಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ತಂಟೆ ತರಲೆ ತಕರಾರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ, ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂವಾದಗಳು

ಗಂಟೆಗಟ್ಟಲೆ ಸಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜ ಕಾಲೇಜಿನ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಆಟದ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಪ್ತರ ಜೊತೆ ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ಗಾಳಿ ಸೇವನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕಾಲ ತುಂಬಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಗಳಿಗೆಗಳು. ಅವರ ಓದು ಸಹ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು, ಅಧ್ಯಯನ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ವರ್ಷ ಅವರು ಓದಿದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ಅವರ ತಂದೆಗೆ ತನ್ನ ಮಗ ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗುವುದು, ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗುವುದು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಅವರಿಗೆ ಬಲವಾಗಿ ಇತ್ತು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಸಚಿವರನ್ನು ಕೋರಿಕೊಂಡು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಗನನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬದಲಾಯಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆನರ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ. ಪದವಿ ಪಡೆದರು. ನಂತರ ಮರುವರ್ಷವೇ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬೋಧಕರಾಗಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರು. ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ತಂದೆಯವರು ಅವರನ್ನು ಕೇರಳಕ್ಕೆ ರೈಲು ಹತ್ತಿಸಲು ಸ್ಟೇಷನ್ನಿಗೆ ಬಂದು ಬೀಳ್ಕೊಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದರು. ಅಪ್ಪ ಮಗನ ಭೇಟಿ ಅದೇ ಕೊನೆ. ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಅವರ ತಂದೆ ಹೃದಯಾಘಾತದಿಂದ ತೀರಿಕೊಂಡರು. ಅನಂತರ ರಾಮಾನುಜನ್ ಕೇರಳದಿಂದ ಧಾರವಾಡಕ್ಕೆ ಬೋಧಕರಾಗಿ ತೆರಳಿದರು ರಾಮಾನುಜನ್ ಬೋಧಕರಾಗಿದ್ದ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಎಂದು ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದ್ದರು.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರಿಗೆ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಪ್ರೀತಿ ಇತ್ತು. ೧೯೫೭ರ ನಂತರ ಆ ಪ್ರೀತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ರಾಕ್‌ಫೆಲ್ಲರ್ ಫೌಂಡೇಷನ್ ನೆರವಿನಿಂದ ಪೂನಾದ ಡೆಕನ್ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿದ್ದರು. ಅಮೇರಿಕ, ಯುರೋಪ್‌ನಿಂದ ಬಂದ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ದಾಹವನ್ನು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಮೇರಿಕಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಫುಲ್‌ಬ್ರೈಟ್ ಗ್ರಾಂಟ್ ದೊರೆಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ಇಂಡಿಯಾನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂದು ವರಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ Voegelin, Householder, Sebeok ಅವರು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ದೊರೆತರು. ಅಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು 'Generative Grammer of Kannada' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ ಬರೆದು Indiana University ಯಿಂದ ೧೯೬೩ರಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿ ಪಡೆದರು. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಪನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಷಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಅನಂತರ ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವರ ಭಾಷಾಂತರ ಕಾಯಕ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳಿನ ಪ್ರೇಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದರು. ಈ ಅನುವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ, ಓದುಗರಿಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಅನಂತರ ಅವರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವೀರಶೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ವಚನಕಾರರ ಆಯ್ದ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ, ಬಸವಣ್ಣ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಅವರುಗಳ ಪ್ರಮುಖ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಮಟ್ಟದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ಅವರ ಭಾಷಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಅವರ ಉಜ್ವಲವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸೇವೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಪದ್ಮಶ್ರೀ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ನೀಡಿತು. ಅವರಿಗೆ MacArthur Fellowship ಸಹ ಸಂದಿತ್ತು. ಇವರ ಸ್ನೇಹಿತರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಸರು 'ರಾಮನ್' ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ರಾಮನ್‌ಗಳಿದ್ದಾರೆ ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿ. ಅವರಿಗೆ ನೊಬೆಲ್ ಬಹುಮಾನ ಬಂತು. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ರಾಮನ್, ಲೇಖಕ. ಇಬ್ಬರದೂ Nobel Mind.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಇವತ್ತು ಬದುಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವ ಅನೇಕ ಗುರುತುಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಾಸವು. ಅವರ ಸೋಪಜ್ಞತೆ ಮತ್ತು ಕಥನಕೌಶಲ್ಯ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ , ತಮಿಳು, ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಸಂಸ್ಕೃತ ಈ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಆಳವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ, ಜಾನಪದ, ಕಾವ್ಯ ಅವರ ನಿರಂತರ ಅಧ್ಯಯನದ ಹುಡುಕಾಟದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕತೆ ಅವರ ತಂದೆಯ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿತ್ತು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅವರ ತಾಯಿಯ ಉಡುಗೊರೆ

ಯಾಗಿತ್ತು. ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಕಿರು ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ಗಾದೆಗಳು' ಮತ್ತು ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥೆ, 'Clay Mother-in-law' ಅವರ ತಾಯಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಆ ವೇಳೆಗೆ ರಾಮಾನುಜನ್‌ಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಷಿಕಾಗೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ಸಮಾಜವನ್ನು 'ಸ್ಥಿರಸಮಾಜ' (Static Society) ಮತ್ತು 'ಚರ ಸಮಾಜ' (Changing Society) ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು 'ಹಿರಿಯ ಪರಂಪರೆ' (Great Tradition) ಮತ್ತು 'ಕಿರಿಯ ಪರಂಪರೆ' (Little Tradition) ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ಹಿರಿಯ ಪರಂಪರೆಯ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅಭಿಜಾತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಡೆದು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಜಾನಪದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೌಖಿಕ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯ ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಉಪನಿಷತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. "ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಧೀನವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಮೌಖಿಕ ಆಚರಣೆ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಜನ ಇದ್ದಾರೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವು ಕುಟುಂಬಗಳ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿದೆ. ಇದು ನಿರಕ್ಷರಕುಕ್ಷಿಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಚರಣೆ, ಪರಂಪರೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂದು ರಾಮಾನುಜನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ತನಕ ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಈ ಹಿರಿಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಹಿರಿಯ ಪರಂಪರೆ' ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಗಳಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು, ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು, ಪಠ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ 'ಕಿರುಪರಂಪರೆ' ಅಥವಾ 'ಬಹುರೂಪಿ ಪರಂಪರೆಗಳು' ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿದ್ದು, ದೇಸೀಯ ವಾಗಿದ್ದು ಬಹುಪಾಲು ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮುದಾಯ ಈ ಬಹುರೂಪೀ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಭಾಷಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಷ್ಟೇ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಯೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನವೂ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ತಾನೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಹಿರಿಯ ಪರಂಪರೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಕೂಡ ಏಕೈಕವಾದುದಲ್ಲ. ಅದೂ ಬಹು ರೂಪಿಯಾದುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಎಂದು ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಗ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಗಳು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆ ಇವು ಕೂಡ ಈ ಕೊಳು-ಕೊಡೆಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಗಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಂಥವು? ಮುಂದೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಒಬ್ಬಳು ಮುದುಕಿ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೋ ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ "ಅಜ್ಜಿ ಅಲ್ಲಿ ಏನು ಕಳಕೊಂಡೆ? ಏನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಿ?" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆಗ ಅಜ್ಜಿ, "ಹೌದು ಮಗನೇ, ನಾನು ಕೀಲಿಕೈಗಳನ್ನು ಕಳಕೊಂಡೆ. ಸಂಜೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

"ನೀನೆಲ್ಲಿ ಕಳಕೊಂಡೆ?"

"ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ಬಹುಶಃ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕಳಕೊಂಡಿರಬೇಕು"

"ಹಾಗಾದ್ರೆ ಇಲ್ಯಾಕೆ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೀಯಾ?"

"ಯಾಕಂದ್ರೆ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕತ್ತಲೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೀದಿದೀಪದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಈಚಿನವರೆಗೂ ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ಇನ್ನಿತರ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ದೀಪದಡಿ ಹುಡುಕು' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಮೌಲಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನಾವೀಗ ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಭಾವಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳ ಕೋಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಳಕೊಂಡ ಈ ಕೀಲಿಕೈಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆ ಕತ್ತಲ

ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೀಲಿಕೈ ಸಿಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆಗ ಹೊಸ ಕೀಲಿಕೈಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವು ದೇನೆಂದು ನಮಗೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತಹ ಎಷ್ಟೋ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ಕಾಣದ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೋಚರಿಸಬಹುದು. ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದದ್ದು ಆ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಹಠಾತ್ತನೆ 'ಚಿನ್ನದ ಗೆರೆ' ಯಂತೆ ಹೊಳೆಯಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಈ 'ಕರಿಬೆಕ್ಕು' ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದೀಪದಡಿ ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸ ಇನ್ನು ಸಾಕು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಕಗ್ಗತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಈ ಕಥೆಯ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲ ವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೇ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಕಲನದ ಕಥೆಗಳು ಮೊದಲು ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ, ನಂತರ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಲಿಖಿತ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಥೆಗಳು. ಐವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಬೆಳಗಾಂ ಲಿಂಗರಾಜ್ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದರು. ಆಗ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೆಳಗಾಂ, ಧಾರವಾಡ, ಬಿಜಾಪುರ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಆಗ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳಾದರೂ ಈಗ ಉಳಿದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅವರು ೭೦-೮೦ ವರ್ಷ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರಲ್ಲು ಬಹುಪಾಲು ಈಗ ಬದುಕಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಗ ಪ್ರಕಟಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಬರೆದು ಆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೇ ಹಾಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ೧೯೯೩ರಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಮಿತ್ರರಾದ ಅಲನ್ ಡಂಡಸ್ ಅವರು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಈ 'ಹಳೆಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ' ಯನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದು, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆದು 'A Flowering Tree' (೧೯೯೭) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೊರತಂದರು. ಕೊನೆಗೂ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ 'ಹಳೆಯ ಯೋಜನೆ' ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಒಂದು ದಿನ ನನಗೆ ಇದು ಹಂಪಿಯ ಗುತ್ತಿಯವರ ಪುಸ್ತಕದ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದು, ಕೊಂಡು ತಂದು ಓದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳು ಜನಪದ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದ ತವನಿಧಿಯಾದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ನೈರುತ್ಯ ವಲಯದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಜನಪದರ ಬಾಯಿಂದ ಬಂದ ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ಲಿಖಿತ ಭಾಷೆಗೆ ಬಾರದೆಯೇ ನೇರವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಗುಳೆ ಹೋಗಿರುವುದು ನನಗೆ ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ನನಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಅನ್ನಿಸಿತು. ಆಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಹಕ್ಕೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು.

ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮನೆಯ ಕೋಣೆಯೊಳಗಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಸಂಗಾತಿಗಳು ಮೊದಲನೇ ಹಂತದ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ದೈವ ಹಾಗೂ ದೆವ್ವಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಸಂಗತಿಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಎರಡನೇ ಹಂತದ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಪಾತ್ರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳ ಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. 'ಪಂಚತಂತ್ರ' ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಮಾರನನ್ನು ವಿದ್ಯಾವಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ 'ಸತಿಸಾವಿತ್ರಿ' ಪಾತ್ರದ ಥರ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ಕರ್ಮ, ಪಾತ್ರಿವ್ರತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ 'ಎಕಾಲಜಿ' ಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ 'ಹೂ ಬಿಡುವ ಮರ' ಅಂತಹ ಎಕಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಪಾಲನೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕಿ ಪ್ರತಿಸಲವೂ ಮರವಾಗಿ

ಪರಿವರ್ತಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ತನ್ನನ್ನು ಅಂದರೆ ಮರವನ್ನು ಪಾಲನೆ ಮಾಡಲು ಗಂಡನನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ನೋವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೂವುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ನಯವಾಗಿ ಮರವನ್ನು ಪಾಲನೆ ಮಾಡು ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಸುಂದರವಾದ ನಾಯಕಿ ಆತನನ್ನು ಕೈತೊಳೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟು ಎಂದು ವಿನಯದಿಂದ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಐದು ಸಾರಿ ಮರವಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಐದು ಸಾರಿ ಬಾಲೆಯಾಗುವುದು ಇದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಸಲವೂ ಆಕೆ ಮರವಾದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ನೋವಾಗದಂತೆ ಪಾಲನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಕ್ಷೇಮಕರವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದರ ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಈ ಜನಪದ ಕತೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಯು ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

'ಹೂ ಬಿಡುವ ಮರ' ಬ್ರೆಂಡ ಇ.ಎಫ್.ಬೆಕ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಫೋಕ್ ಟೇಲ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ' (ಚಿಕಾಗೋ: ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಚಿಕಾಗೋ ಪ್ರೆಸ್, ೧೯೮೫) ಕೃತಿಯಿಂದ ಆಯ್ದು ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ ಕಥೆ ಇದು. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಲ್ಲದ ಈ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಲ್ಲದ ಈ ಭಾರತೀಯ ಕಥೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಈ ಕಥೆಯ ಇತರ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಇದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥೆಯ ನಾಯಕಿಯು ಒಬ್ಬ ರಾಜನನ್ನು ಲಗ್ನವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಎರಡೂ ಕೈಗಳು ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿತ್ಯಕ್ತಳಾದ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಥೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬಳು ಹುಡುಗಿ ಮರವಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಹುಡುಗಿಯಾಗುವುದು ಇದೇ ಈ ಕಥೆಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಇದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಐದು ಬಾರಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಸಲ ಈ ಹುಡುಗಿ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ನಂತರ ಆಕೆಯ ತಾಯಿ, ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ನಾದಿನಿ ಆಕೆ ಮರವಾಗುವಂತೆ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ಮರವೂ ಅಲ್ಲದ, ಮನುಷ್ಯಳೂ ಅಲ್ಲದ ಒಂದು ಆಕಾರಹೀನವಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಆಕೆಯ ಈ ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖತಪ್ತನಾದ ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಮರದ ಮುರಿದ ರೆಂಬೆ ಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೂಡಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ಆಕೆ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಹೆಣ್ಣಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಸರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಾಠವೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಮರವನ್ನು ನೋಯಿಸುವುದೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಯಿಸಿದಂತೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬೆರೆತು ಕೊಂಡಿದೆ. ಮರ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ರೂಪಕದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರಾಚೀನವೂ, ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಆಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೂ ಬಿಡುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಬ್ದವು ಮುಟ್ಟಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೃದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಲುಗಿ ಹೋಗದಂತೆ ಮುಟ್ಟುವಾಗ 'ಕೈ ತೊಳೆದು ಮುಟ್ಟು' ಎಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಮರಗಿಡಗಳಿಗೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಕಥೆಯ ಆಶಯವು ಪರಿಸರ ಪಾಲನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಥೆಯು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್‌ರ ಕೆಲವು ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಮೂಲಗಳಿಂದ, ವಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬಾಲಕರಿದ್ದಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರು ಯುವಕರಿದ್ದಾಗ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಸ್ನೇಹಿತರ ಹಾಗೂ ತಜ್ಞ ಸಂಗ್ರಾಹಕರ ಜೊತೆ ಚರ್ಚಿಸಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದರು. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರೇ ಸ್ವತಃ ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾಶಾಲಿ ಕಥೆಗಾರ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ದೇಶ ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಚರ್ಚೆ ಸಂವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹತ್ತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಇವು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು. ಆದರೆ ಇವು ಬರೀ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಇತರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಲನ್ ಡಂಡಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕನ್ನಡದ ಕಥೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳನ್ನು ತುಳು, ಕೊಂಕಣಿ, ಕೊಡವ ಭಾಷೆ ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಕಥೆಗಳು ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಸಹ ದಾಖಲೆ ಆಗಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ

ಭಾರತದ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿಯೇ ಮರು ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅಲನ್ ಡಂಡಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ನ್ಯೂನತೆ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗಬಲ್ಲವು.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮಿಗಳು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಈ ಕಥೆಗಳ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಕಥಾಮೂಲವಾದುದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಬದುಕಿನ ವಿನೋದ, ಹಾಸ್ಯ , ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕುಟುಂಬ, ಮದುವೆ, ದುರಂತ, ಸಾಹಸ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇವು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ಪಾಲನೆ, ಮಾತೃತ್ವ, ಸಾಹಸ, ರಕ್ಷಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕಿ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವನ್ನು, ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷರು ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಸವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಥೆಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀ ಅನುಭವಿಸುವ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಯಾತನೆ ಯನ್ನು ಇವು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿನ 'ಕಥೆ ಮತ್ತು ಹಾಡು' ಈ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಹಾಡು ಇಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭ ಇರಲಾರದು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಜೀವ ಸಂಕುಲಗಳ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು 'ಹೂ ಬಿಡುವ ಮರ' ಕಥೆಯು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಥೆ, 'ದಾಳಿಂಬೆ ಹಣ್ಣಿನ ರಾಜಕುಮಾರಿ'. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಸಂಬಂಧ ರೂಪಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಮರದ ಸಂಬಂಧ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಮರವಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಮರ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗುವುದು – ಈ ಋತುಚಕ್ರ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರದ ರಕ್ಷಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಯು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಕಂಡರೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಯು ಮದುವೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾರತದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಕೂಡ.

ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ 'A Flowering Tree' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಅವರ ಹಿಂದಿನ Folktales From India (೧೯೯೨) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರರಾವ್ ತಮ್ಮ ಇದರ ಅನುವಾದಿತ ಕೃತಿ 'ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು' (ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಕಥೆಗಳು) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅನುವಾದಿತ ಕೃತಿಯನ್ನು ದೆಹಲಿಯ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಯು ೨೦೦೦ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಈ ಏಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ, 'ಘಾಟಿಸೊಸೆ' (A Cleaver Daughter-in-law). 'ಹೂ ಬಿಡುವ ಮರ' (A Flowering Tree), ಮಡಿದ ರಾಜಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಮಾತನಾಡುವ ಗೊಂಬೆ' (The Dead Prince and the Foolishness), 'ಅವಿಧೇಯ ರಾಜಕುಮಾರನ ಸಾಹಸ' (The Adventure of a Disobedent Prince), 'ಹಂಚಿ' (Hanchi), 'ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವರಿಸಿದ ರಾಜಕುಮಾರ' (The prince who married his own leaf Half).

ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು 'ಹೂ ಬಿಡುವ ಮರ' ಮತ್ತು 'ಘಾಟಿಸೊಸೆ' ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದೇನೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಾನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಓದುಗರಿಗೆ ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್ ಅವರ ಮೇಲಿನ 'ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಘಾಟಿಸೊಸೆ' ಕಥೆಯು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪ ಗೌಡರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಜನಪದ ಕಥಾವಳಿ' (೧೯೭೧) ಎಂಬ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಹಿಂದೆಯೇ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದರು, ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾನೂ ಇದನ್ನು ನನ್ನದೇ ನುಡಿ ಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ

ತಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಅತ್ತೆಯಿಂದ ಸೊಸೆಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು ಕಥೆ ಸುಖಾಂತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಸೊಸೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಮೊಸರಿನ ಮಂಗಮ್ಮ'ನ ಕಥೆಯನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ A Flowering Tree ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ A Story and a Song ಕಥೆಯು ಈಗಾಗಲೇ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು' (೧೯೭೨) ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ದೆಹಲಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ನಾನೂ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಿಸರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ.

ಇವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಬಂದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು. ಮೊದಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದೆ ಇವು ನೇರವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಳಿದು ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳು ಅನುವಾದವಲ್ಲ, ಅನುಸೃಷ್ಟಿ, ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, ''ಅನುವಾದವು ಮೂಲದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಲ್ಲ; ಪರ್ಯಾಯವೂ ಅಲ್ಲ; ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷಾಂತರ ಸದಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕೆಲಸ''.

ಜಾಗತೀಕರಣ : ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ದೇಶೀವಾದ

ಡಾ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ

'ಆಟ' ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಶಾಲವಾದುದು. ಯಾವುದೇ ಚಟುವಟಿಕೆ ಆಟವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳ ಜತೆಗೆ 'ಆಟ' ಪದ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ, ಕಿರುಚಾಟ, ಹೊಡೆದಾಟ, ಗುದ್ದಾಟ, ಬೊಬ್ಬಾಟ ಮುಂತಾದವು. ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಆಟಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಆಟವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಭಾರ ಎತ್ತುವುದು, ಕುಸ್ತಿ ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಅಂಗಸಾಧನೆಯ ಗುಣಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅಂಗಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರತೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗುಳ್ಳವ್ವ, ಗುರ್ಜಿ ಇವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರೆ, ದೊಂಬರಾಟ, ಮಂಗನಾಟ ಗಳಂಥವು ಉಪಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ನಾಟಕ, ಬಯಲಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನಗಳಂಥವು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕಲೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಜಕಾರಣ, ದೇವಲೀಲೆಗಳಂಥವು ದೃಷ್ಟಿಕವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆಟದಿಂದ ಹೊರತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಬಿಡಬಹುದು.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಆಟಗಳು ನಿಸರ್ಗಜನ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಿಶುವಾದ ಮಾನವ ಅದರ ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ಆಡುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾದುದು. ಬೆಕ್ಕು-ನಾಯಿಗಳ ಚೆಲ್ಲಾಟ, ದನ-ಕುರಿಗಳ ನೆಗೆದಾಟ, ಕೋಣ, ಟಗರು, ಕೋಳಿಗಳ ಕಾದಾಟ ಇವೆಲ್ಲ ಮೂಲ ದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟವು? ತಾಯಿಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲಾಡುವ ಮಗುವಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥವೇ ಮುಂದುವರೆದು ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಆಟಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಿಸರ್ಗಜನ್ಯವಾದ ಈ ಆಟಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮಲೆನಾಡು, ಕರಾವಳಿ, ಬಯಲುಸೀಮೆ ಹೀಗೆ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳೆಲ್ಲ ನಿಸರ್ಗಜನ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಜನಪದದ ಎಲ್ಲ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು, ಆದಿಮಾನವನು ಕಳೆದ ಬದುಕಿನ ಒಂದೊಂದು ತುಣುಕುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬದುಕಿನ

ಅಂಗಗಳನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸಿ ಬಂದ ಆಟಗಳು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯ ಅಂಗಗಳನ್ನೇ ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸ್ವವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವರಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ನಟನೆಯ ಪೊರೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿದರೆ ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೇಟೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಗುರಿಸಾಧನೆ ಅವನಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೆನಿಸಿತ್ತು. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಗುರಿಸಾಧನೆಯ ಬಗೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಜನಪದರು, ಆಟಗಳ ಮೂಲಕ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಂತಿಯೊಂದನ್ನು ಎಸೆದು ಗುರಿಮುಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲುವ 'ಚುಚಗಾಟ' ಮತ್ತು 'ಬೇಟೆಯ ಆಟ', ಇದಲ್ಲದೆ ಉಪಕರಣ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲಡ್ಡು-ಟೋಪಿ ಆಟ, ಚೆಂಡಿನ ಆಟ, ಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಳಸಿನ ಆಡುವ ಆಟ (ಚಿಣ್ಣಕೋಲು, ಸರಬಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವು), ಕಲ್ಲು ಬಳಸಿ ಆಡುವ (ಗುಂಡು, ಹಲ್ವ, ಆಣೆಕಲ್ಲ) ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರಿ ಸಾಧನೆಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ, ಉಪಕರಣಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಗುರಿ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದೀಯರ ಬದುಕು ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸನ್ನಾಹ, ಸಂಧಾನ, ಸಂವಹನ ಇಂಥವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆಟಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾ, ಗಿಡಮಂಗನಾಟ, ಹುಲಿ ಹಸುವಿನಾಟ, ಆನೆಯಾಟ, ಕಪ್ಪೆಯಾಟ, ಕಾಗೆ-ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಆಟ, ಕಾಳಗದ ಆಟಗಳು (ಕೋಳಿ, ಟಗರು, ಕೋಣ ಮುಂ.) ಇದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಶಿಲಾಯುಗದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮಾನವರಲ್ಲಿ, ಗುಂಪು ಘರ್ಷಣೆ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿತ್ತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಯುಕ್ತಿ ಆಟಗಳು' ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದರೆ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆ, ಆಳ್ವಿಕೆ, ಆಡಳಿತ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಸ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಿಯ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳನೊಬ್ಬನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ 'ಕಳ್ಳ ರಾಜನಾಟ' ಅಥವಾ 'ಮಂದಿರ- ಕಳ್ಳನಾಟ'. ಇದೇ ಬಗೆಯನ್ನು ಇಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬರುವ 'ಕಳ್ಳ-ಪೊಲೀಸರ ಆಟ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಚಂಡುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಹೊಡೆದಾಡುವ 'ಬೆನ್ನು ಚೆಂಡಾಟ' ಒಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಹೋರಾಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ 'ಲಗೋರಿ ಆಟ' ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಅರಸರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೋಟೆ-ಕಾಳಗದ ತದ್ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆಟದಲ್ಲಿಯ ಎರಡು ತಂಡಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಸುವ ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳ ತಂಡಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಹಲ್ಪೆಗಳನ್ನು (ಕಲ್ಲಿನ ಅಥವಾ ತೆಂಗಿನ ಪೊರಟೆ ಮುಂ.) ಇಟ್ಟು ತೆನೆಯಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುವ 'ಲಗ್ಗೆ'ಯೇ ಕೋಟೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಚಂಡೇ ಆಯುಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಲಗ್ಗೆಯನ್ನು ಕೆಡವಿದ ನಂತರವೇ ಹೊಡೆದಾಟ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆಲುವಾದಾಗ 'ಲಗ್ಗೋ' ಎನ್ನುವಂತೆ, ಲಗೋರಿ ಆಟದಲ್ಲಿಯೂ 'ಲಗ್ಗೋ' ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಏಕರೀತಿಯ ಬಳಕೆಯೂ ಸಾದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ದಾಖಲೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ ಅಂಗವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೋರಾಟದ ಬಗೆಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಟಗಳ ಮೂಲಕ ತರಬೇತಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿಜಯನಗರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರವಾಸಿಗರು, ಅಣುಕು ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದರ ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡಾಂಗಣಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. ಯುದ್ಧದಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಯುದ್ಧದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಮನೋಲ್ಲಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದಾಂಡಪಟ್ಟಿ, ಕತ್ತಿವರಸೆ, ಚೊಳಚೊಳಿ, ಲಾಟಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಇವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಇವೇ ಅಂಗಸಾಧನೆಗೂ ತಿರುಗಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತ. ರಣರಂಗದಿಂದ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ಇಂಥವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಏಕಾಏಕಿ ಮೈಮೇಲೆ ಬೀಳುವುದು ನಿಷೇಧ. ಬೆನ್ನು ಚೆಂಡಾಟ ಲಗೋರಿ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಚೆಂಡನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು, ಓಡಿಬಂದು ಹೊಡೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕವರನ್ನು ಕಾಯಬೇಕು ಜೀವದಾನ, ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಿದ್ದರೆ, ಬೆನ್ನು ಚಂಡಾಟದಲ್ಲಿ

ಚೆಂಡಿನಿಂದ ಹೊಡೆತ ತಿನ್ನಬಹುದಾದವ, ತಕ್ಷಣವೇ ಹೊಡೆಯುವವನು ಬೆನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ, ಆತನಿಗೆ ಹೊಡೆಯದೇ ಕಾಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮವಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಟೊಂಕು ಕೆಳಗೆ ಹೊಡೆಯಬಾರದು' ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ನಿಯಮ. ಟಾವಲ್ ಹತ್ತುತ್ತು ಕಬಡ್ಡಿ ಆಟದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಟೊಂಕದ ಕೆಳಗೆ ಹೊಡೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮವೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಕೊಡಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ, ಬೈಗುಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಂತ ಹಂತಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಪೊರೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಮೂಲದ ಎಳೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಪರಿಯ ಸೇರ್ಪಡೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಟಗಳು ಕೆಲವಿವೆ. ನಾಟಕೀಯ ಅಥವಾ ನಟನಾತ್ಮಕ ಆಟಗಳು ಭಾಗಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನ, ನೋವು ನಲಿವುಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ದಾಖಲುಗೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ, ನೀರಿಗೆ ಹೋದ ಸೊಸೆ, ಬಿದ್ದು ಕೊಡ ಒಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು, ಕೊರಳಲ್ಲಿಯೇ ಸರಹರಿದು, ಹವಳ, ಮುತ್ತು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅತ್ತೆಯಿಂದ ಪರಿಪರಿ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ 'ಅತ್ತಿ ಅತ್ತಿ ಬಿದ್ದೆ ಆಟ' ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಗೌಡರ ಬಾಳೆಯ ತೋಟಕ್ಕೆ ನೀರು ಹಾಕಿ, ಒಂದು ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು ಕೇಳಿದರೆ ಕಾಡಿಸಿ-ಪೀಡಿಸಿ ಕೊನೆಗೂ ಏನನ್ನೂ ಕೊಡದೆ ಕಳುಹಿಸುವ 'ಬಾಳೆಗಿಡದ ಆಟ', 'ಮದುವೆ ಆಟ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಬಡಿಗರಿಗೆ, ಕುಂಬಾರರಿಗೆ, ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವೃತ್ತಿ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಆಟಗಳು ಕೆಲವಿದ್ದರೆ, ಆರ್ಥಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿ, ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕುದುರೆ ಆಟ, ಕುಕ್ಕೆಮರಿ ಆಟ ಅಥವಾ ಕುರಿಮರಿ ಆಟಗಳಂಥವು ಇನ್ನು ಕೆಲವು. ಈ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಇದೆ. ಅಭಿನಯಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು ವಿಶೇಷ.

ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಕೈ ಕಾಯಿಸುವ ಆಟ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಆಟಗಾರರು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆದಾಡಿ ಮೈ ಬಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯದ್ದು. ಶ್ರಾವಣ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗಾಳಿಪಟದ ಆಟಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಡುವ ನೀರಿನ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಒದ್ದೆಯಾದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಆಡುವ ಆಟಗಳು ಹೀಗೆ ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆಟಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವು.

ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಆಟಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವೇ ಕಾರಣ. ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಡುವುದು ಕಂಡುಬಂದಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇರಿಯಿಂದ ಕೇರಿಗೂ ಆಟಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ-ಮತಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗದ- ಹಾಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ದೀರ್ಘವಾದ ಆಟಗಳನ್ನು ತುಂಡು ಮಾಡಿ, ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಡುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಗಂಭೀರ ಮತ್ತು ಗಹನವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ತಿಕ್ಕುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಜನಪದರು ತನ್ನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದಾರಲ್ಲದೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರಿಕರ ಆಟಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಿಷ್ಟ ಆಟಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತವೆ.

ಒಂದೇ ಜನಪದ ಆಟ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಭೇದ ಮತ್ತು ವಯೋಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡಿ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟಕರವಾದುದು. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಶಿಷ್ಟ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೊದ ಮೊದಲು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ನಂತರ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧವಾದ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದಂತೆ ನಿಂದಾಪ್ರಾಸ ಹಾಗೂ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು

ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆದಂತೆ ಮಕ್ಕಳ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಗಂಭೀರತೆಯ ಎಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಆಟ ಆಡುವಾಗಲೂ ಕಲಿಕೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದವರಿಗೆ (ಆಟಗಾರರಿಗೆ) ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಆಟಗಾರರೇ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಆಟ ಆಡಲು ಬಾರದವ' ಎಂದು. ಈ ಎಣ್ಣೆ ಗುಳಿಗೆಗೆ ಮುಟ್ಟುವಂತೆ ನಟಿಸಬೇಕೇ ವಿನಃ ಮುಟ್ಟಬಾರದು. ಎಣ್ಣೆ ಗುಳಿಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಲಿಕೆಯ ಆಟಗಾರನಿಗೆ ನನಗೆ ಎಣ್ಣೆಗುಳಿಗ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ಆಟಗಾರರೆಲ್ಲ ಆಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಸುಳಿವೂ ಕೂಡ ಕಲಿಕೆಯ ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಆಟವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆಟಗಳನ್ನು ಕಲಿತ ಆಟಗಾರ ಗುಂಪಿನ ಆಟಗಳ ನಂತರ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಮಾಡುವ (ಇತ್ತಂಡದ ಆಟ) ಆಟಗಳಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರೆ, ಮುಂಬರುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಆತ್ಮಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆಟಗಳು ಆಟಗಾರನ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದ ಆಟಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಹುಲಿಮನೆ ಆಟ, ಪಗಡೆಯಾಟ, ಗೋರಕನಾಥನ ಬಲೆ, ಗುಣಿಬಲೆ ಮುಂತಾದವು ಇಂಥ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಜಯ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಚತುರ, ಪಂಡಿತ, ಜಾಣ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜೂಜಿನಂತಹ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಗೆಲುವಿಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲ.

ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಶಾರೀರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಆ ಆಟಗಳು ದಿನನಿತ್ಯದ ಕೆಲಸಗಳ ಮೇಲೂ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಶ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರವನ್ನು ಎತ್ತುವ, ಎಳೆಯುವ, ಹೇರುವ ಬಗೆಯ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಆಟಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ತಂತ್ರದ ಆಟಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ದಿನನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ, ಅವರ ಶಾರೀರಿಕ ರಚನಾ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಆಟಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವು. ಹೊಲಮನೆಗಳ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗುವ, ಬೆರಳಿನ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ, ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಹುದಾದಂತಹ, ಬಲಸಂವರ್ಧನೆಗೆ (ಪ್ರಸೂತಿವೇದನೆ ಸಹಿಸಲು) ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ಆಟಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿವೆ. ಅಂಗವಿಕಲರಿಗೆ- ಬಲಹೀನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಟಗಳೂ ಜನಪದರ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಜನಪದರ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣ ಒಂದು ತರಬೇತಿ ಶಿಬಿರ ಇದ್ದಂತೆ. ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನುಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜನಪದರ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಳತೆ, ಮಾಪನ, ಲೆಕ್ಕ, ಭೂಮಾಪನ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು-ಪರಿಹಾರಗಳು ಎಲ್ಲ ನಿಟ್ಟಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಸರಸ-ವಿರಸ, ಸ್ನೇಹ-ಸಹಕಾರ, ಕದನ-ವೈರತ್ವ, ಸಮಾಜದ ಇರುವಿಕೆ, ನಾಯಕತ್ವ ಇಂಥವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಈ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣ ಆಗರವಾಗಿದೆ. ಕಾಮದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಇನ್ನೂ ವಿಶೇಷ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂವಿಧಾನ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಸಂವಿಧಾನದಿಂದ ದೇಶ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂವಿಧಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನ ಎರಡು ತೋಂಡಿ ಸಂವಿಧಾನ>ರಾಮನಲೆಕ್ಕ (ಸಂವಿಧಾನ)-ಲಿಖಿತ, ಕೃಷ್ಣ ಲೆಕ್ಕ (ಸಂವಿಧಾನ)-ಅಲಿಖಿತ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಬಂಧ ತುಂಬ ನಾಜೂಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಚೌಕಟ್ಟೂ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಬರುತ್ತ ಒಂದೊಂದೇ ನಿಯಮಗಳು ಸೇರುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಯಮಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಗಾರರು ಬೆಳೆದಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮಗಳುಳ್ಳ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಇರುವ ಆಟಗಳನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಪ್ರೌಢತೆಯ ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯ ಆಟಗಳನ್ನೇ ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿದರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದು ನಿಯಮ ಹೆಚ್ಚಿದರೆ ಆಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಟಗಳು ಒಂದು ಮರದ ಬೇರುಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಭಾಗ, ಒಳವಿಭಾಗ, ಬಿಡಿ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಜನಪದರ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಶಿಷ್ಟ ಆಟಗಾರರ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣದಂತೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಬಯಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ. ಅಂಗೈ ನೆಲ ಸಿಕ್ಕರೆ ಸಾಕು ಆಟ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿರಿದಾದ ಬಯಲು ಸಿಕ್ಕರೆ ಇಡೀ ಬಯಲನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಆಡುವ ಆಟಗಳೂ ಇವೆ. ಗಿಡ ಕಂಡಲ್ಲಿ ಮಂಗನಾಟದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಜೋಕಾಲಿ ಆಟಗಳವರೆಗೆ, ಸಂದಿಯಂತಹ ಸ್ಥಳ ಸಿಕ್ಕರೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಾಲೆ ಆಟ, ಮುಟ್ಟಾಟಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಲ್ಪ ಬಯಲು ಸಿಕ್ಕರೆ ತಿಳ್ಳಿಯ ಆಟ, ನೀರು ಕಂಡಲ್ಲಿ ನೀರಾಟ, ಮಣ್ಣು ಕಂಡಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಾಟ, ಉಸುಕು ಕಂಡಲ್ಲಿ ಉಸುಕಿನ ಆಟ ಈ ರೀತಿ ಕಂಡ ಸ್ಥಳವನ್ನೆಲ್ಲ ಆಟಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಟೊಂಕು ಕೆಳಗೆ ಹೊಡೆಯಬಾರದು' ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ನಿಯಮ. ಟಾವಲ್ ಹತ್ತುತ್ತು ಕಬಡ್ಡಿ ಆಟದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಟೊಂಕದ ಕೆಳಗೆ ಹೊಡೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮವೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಕೊಡಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ, ಬೈಗುಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಂತಹಂತಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಪೊರೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಮೂಲದ ಎಳೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಪರಿಯ ಸೇರ್ಪಡೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಟಗಳು ಕೆಲವಿವೆ. ನಾಟಕೀಯ ಅಥವಾ ನಟನಾತ್ಮಕ ಆಟಗಳು ಭಾಗಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನ, ನೋವು ನಲಿವುಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ದಾಖಲುಗೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ, ನೀರಿಗೆ ಹೋದ ಸೊಸೆ, ಬಿದ್ದು ಕೊಡ ಬಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು, ಕೊರಳಲ್ಲಿಯ ಸರ ಹರಿದು, ಹವಳ ಮುತ್ತು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅತ್ತೆಯಿಂದ ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ 'ಅತ್ತಿ ಅತ್ತಿ ಬಿದ್ದೆ ಆಟ'. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಗೌಡರ ಬೆಳೆಯ ತೋಟಕ್ಕೆ ನೀರು ಹಾಕಿ, ಒಂದು ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು ಕೇಳಿದರೆ ಕಾಡಿಸಿ–ಪೀಡಿಸಿ ಕೊನೆಗೂ ಏನನ್ನೂ ಕೊಡದೆ ಕಳುಹಿಸುವ 'ಬಾಳೆಗಿಡದ ಆಟ', 'ಮದುವೆ ಆಟ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಬಡಗರಿಗೆ, ಕಂಬಾರರಿಗೆ, ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವೃತ್ತಿ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಆಟಗಳು ಕೆಲವಿದ್ದರೆ, ಆರ್ಥಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿ, ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕುದುರೆ ಆಟ, ಕುಕ್ಕೆಮುರಿ ಆಟ ಅಥವಾ ಕುರಿಮುರಿ ಆಟಗಳಂಥವು ಇನ್ನು ಕೆಲವು. ಈ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಇದೆ. ಅಭಿನಯಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವುದು ವಿಶೇಷ.

ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಕೈ ಕಾಯಿಸುವ ಆಟ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಆಟಗಾರರು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಡೆದಾಡಿ ಮೈ ಬಿಸಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯದ್ದು. ಶ್ರಾವಣಮಾಸದಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಅಧಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗಾಳಿಪಟದ ಆಟಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಡುವ ನೀರಿನ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಒದ್ದೆಯಾದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಆಡುವ ಆಟಗಳು ಹೀಗೆ ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆಟಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವು.

ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಆಟಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವೇ ಕಾರಣ. ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಡುವುದು ಕಂಡುಬಂದಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇರಿಯಿಂದ ಕೇರಿಗೂ ಆಟಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ–ಮತಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗದ– ಹಾಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ದೀರ್ಘವಾದ ಆಟಗಳನ್ನು ತುಂಡುಮಾಡಿ, ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಡುವುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಗಂಭೀರ ಮತ್ತು ಗಹನವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ತಿಕ್ಕುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದಾರದಲ್ಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರಿಕರ ಆಟಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಿಷ್ಟ ಆಟಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತವೆ.

ಒಂದೇ ಜನಪದ ಆಟ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಭೇದ ಮತ್ತು ವಯೋಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ಶಾರೀರಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನೂ ಒದಗಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡಿ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೊದಮೊದಲು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ನಂತರ ಪ್ರಾಸಬದ್ಧವಾದ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದಂತೆ ಪ್ರಾಸ ಹಾಗೂ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕ ಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆದಂತೆ ಮಕ್ಕಳ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಗಂಭೀರತೆಯ ಎಡೆಗೆ

ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಆಟ ಆಡುವಾಗಲೂ ಕಲಿಕೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಟಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಭೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಗುಣವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಜನಪದ ಆಟಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಹಣ ಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದ ನೆರಳು-ಬೆಳಕು-ಕತ್ತಲೆ, ಹುಣಸೆಬೀಜ, ಜಾಲಿಯ ಬೀಜ, ಮಾವಿನಗುಟ್ಟಲಿ (ಓಟೆ), ತೆಂಗಿನಚಿಪ್ಪು, ಗಜ್ಜುಗ, ಗುಲಗಂಜಿ, ಟೋಪಿ, ಟಾವಲ್, ಹಗ್ಗ, ಮಡಿಕೆಚೂರು ಒಡೆದ ಬಳೆಯ ಚೂರು, ಕಲ್ಲು, ಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಟದ ಆಟಿಕೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಆಡುವ ಗುಣ ಜನಪದರಲ್ಲಿದೆ. ಮೌಲ್ಯರಹಿತವಾದ ಆಟಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮೌಲ್ಯಸಹಿತವಾದ ಆಟಿಕೆಗಳು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ರಾಚನಿಕ ಶಕ್ತಿ ಅದ್ಭುತವೆನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲು ಕಾರಣ, ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಜನಪದರ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವು ದಿಲ್ಲ. ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯುತ್ಪನ್ನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಚಟುವಟಿಕೆ ಹಾಗೂ ಬದುಕು ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾರುವಂಥವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪ ಕೇವಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾದಾಗ ಬದುಕು ತಲ್ಲಣಮಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ನೆಯ್ಗೆಯಂತೆ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಿರುತ್ತವೆ. ಈ ನೇಯ್ಗೆ ತಪ್ಪಿದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರ ಬದುಕು ಅದು ಬದುಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ನೆಲದ ದೇಶೀತನದ ಬದುಕು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅವರನ್ನು ಅತಂತ್ರರನ್ನಾಗಿಸು ವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಈ ಬದುಕಿಗೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನ ನೀಡಿದಂತಾಗಿದೆ

೧

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಥೆ ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವೇ ಆಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ದೊರಕಿದೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಬಳುವಳಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಹೊರಬಂದಾಕ್ಷಣ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಪಂಥವೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಇವೇ ವಿಧಾನಗಳು ಅನ್ವಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ನಾವು ಕಸಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮುಂದುವರಿಸಿ ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊಸದೇನನ್ನೂ ನಮ್ಮಿಂದ ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂತಹ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡುವುದೇ ಉತ್ತಮ. ಈ ಸಂದೇಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸದೇನನ್ನಾದರೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ದೇಶೀವಾದ' ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೊರಶಕ್ತಿ, ಅನ್ಯದೇಶೀಯತೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು, ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದನ್ನು ಒಡೆದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು 'ವಿಚಾರ ಕ್ರಮ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಾತಿ-ಮತ, ಧರ್ಮ, ಕುಲ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಅಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಇವು ಉಪಾಂಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಂವಾದವೇ 'ದೇಶೀವಾದ' (Nativism)ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಶೀವಾದದ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಅದು ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅಮೂರ್ತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದ ಎಂದರೆ ಕಳೆದುಹೋದುದ್ದಲ್ಲ, ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ, ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದು, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹರಿಬಿಟ್ಟು ಬೆಳೆಸುವುದು, ದೇಶೀವಾದದ ಮೂಲಭೂತ ಮೌಲ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಎಂದರೆ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಾಙ್ಮಯ ರೂಪ ಅಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಸುತ್ತ, ಹಿಂದಿನದು ಇಂದಿನದು ಕೂಡಿಸಿ-ಕಳೆದು ತೆಗೆದ ಮೊತ್ತ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಸ್ಪರ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹುದು. ಇದೂ ಹಲವು ಆರ್ಥಿಕ - ಸಾಮಾಜಿಕ - ರಾಜಕೀಯ - ಧಾರ್ಮಿಕ

ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಕೂಸು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಹಿಂದೆ ದೇಶೀವಾದ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು 'ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಹೊಸ ಎಚ್ಚರ. ಈ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಯುವ ಕೊಲ್ಲುವ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಕೀಯದ್ದೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪರಕೀಯದ್ದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾಯುವ-ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಡುವೆಯೇ ಒಂದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ದೇಶೀವಾದದ ಜೀವಾಳ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ/ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನೊಡನೆಯೂ ನಿತ್ಯನೂತನವಾದುದ್ದಾಗಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಮುಖಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯೇ ದೇಶೀವಾದ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ದೇಶೀವಾದವಲ್ಲ. ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹರಿವ ನೀರಿನೊಂದಿಗೆ ಇರುವಂತಹುದು ವಿನಃ ನಿಂತ ನೀರಿನೊಂದಿಗೆ ಇರುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ 'ವಿರುದ್ಧ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗಲೇ 'ದೇಶೀವಾದದ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಜಾಗ್ರತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕಿಂತ ನಗರದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವಂತಹುದು. ನಂತರ ಅದರ ಬಿಸಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಹಬ್ಬುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಹಳೆಯದನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವಂತಹದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಹೊಸದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಹದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಮಂಥನದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದು. ಆದೇ ಅಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಛಾಪು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸದಾಕಾಲ ಇರುವಂತಹದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇದರ ಒತ್ತಡ ತ್ವರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮಂದಗತಿಯ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಎಂದರೆ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗೆ ಮುಂದಾಗುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ವಿವಿಧ ಜಾನಪದಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಾವು ಈ ದೇಶೀಯವಾದವನ್ನು ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದೇಶೀಯವಾದ, ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದೇಶೀಯವಾದ, ಸ್ಥಳೀಯ ದೇಶೀಯವಾದವೆಂದು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದೇಶೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ದೇಶೀಯವಾದದ, ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಸಮೂಹ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು.

'ದೇಶೀವಾದ' ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದೆನ್ನುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ಇದು ಸಂಪರ್ಕರಹಿತವಾದುದು ಸಂವೇದನಾ ರಹಿತವಾದುದ್ದೆಂದಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೊಳಗಿದ್ದೂ, ಎಲ್ಲರಂತಾಗದೆ ಬೆಳೆದುನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಇದಕ್ಕಿದೆ. ತನ್ನೊಳಗಿಂದಲೇ ಬೆಳೆಯುವ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ / ಜಾನಪದವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ.

ಇದು ಹೊರಗಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅಥವಾ ಪಾರದರ್ಶಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ತಂದು ದೇಶೀಯತೆಗೆ ಹೇರಿದರೂ ತನಗೆಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇನ್ನುಳಿದುದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ನಿರ್ಜೀವ ಎನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸಮುದ್ರ ಹೊರಹಾಕುವಂತೆ ಹೊರಹಾಕಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬೇರುಗಳನ್ನರಿತವರು ಎಂದರೆ, ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ನಡಿಗೆಯನ್ನರಿತವರು ಇದರ ಸವಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲರು. ತಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂರನೇ ಕಣ್ಣು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಡಿಗೆಯನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಆಗ ಮಳೆ ಬಿದ್ದು ಎತ್ತೆತ್ತಲೋ ಹರಿದು ಹೋಗುವ ನೀರನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದೆಡೆಗೆ ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಯಾರೊಬ್ಬರ ವಿಚಾರದ ಹೇರಿಕೆಯಲ್ಲ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಸಮೂಹನಿಷ್ಠವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀವಾದ ವೆಂದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮೂಹಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವಾಗಿವೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಡೆದು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ, ವಿರುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸವಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದು ಹರಿವ ನೀರು ನಿಂತ ನೀರಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಯ ಹೊಸ ಎಚ್ಚರ ಸಾವು- ನೋವುಗಳ ಸಂಭ್ರಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು

ಇಲ್ಲಿಯ ನಡಿಗೆಯು ಅಷ್ಟೇ ತ್ವರಿತಗತಿಯದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ದೇಶೀ' ಎನ್ನುವುದು 'ದೇಶೀಯತೆ'ಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಎಂದರೆ ದೇಶೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಬಹುಮುಖಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೆಂದರೆ, ತನ್ನತನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಇದ್ದಾಗಲೇ ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೆಂದು ಬೆಸೆಯುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು 'ದೇಶೀಯತೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ.

'ದೇಶೀ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಒಂದು ಘಟಕ ಎಂದು ಕರೆದಾಗಲೂ ಅದು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಇದರ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮುಖಿತ್ವ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ದೇಶೀ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ, ಅದರ ಒಳಮತಗಳು, ಪಂಥಗಳು ವಿಭಾಗ- ಒಳವಿಭಾಗ- ಉಪವಿಭಾಗ ಹೀಗಾಗುತ್ತ ಬಂದಾಗಲೂ ಅದು ದೇಶಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಜಾತಿಯೂ ದೇಶೀ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತದೆ ('ಜಾತಿ' ದೇಶೀ ಎಂದು ಕರೆದರೂ, ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ದೇಶೀವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಣ, ನಿರಾಕರಣ, ಪರಿಷ್ಕರಣ ಎಂಬ ಮಾನದಂಡಗಳಿದ್ದು ಆತನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನದಂಡ ಆತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ.) ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಒಳಗಡೆ 'ಬಹುಮುಖಿತ್ವ'ಗಳು ಇದ್ದಾಗಲೂ ಒಂದಾಗಿ ಬದುಕುವ ಸಹಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಯೇ 'ದೇಶೀಯತೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಒಳಗಡೆ ಬೆಸುಗೆಯನ್ನು ತರುವ ಶಕ್ತಿ / ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇರುವಂತೆಯೇ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಸೆವ ಶಕ್ತಿ / ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದೂ ದೇಶೀಯತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ದೇಶೀಯತೆ' 'ದೇಶೀ' 'ದೇಶೀವಾದ' ಎನ್ನುವಂಥವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಧರ್ಮ- ಮತ- ಜಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪದಗಳಲ್ಲ. ಈ ಪದಗಳು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದವು-ಧರ್ಮಾತೀತವಾದವು ಮತ್ತು ಸೀಮಾತೀತವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂರಚನೆಯ ಪರಿಕ್ರಮ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದುಕೊಳ್ಳುವೆ. ಅದು 'ದೇಶಿತ್ವ'. ಈ ದೇಶಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ದೇಶೀ, ದೇಶಿಯತೆ, ದೇಶೀವಾದ ಭಿನ್ನ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಈ 'ದೇಶಿತ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಜೀವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಇದು ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ, ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಜೀವಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಹದು.

ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳು ಇರುವಂತೆ ಭಿನ್ನ ದೇಶೀಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೇಶೀಯತೆ ಬಹುಮುಖಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ದೇಶೀಯತೆಗಳ ಚಿಂತನದ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳೇ ದೇಶೀ ವಾದದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯತೆ ಮೂಲ ಸೆಲೆಯಾದಂತೆ, ದೇಶೀಯತೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೇ ಮೂಲ ಸೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶೀವಾದ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವಂತಹದು ಮತ್ತು ತುಂಬ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಚಲನೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ.

ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದೇಶೀ' ಎಂದರೆ 'ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಪದ ಎಂಬಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತಹದ್ದು ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ 'ದೇಶೀ' ಎಂದು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಜಾನಪದ 'ವಾಙ್ಮಯ' ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಬಗೆ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥ/ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. 'ವಾಙ್ಮಯ' ಎಂದರೆ ಬರೆಹದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಗೀತೆ, ಛಂದಸ್ಸು, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನೀವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ 'ದೇಶೀ' ಮತ್ತು 'ಮಾರ್ಗ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ಒಂದು ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಎದುರುಗೊಂಡಾಗ ಬಳಸಿದ ಪದಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪದವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವುದು-ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪ್ರೇರಕ ಅಥವಾ ಪೂರಕವೆನಿಸಲಾರವು. ಇವು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಹಾಗೆನಿಸಿದರೂ ಅವು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುವು ಅಥವಾ ಮೇಲ್ಪದರಿನ, ಸ್ವರೂಪದ್ದವು ಅಥವಾ ಒಂದು ಹೊಸ ಎಚ್ಚರವನ್ನು

ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಹಕರಿಸುವಂತಹದ್ದೇ ವಿನಃ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಚಲನೆಗೆ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ/ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬದಲಾಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮರುಚಿಂತನೆಗೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರ ಚಲನೆಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು 'ದೇಶೀ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಕುರಿತು ತಟಸ್ಥ ಧೋರಣೆ ತಾಳಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಇದೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದೇಶೀಯತೆ' 'ದೇಶೀವಾದ' ಪದಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇ. 'ದೇಶೀ' ಪದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪದವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸ ಎಚ್ಚರದೊಂದಿಗೆ ಬಳಸಬೇಕಿದೆ. 'ದೇಶೀ' 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ' ಇಂಥವು ದೇಶದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಭಿನ್ನ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಾರುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ.

'ದೇಶೀವಾದ' ಎಂಬ ಪುರುಷ, ಜನಪದ-ಜಾನಪದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ

'ದೇಶೀ' ಪದವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಳಸಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ಮಾರ್ಗ' ಪದವನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ 'ದೇಶೀ'ಪದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತಹುದು. ದೇಶೀವಾದದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ 'ದೇಶೀ' ಎನ್ನುವ ಪದ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಎರಡೂ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವಂತಹದ್ದು. ಭಾಷೆ-ಬರಹ ಎರಡನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲು ವಂತಹದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ನಾನೂ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯ ಔಚಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದಲ್ಲ. ನಾನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ಈ ಪದಗಳ ಔಚಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಗತ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಂದಿನ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದ ಔಚಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೂದಲೆಳೆಯಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯಾದರೂ, ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ- ವಿಮರ್ಶೆ- ಅಧ್ಯಯನ-ಸಂಶೋಧನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೇ ತಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡವನು ನಾನು. ಈ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸಲು ಮುಂದಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥದ ಔಚಿತ್ಯದ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬದುಕಿನ ಇಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ-ಜಾನಪದ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ Identity ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಉದಾರೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಚಿಂತನೆ ನಾಂದಿ ಅಥವಾ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

'ಜನಪದ' ಮತ್ತು 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಕನ್ನಡದ ಶಬ್ದಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ೧೯೬೬ರಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಆಂಗ್ಲದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೇ ವಿನಃ ಕನ್ನಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಇದರರ್ಥ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ (ದೇಶ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ಗ್ರಾಮ) ಬಳಸಬೇಕಿತ್ತು ಅಥವಾ ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯಾದರೂ ಹಾಗೂ ಬಳಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಷಯ ವಸ್ತುವಿನ ದೇಶೀವಾದದ ಮೇಲಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆ.

ನಾವು ಅನ್ಯತ್ವದ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸೀಮರು, ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಂದಗತಿಯವರು. ಶ್ರೀಯುತ ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು Folklore ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ, 'ಇಂದಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ'ದಿಂದ ದೂರವಿಡಬಹುದು-ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಜನಪದ- ವಿಜ್ಞಾನ" ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ವಿಸ್ತೃತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಚಿಂತನೆ ಭಾರತೀಯ ಅನ್ಯಭಾಷಾ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಈ ಮಾತಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದ

ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಶ್ರೀಯುತ ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದ- ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಹಾಡಿದರು. ಈಗ ನಾವು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಅವಧಿಯನ್ನು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೂರು ದಶಕಗಳನ್ನು ಕಳೆದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳ ಅರಿವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎತ್ತಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, 'ಜನಪದ'-'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುವ ಔಚಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾದುದು? ಎನ್ನುವುದು.

ಜಾನಪದದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕನ್ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚಾಚೂತಪ್ಪದೆ ನಾವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ **Folklore**ನ **popular antiquities**- 'ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಗಳು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನೇ ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು ಜನಪದ **Folk** ಎಂದರೆ ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮೂಹ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತ, **Folklore** ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜನತೆಯ ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಲ್ಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊತ್ತ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸದೆ ಹೋದರೆ, ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಅರಿವು ನಮಗಿಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕ್ರಮಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬೆಳಕನ್ನು ಹುಡುಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

'ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಗಳು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದುದು. ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಅಮೆರಿಕನ್ನರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಆದರೆ ಈ ಅನುಕರಣೆ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಜಾನಪದವೆಂದು ಬೆರಳುಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ 'ನಗರ ಜಾನಪದ'ದ ಮಟ್ಟವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತದ್ದು. ಎಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದದ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದ ಅಸಮೃದ್ಧವಾದುದು. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಿಯ ಜನಪದರ ಬದುಕು ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದರ ಬದುಕಿಗಿಂತ ಆಧುನಿಕವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು'. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ 'ಪ್ರಾಚೀನಕ್ಕೆ' ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ವೆಂದರೆ ಸದ್ಯದ - ಪ್ರಸ್ತುತದ ಬದುಕು. ನಮ್ಮ ಬದುಕೇ ಜಾನಪದ-ಜಾನಪದವೇ ಬದುಕು! ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಎಂದರೆ ನಾವೇ, ನಾವೇ ಅದರಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅಥವಾ ಅನ್ಯರಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕು, ವರ್ತಮಾನದ ನಡಾವಳಿಯೇ ವಿನಃ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಯಲ್ಲ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಬದುಕಲ್ಲ- ಎನ್ನುವುದು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ. ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ ಜನಪದವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು - ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದು, **Folk-lore** ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. 'ಒಂದು ಜನತೆಯ ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಲ್ಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊತ್ತ' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, 'ಒಂದು ಜನತೆಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ತಪ್ಪು. 'ವರ್ಗಚಿಂತನೆ'ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಈ ಆಲೋಚನೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಅಥವಾ ಭಾರತದಂತಹ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಮಂದಿಗೆ(ಜನಪದವನ್ನು) 'ಒಂದು ಜನತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಜನತೆ ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಒಂದು ಮತದಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಭಾರತ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕ ಹಲವು ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಮತ್ತೊಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ! ಭಾಷೆ, ಒಳಭಾಷೆ, ಉಪಭಾಷೆ ಹೀಗೆಯೇ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳು - ಸಾಹಿತ್ಯ-ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧ ಎಲ್ಲವೂ. ಎಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿದವು. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸುವಂಥವು! ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಒಂದು ಜನತೆ' ಎಂದು ದೇಶೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?

'ಒಂದು ಜನತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಒಂದು ಜನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇ ಆದಲ್ಲಿ, ಇದರ ಹಿಂದೆ ನಿಂತು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನೆಲೆಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಎಂದರೆ '**Folklore culture / city culture**' ಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು

ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ. ಈ ಚಿಂತನೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತದ್ದೇ ವಿನಃ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ **Folklore culture** ಮತ್ತು **city culture** ಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವದವು ಅಲ್ಲ. ಅವು ವಿನಿಮಯ ಸ್ವಭಾವದ ಸ್ವರೂಪದವು. ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು : ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶಗಳು
ಎರಡು : ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ದೇಶಗಳು
ಮೂರು : ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದದ ದೇಶಗಳು

ಭಾರತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಹೀಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದವುಗಳಾಗಿರದೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿನಿಮಯ ಸ್ವಭಾವದವು ಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ಸ್ಥಿತಿ ಇರಬಹುದೇನೋ, ಆದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದದ ತಟಸ್ಥ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಂದ ಸ್ವಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದದ ದೇಶದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕರಂತೆ ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಅನುಕರಿಸಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಿರೋಧ ಸ್ವಭಾವದವುಗಳಾಗಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದಂತಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿರೋಧಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿರೋಧಾಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನಿಸಿದರೂ ಅದು ತೋರಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅದರ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವಿನಿಮಯ ಸ್ವಭಾವದವು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿನಿಮಯ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವಂತೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಒಂದಿನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕ್ರಮಣವಾದಾಗಲೂ ಕೂಡಾ, ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಯೇ (ಶಿಷ್ಟ + ಪರಿಶಿಷ್ಟ) ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ತಮ್ಮತನವನ್ನೂ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸತನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಚೇತನಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳೆಯ ಬೇರಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊಸಚಿಗುರು ಬಿಡುವುದೇ ಜಾನಪದವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಜಾನಪದ ನಿತ್ಯನೂತನವಾದುದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಾಮಾನಾ ಅವರ '... ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಲ್ಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊತ್ತ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಈಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೂ ಜನಪದಕ್ಕೂ ವಿನಿಮಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಗ್ರಂಥಸ್ಥ? ಯಾವುದು ಕಂಠಸ್ಥ? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದಿನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದವನ್ನು 'ಗ್ರಂಥಸ್ಥವಲ್ಲದ್ದು' ಎಂದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ಅಥವಾ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಲುಬಾರದು. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ ಇಂಥವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಯಾವುದು? ಕಂಠಸ್ಥ ಯಾವುದು? ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಹೊರಡುವ ಉತ್ತರ - 'ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ 'ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೇ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ - ಜಾನಪದ - ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಜನಪದ ಎಂದರೆ 'ಒಂದು ಜನಾಂಗ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಾಗಿ ಕೆಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿ ಮುಂದು ಹೋಗಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಂದು ಸಮಾಜವೇ ವಿನಃ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರವಲ್ಲ ಎಂದರೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದುದು, ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವಂಥವು ಇಲ್ಲ. ಇದು ಹಲವಾರು ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ದೇಶವಾಗಿದೆ, ಇದಲ್ಲದೆ ಭಾರತದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಹಲವಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳಿವೆ, ವರ್ಣಗಳಿವೆ, ಕುಲಗಳಿವೆ, ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳು,

ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ, ಕುಲ, ಮತ, ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ತೊಂಡಿ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಬದುಕು- ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಭಾರತ- ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎಂಬ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗದು. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಇದಕ್ಕೆ 'ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರ' ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ 'ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರ' ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ 'ಜನಪದ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಂದು ನಾವು 'ಒಂದು ಜನತೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸದೆ 'ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಹಗಲಲ್ಲಿಯೇ ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹಗಲು ಹುಡುಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. Folk ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಜನಪದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರುವಾಗಲೇ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ತಡವಾದರೂ ಸರಿ, ಕಾಲ ಮಿಂಚಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಮ್ಮತಿಸಿ, ಜನಪದ- ಎಂದರೆ 'ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಬಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಎಂದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಜಾನಪದ Folklore ಎಂದರೆ 'ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಹುಟ್ಟುವಳಿ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕೇ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹೇಳಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು – ಹಳೆಯದಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅದು ನಮಗೆ ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಬದುಕಿನ ಹುಟ್ಟುವಳಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕೇವಲ ಗ್ರಾಮ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ನಗರ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಕೂಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದುವು ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯ ಪರಸ್ಪರ ಇವು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಸಂರಚನೆ, ಭಿನ್ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಇವು ಉಪಾಂಗಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಂವಾದವೇ 'ದೇಶೀಯವಾದ' (Nativism) ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸೂತ್ರವಿದೆ ನೆಲೆಯಿದೆ.

ದೇಶೀವಾದ ಯಾಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕು? ಮತ್ತು ಆ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಯಾಕೆ ಬೇಕು?

ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಯಾಕೆ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಚಲನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸತ್ಯ. ಈ ಸತ್ಯ ಒಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನುಳಿದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಸ್ತುಭೌತವಾದ ಈ ತತ್ತ್ವದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಯಾರಿಂದಲೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀಡಿದಷ್ಟು ಒತ್ತು ಧರ್ಮವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಂತಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯಷ್ಟೇ ಧರ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಪ್ರಾಧಾನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜಾತಿ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ವರ್ಣಗಳಂಥವು ಇಲ್ಲಿ ತಾಂಡವನೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬುದ್ಧ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಬುದ್ಧನೇ ಕ್ಷಣಿಕವಾದವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆತ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ! ಈ ವಿಚಾರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಂತೆ ಹರದಾರಿ ಮುಂದಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆಲ್ಲ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಾಂತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಪುರಾಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಳಯ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಪ್ರಳಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ರೀತಿ ಇವೆ. ಒಂದು ನೈಮಿತ್ತಿನ ಪ್ರಳಯ ಮತ್ತು ಒಂದು ಮಹಾ ಪ್ರಳಯ. ಭಾರತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕಾರಣಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ನಡೆಸಿದ ಸಮರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀಡಿದಷ್ಟು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನೀಡದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯಬೇಕಿದೆ.

ಇಂದಿನ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆದ್ಯತೆ ದೊರಕಿದೆ.

ಜಾತಿಗೂ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಜಾತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗೂ ಜಾತಿಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ, ಮತ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಹತ್ತಿರವಾಗಿವೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ರನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇಂಥವೇ ಕಾರಣ ಮುಂದುಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹ್ಯಾಟಿಗೂ, ಭಾರತೀಯ ಟೋಪಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಮಾನವ ಸಂಘಜೀವಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದುದ್ದಕ್ಕೂ ಆತನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾನವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಯೇ ಆಯಾ ದೇಶಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಂತರಿಕ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೇಲಿಂದಲೇ ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಘಜೀವಿಯಾದ ಮಾನವ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಧಿಗಳನ್ನು (rule) ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾ (Exceed) ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಧಿಗಳ ಬಂಧ ಮತ್ತು ಮೀರುವಿಕೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಆಯಾ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ, ಸಮಾಜದ, ಧರ್ಮದ, ಮತದ (ಜಾತಿಯ) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲಗಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ ಕ್ರಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ದೇಶದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಕೊಡುಗೆ ಏನು? ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಜಾನಪದದ ದೇಶೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡಲು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ದೇಶೀವಾದದ ವಿಚಾರಗಳು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ದಿಂದ ಸಂಯೋಜಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಧಿ (ನಿಯಮಗಳ) ಬಂಧವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಮೀರುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿವೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಧಿಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದು, ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು (ವಿಧಿಗಳು) ಮೀರುತ್ತ, ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಯಮಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕು ಕೂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯದ್ದು ಇದನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಒಬ್ಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುವುದು, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮುಟ್ಟಾಟ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಟವನ್ನೇ ಎಷ್ಟು ಕಾಲಗಳವರೆಗೆ ಆಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮುರಿದು, ಒಂದು ನಿಯಮ ಬದಲಾದರೆ ಸಾಕು, ಆಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಟ್ಟಲು ಹೋಗುವವನಿಗೆ ಕುಂಟುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕು (ಅಥವಾ ಉಸಿರು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು, ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು ಮುಂತಾದವು) ಎಂದು ಒಂದು ನಿಯಮ ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಆಟದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಆಟಗಾರ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಾಗ ಮುಟ್ಟಬಾರದು. (ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತಾಗ, ನೆರಳಲ್ಲಿ ನಿಂತಾಗ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಿ ಹಿಡಿದಾಗ, ಕೈಗೆ ಉಗುಳು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಾಗ ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಮುಂತಾದವು) ಎಂಬ ನಿಯಮ ಬಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ನಿಗದಿತವಾದ ವಿಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಆಟ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂದರೆ, ವಿಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೀರುವಿಕೆಯೇ ಆತನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮ ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು, ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದು, ಅವಿರತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಿ ಬಂಧವನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯೇ ಮಾನವನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ, ಅದು ಹರಿಯುವ ನೀರು' ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿರುವ ವರ್ಗ (Type), ಆಶಯ (Motif) ನಿಯೋಗ (Function) ಮಿಥೀಮ್ (Mytheme), ಮೋಟಿಫಿಮ್ (Motifeme) ಇವು ಯಾವುದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದರೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಾನವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ

ಬರುವ ವಿಧಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯೇ, ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಬಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ದೇಶೀಯತೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಪಡಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವೆನಿಸಲಾರದು. ವಿ.ಜಿ. ಪ್ರಾಪ್ ಅವರು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯ ನಿಯೋಗ (Function) ಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ೫೨ರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ನಿಗದಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದು, ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನೇ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವ ಬಗೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಹರಿಯುವ ನೀರಿನೊಂದಿಗೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ನಿಂತ ನೀರಿನ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಮಾನವ ಜೀವನದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ.

'ವಿಧಿ ಬಂಧು' ಮತ್ತು 'ವಿಧಿ ಮೀರುವಿಕೆ' ಯಿಂದಾಗಿ ಮಾನವ ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರಪಂಚದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ನಡೆಯುವಂತಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗಿರುವ ಇರುವಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಧಿ ಬಂಧ ಮತ್ತು ವಿಧಿ ಮೀರುವಿಕೆಯ ಹಣಾಹಣಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಹಂತಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ದೇಶೀಯ ಒಳಹೊರಗುಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಧಿ ಬಂಧಗಳ ಮೀರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪಿದಾಗಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ನಿಂತುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮೀರುವಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ನಿತ್ಯನೂತನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ವರ್ತುಲ, ಚೌಕಾಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಆಟ ಆಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಒಂದು ಆಟಕ್ಕೆ ೧೬೨ ಮನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಆಡುವಂತಹ ಆಟಗಳೂ ಇವೆ. ಇದೇ ಅಂಕಿ ಕೊನೆಯದು ಎಂದಿಲ್ಲ. ಈ ೧೬೨ ಮನೆಗಳ ಆಟ ಧುತ್ತನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಮನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಆಟಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಿಯಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮನೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದ ಆಟಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಆಟದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಟಕ್ಕೆ ನಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ, ಆಟದ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ, ನಿಕಟವಾದ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟ ಆಡಲು ಬಳಕೆಗಾಗಿ ೩, ೫, ೭, ೧೨, ೧೭, ೫೬, ೬೪ ಹೀಗೆ ನಿಗದಿತವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಿಗದಿತವಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಸಿಕ್ಕಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ದೇಶೀಯ ವಿಚಾರಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಚನ್ನಮಣೆಯ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ಸಾಲಿನ ಏಳೇಳು ಮನೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಭೌಗೋಳಿಕತೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಆಟ ಮೇಲಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆಡೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನಾಂಗೀಯ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ವಿಧಿ -ನಿಯಮಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಯ ದೇಶೀಯ ವಿಚಾರಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ '೧೩'ರ ಸಂಖ್ಯೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗದೆ, ಶಿಷ್ಟಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗದೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ೩ರ ಸಂಖ್ಯೆ, ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯ ಸಂಖ್ಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ದೇಶೀಯ ವಿಚಾರಗಳು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಂತರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಗುಣವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಣದ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ, ಜಾನಪದದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಿತ್ಯನೂತನವಾದ ಈ ಜಾನಪದದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ತನ್ನದಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜಾನಪದದ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಆದಿಮಾನವನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮಥಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ದುಸ್ಸಾಹಸದ ಕೆಲಸವೇ ಸರಿ. ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದಲೂ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವ-ವಾದಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ತತ್ತ್ವ-ವಾದಗಳೂ ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಇದ್ದಂತೆ, ಅಕ್ಷರ ರಹಿತವಾದ ಜಾನಪದದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿದರೆ,

ಯಾವುದು ಮೊದಲು, ಯಾವುದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು 'ದೇಶದ' ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವಂಥವು. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನ (Historical Geographical Method) ಅಥವಾ ಫಿನ್ನಿಷದ ವಿಧಾನದ (Finnish Method) ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಬದುಕಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಭಾಷೆ ಬರೆಯುವ ಜನಪದ ಆಟಗಳು

ಜನಪದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಜ್ಞೆ, ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ದುಷ್ಟ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕ ಇಂಥವುಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಚಿಗಿತವೇನೋ ಎನ್ನುವ ಸಂದೇಹಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸ್ಥಾನಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಳ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ನಾವು ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮೊದಲಿನದು ಅಥವಾ ಮೂಲದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸಮಂಜಸವಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ.

ಈ ಬಗೆಯ ಗಂಭೀರತಮವಾದ ಗುಣ, ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳು ಏನಿದ್ದರೂ ಭಾವೀಜೀವನದ ತಯಾರಿಯ ತಾಲೀಮುಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ತೋರಿಕೆಗೆ ಇವು ತಾಲೀಮಿನ ಆಟಗಳು ಎನಿಸಿದರೂ, ಮಾನವನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಜೀವನದ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದಿ ಮಾನವನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅಣಕ ಮಾಡುವ ಆಟಗಳು ಜಾನಪದದ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವಂತಹ ಅಣಕದ ಆಟಗಳು ಆದಿ ಮಾನವನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಾದರೆ, ಬಲ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಆಟಗಳು, ಗುರಿಸಾಧನೆಯ ಆಟಗಳು ಗುಂಪುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯಗಾರರ ಆಟ, ರಾಜ-ಪ್ರಧಾನಿಯ ಆಟ, ಗೌಡ- ಕುಲಕರ್ಣಿಯರ ಆಟ, ಕಳ್ಳ-ಪೋಲಿಸರಾಟ, ಇಂಥವೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕುಪ್ಪಕುರಿಯಾಟ ಅಥವಾ ಕುಕ್ಕೆಮರಿ ಆಟ, ಉಪ್ಪಾಟ, ಮಳೆರಾಜನ ಆಟ, (ತಿಳ್ಳಿ ಆಟ) ಕತ್ತೆಯ ಆಟ, ಗಿಡ ಮಂಗನಾಟ, ಕುದುರೆಯ ಆಟ, ಮೋಟಾರ್ ಆಟ ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಮಾನವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಪ್ರೌಢ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಬದುಕಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ, ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬೆಳೆದುಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಟಗಳು, ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಟ್ಟಡದ ಸಿದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ರತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವದ ಸಾಂದ್ರತೆಯನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ವಾಹಕಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಮಾನವನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಆತನ ಸಾವಿನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. 'ಹುಟ್ಟು ಸಂಭ್ರಮವಾದರೆ, ಸಾವು ಭಯಾನಕವಾದುದು' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕ, ದೇವರು-ದೆವ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ, ಸಾವು ಸಾವೇ ಎಂದು ಸಾರುವ 'ವಾಸ್ತವತಾವಾದ'. ಸಾವಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಆರಂಭ ಎನ್ನುವ 'ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾದ', ಜೀವಕ್ಕೆ ಸಾವು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ 'ಅಮರತ್ವವಾದ' - ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಆಟಗಳು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ಲವಲವಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಕೆಲವು ಮುಟ್ಟಾಟಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ 'ಸಾವು' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. 'Out' ಎಂಬುದು 'ಸಾವು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರನ ಸ್ಪರ್ಶ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ 'ಸಾವು' ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಆಟಗಾರನ ನೋಟದಿಂದಲೇ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಯಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಯಿಯನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ದಾಟಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಯಿ ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಹರಳು ಕಡಿದು ಆಡುವ ಹುಲಿ-ಮನಿ ಆಟಗಳು, ದಾಳ ಬಳಸಿ ಆಡುವ ಪಗಡೆ, ಚಕ್ಕಾ, ಚೌಕಾಬಾರದಂತಹ ಆಟಗಳು ಮುಂತಾದುವು.

ಪರಸ್ಪರ ಆಟಗಾರರ ಕಾಯಿಗಳು ಹೋರಾಟದ ನಡುವೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾವು ದುರ್ಮರಣದ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತ ಗುರಿಯನ್ನು ಸೇರಿ ಸಾವಿನ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು

ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾವಿಗೆ 'ಮುಕ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಚಕ್ಕಾಬಾರ ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಾಯಿಗಳು ನಕ್ಷೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮನೆಯನ್ನು ಸೇರಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಕಾಯಿ ಹಣ್ಣಾಗುವುದು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಯಿ ಒಂದು ಮನೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತ ಹಣ್ಣಾಗಲು ಹೊರಟಾಗ, ಎದುರಾಳಿ ಆಟಗಾರನ ಕಾಯಿ ಬಂದು, ಹಣ್ಣಾಗಲು ಹೊರಟ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಕಡಿಯಬಹುದು, ಎಂದರೆ ಸಾಯಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ ಆ ಕಾಯಿ ಪುನಃ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ದಾರಿ ಕ್ರಮಿಸುತ್ತ ಹಣ್ಣಾಗಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಎದುರಾಳಿ ಆಟಗಾರನ ಕಾಯಿಯಿಂದ ಕಡಿಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅಥವಾ ಕಡಿಯುತ್ತ ಹಣ್ಣಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಫಲತೆ ಸಾಧಿಸಿ ನಕ್ಷೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮನೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಕಾಯಿ ಗೆದ್ದಂತೆ, ಎಂದರೆ ; ಆ ಕಾಯಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಕ್ಕಂತೆ. ಕಾಯಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಸಿಗುವುದು ಎಂದರೆ, ಆಡುವ ಆಟಗಾರನಿಗೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗ ಕಾದಿದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿ.ಜಿ. ಕಾಪರ್ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (Symnbolism) ಈ ರೀತಿ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಲುಪುವುದಕ್ಕೆ 'ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ನಡುವಿನ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪವಿತ್ರ ಜಗತ್ತಿನೆಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಧಾನ ಕೇವಲ ಚಕ್ಕಾ ಆಟ ಮತ್ತು ಔಕಾಬಾರ ಆಟಗಳಂಥಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಿಲ್ಲ. ಪಗಡೆ, ಪಗ್ಗದಾಟ, ಕೈಲಾಸಪಟದಾಟ (ಹಾವು-ಏಣಿ ಆಟ), ಕೈ ಕಾಯಿಸುವ ಆಟ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೈಲಾಸಪಟದಾಟ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋರಾಟ, ಶಿಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ನೇಹ ಸಾಧಿಸುತ್ತ ಮುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯೋಧರು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ವೀರ ಮರಣವನ್ನು ಅಪ್ಪಿದರೆ ಅವರ ನೆನಪಿನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನೆಡುವುದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆ. ಈ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಕೈಲಾಸ ಪಟದಾಟವಾಗಿದೆ. ವೀರಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಕಲ್ಪನೆ ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿವೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಏಣಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ 'ದಾರಿ' ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ನರಕದ ಕೋಣೆಯ ಚಿತ್ರದ ಮೇಲಿಂದ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಬಹು ದಾದುದ್ದನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಹೀಗೆ ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ ಎಲ್ಲವೂ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಕಾಯಿಗಳು ಅಥವಾ ಆಟಗಾರರು ಸಮಾನಗುಣ ಮತ್ತು ಸಮಾನಬಲ ದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ಇದನ್ನು ಪಗಡೆ, ಚಕ್ಕಾ ಆಟ, ಚೌಕಾಬಾರಾ ಆಟ, ಒಂದೇ ಹರಳು ಉಳಿಯುವಂತೆ ಕಡಿದಾಡುವ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನ ಬಲ ಮತ್ತು ಅಸಮಾನ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಕಾಯಿಗಳೊಟ್ಟಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ಬಲಹೀನವಾದ ಕಾಯಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಬಲಯುತವಾದ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಚಲಿಸದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವುದೂ ಕೂಡ ಸಾವಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಉದಾ : ಹರಳು ಕಡಿದಾಡುವ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹುಲಿ – ಕುರಿ ಆಟವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೆ; ಹುಲಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಯಿಗಳು ಹುಲಿಗೆ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕುರಿ-ಕುರಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗದು. ಹುಲಿ-ಕುರಿಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕುರಿ-ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗದು. ಹುಲಿ-ಕುರಿಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹುಲಿ -ಕುರಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕುರಿಗೆ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಬಲವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕುರಿಗಳೂ ಸೇರಿ ಎಲ್ಲ ಹುಲಿಗಳನ್ನು ಬಂಧಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಂಧನವೇ ಸಾವಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹುಲಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿದರೆ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಅದು ಬಂಡಾಯದ ಒಂದು ವಿಧಾನ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಬಗೆ ಇದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಡು ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಚಲಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ ಇದಕ್ಕೆ 'ಜೂಗದ ಕಾಯಿಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಜೂಗ ಕಟ್ಟಿದ ಕಾಯಿಗಳೇ ಬೇಕು. ಈ ಜೋಡು ಕಾಯಿಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿಯ ಹೆಸರಾಂತ 'ಅವಳಿ ಆಶಯ' ವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಟದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆಟಗಾರ (ಅಥವಾ ಒಂದು ಕಾಯಿ) ತಾನು ತೋರಿದ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ತಪ್ಪಿನಿಂದಾಗಿ ತಾನೇ ಸಾವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ಒಬ್ಬನು (ನಾಯಕ) ಸತ್ತರೆ ಇಡೀ ಗುಂಪೇ ಸಾವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾ : ಇತ್ತಂಡದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬು ಹತ್ತಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಅಳಿನೇರಿಕೆಯ ಆಟಗಳು, ಉಸಿರುಕಟ್ಟುವ ಆಟಗಳು, ಚಂಡಿನಿಂದ ಆಡುವ ಆಟಗಳು ಮುಂತಾದವು ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬನ ಸಾವಿನಿಂದಾಗಿ ಇಡೀ ಆಟವೇ ನಿಲ್ಲುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ಒಂದು ತಂಡವೇ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ

ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬನ ತಪ್ಪಿನಿಂದಾಗಿ ಇಡೀ ತಂಡವೇ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನ ಗೆಲುವಿನ ಪ್ರತಿಫಲದಿಂದ ಇಡೀ ತಂಡವೇ ಆ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳಾಗಿವೆ. ಜೈನರ ಅಹಿಂಸಾ ತತ್ತ್ವದ ಪಾಲನೆಯೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಅರಸು ಸತ್ತರೆ, ಅರಸನ 'ಪರಿವಾರ', 'ಗರುಡರು', 'ಲೆಂಕರು' ಜೀವವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದು, ಅರಸನ ಸೋಲಿನೊಂದಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಾಶವಾಗುವುದು. ಗೆದ್ದರೆ ಇಡೀ ರಾಜ್ಯವೇ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಈ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಆಟಗಳು ನಿಂತುಕೊಂಡಿವೆ. ಬೆನ್ನು ಚಂಡಾಟವಂತೂ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಟದ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಯುದ್ಧದ ನಿಯಮಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿವೆ.

ಒಂದೇ ತಂಡವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಆಡುವ ಮುಟ್ಟಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಎರಡು ತಂಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಆಡುವ ಮುಟ್ಟಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟುಗಾರನಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಟಗಾರನೊಬ್ಬ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರತಿ ಆಟಗಾರನಿಗೆ ಕಳ್ಳಿ, ಕಳ್ಳ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ 'ಕಳ್ಳ' ಆಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವ ಸಾವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮುಟ್ಟಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರು ಆಟದ ಬಯಲಿನಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವೇ ಇಲ್ಲ. ತಂಡದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಈ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಇತ್ತಂಡದ ಕಬಡ್ಡಿಯಂತಹ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಬಡ್ಡಿ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವಾರು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಟಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

೧. **ಸಾಯುವ ಆಟ**
(ಸಾಯೋ ಕಬಡ್ಡಿ ಆಟ, ಗಾಮಿನಿ ಆಟ ಮುಂ....)

೨. **ಹುಟ್ಟುಸಾವಿನಾಟ**
(ಬದುಕುವ ಕಬಡ್ಡಿ ಆಟ, ಸಂಜೀವಿನಿ ಆಟ ಮುಂ...)

೩. **ಸಾವಿಲ್ಲದ ಆಟ**
(ದೇವರ ಕಬಡ್ಡಿ ಆಟ, ಅಮರ್ ಆಟ ಮು....)

ಈ ಮೂರು ಆಟಗಳು ತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ ಆಟಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದುದು ಎಂಬುದು ಮೂರ್ಖರ ಚಿಂತನೆ. ಒಂದೊಂದು ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು ;

೧. ಸಾಯುವ ಆಟ : ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳನಿಂದ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಆಟಗಾರ ಸತ್ತರೆ ಆತ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಆಟ 'ಸಾವು ಸಾವೇ' ಎನ್ನುವ 'ವಾಸ್ತವತಾ ವಾದ' ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನಾಟ : ಇದರ ಒಂದು ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳನಿಂದ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಎದುರಾಳಿಯ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆಟಗಾರ ಸಾವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಾಗ ಮೊದಲ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪುನಃ ಜೀವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು 'ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ವಾದ' ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಸಾವಿಲ್ಲದಾಟ : ಇದರ ಒಂದು ಆಟದಲ್ಲಿ 'ಕಳ್ಳ' ಎದುರಾಳಿಯ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಆಟಗಾರರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಅವರು ಆಟದ ತಂಡದಿಂದ ಅಥವಾ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ: ಇಲ್ಲಿಯ ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇವರು ದೇವರಂತೆ ಅಮರರಾದವರು. ಇದು 'ಅಮರತ್ವದ ವಾದ'ವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಚನ್ನೆಮಣೆಯ ಆಟಕ್ಕೆ ಅಳಿಗುಳಿ, ಮಣೆಪತ್ತ್, ಗುಳಿಯಾಟ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಚನ್ನೆಮಣೆಗೆ ಎರಡು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಏಳು ಮನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಮನೆಗಳಿದ್ದಾಗಲೂ, ಏಳನೇ ಮನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಚನ್ನೆಮಣೆಯ ಆಟದ ಹಿಂದೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಏಳರ ಸಂಖ್ಯೆ ಈ ಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಚನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಆಡಿದರೆ ಬೇಗನೆ ಮದುವೆ (ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ) ಆಗುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ದಂಪತಿಗಳು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಚನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ಆಡಬೇಕು.

ಚನ್ನೆಮಣೆ ದಾಟಬಾರದು, ತುಳಿಯಬಾರದು ಮುಂ. (ಇದು ದೈವೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಬಗೆ)

ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಮದುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಏಳರ ಸಂಖ್ಯೆ ಮದುಮಕ್ಕಳೊಟ್ಟಿಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಏಳರ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂದಾಗ ಸಪ್ತಪದಿಯ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಪ್ತಪದಿ – ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನವದಂಪತಿಗಳು ಹಾಕುವ ಏಳು ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಅಥವಾ ಅಗ್ನಿಕುಂಡಕ್ಕೆ ಏಳುಬಾರಿ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಹಾಕುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಂದೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

ಚನ್ನೆಮಣೆಯ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಏಳರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚನ್ನೆಮಣೆ ಆಡುವುದು ಎಂದರೆ ಸಪ್ತಲೋಕಗಳನ್ನು ಸುತ್ತುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ (ಹೀಗೆ ಸುತ್ತುವಿಕೆಗೆ ಷಣ್ಮುಖ, ಗಣಪತಿ, ಶಿವ ಇವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳೂ ಇವೆ). ಈ ಸಪ್ತಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕ, ಭುವರ್ಲೋಕ, ಸ್ವರ್ಗಲೋಕ, ಮಹಲೋಕ, ಜನಲೋಕ, ತಪೋಲೋಕ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಲೋಕ ಎಂಬ ಏಳು ಊರ್ಧ್ವ ಲೋಕಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಚನ್ನೆಮಣೆಯನ್ನು ೩೪ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರರು ರಾಜ ಪ್ರಧಾನಿಯರಾಗಿ ಆಡುವ ಆಟಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಆಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಳು ಮನೆಗಳು ಯುದ್ಧದ ಸಪ್ತಾಂಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬನೇ ಆಟಗಾರ ಆಡಬಹುದಾದ ಆಟಗಳೂ ಇವೆ. ಕಥನಗೀತೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಆಡಿದ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಿಣಿಯಾದ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ಏಳು ಅವತಾರಗಳಿದ್ದು, ಒಂದೊಂದು ಮನೆಗೆ (ಗುಳಿಗೆ) ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಈ ಆಟ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಪಗಡೆಯ ಆಟವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಚನ್ನೆಮಣೆಯು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಒಂಬತ್ತು ಮನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ ಆಟದ ನಕ್ಷೆ ನವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಗಂಭೀರತಮವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡ ಆಟದ ನಕ್ಷೆಗಳು ಸಿಗುವುದು ಅಪರೂಪ. ಈ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಕ್ಕಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ, ದಿವ್ಯದ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂಥಹುದು. ಗೋಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಮನೆಗಳ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂಥಹುದು. ಗೋಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಮನೆಗಳ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬರೆದು, ಆ ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕುಂಟುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಂಟುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಒಂದು ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೀಳ್ಯದ ಎಲೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆದರ ಮೇಲೆ ಕೆಂಪಗೆ ಕಾದ ಸೀಸದ ಗುಂಡನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಕುಂಟುತ್ತ ಹೋಗುವಾಗ ಸೀಸದ ಗುಂಡು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳಬಾರದು ಮತ್ತು ಅಂಗೈ ಸುಡಬಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗುಂಡು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಕೈ ಸುಟ್ಟರೆ ಆತ ಅಪರಾಧಿ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರವಾಸೀ, ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದಿವ್ಯದ ಅನುಕರಣೆಯೇ ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ ಆಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಆಟದಲ್ಲಿಯ ಒಂದೊಂದು ಮನೆಗಳಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಸೀತೆಯ ಮನೆ, ದೇವರ ಮನೆ, ಕಟ್ಟೆಯ ಮನೆ ಮುಂತಾದವು. ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಆಟಕ್ಕಿರುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದಿವ್ಯದಲ್ಲಿ ನವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದ ಸಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ದೇವರ ಗುಡಿಯ ಸುತ್ತಲೂ ನವಗ್ರಹದ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಹೂಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೂಳುವಿಕೆಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

೧. ಈ ನವಗ್ರಹದ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಮಂದಿರದ ಮೇಲೆ ಸಿಡಿಲು ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋಡೆ ಬಿರುಕು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ.
೨. ದೇವರ ಗುಡಿಯ ಸುತ್ತ ಹುಗಿದ ನವಗ್ರಹದ ಕಲ್ಲುಗಳು ಆ ಮಂದಿರದ ಅಥವಾ ದೇವರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ಭಕ್ತರು ಆ ಸೀಮೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

ಈ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನವಗ್ರಹ, ಪ್ರಾಕಾರ, ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ದಿವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ ಆಟದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ ಆಟದ ಒಂಬತ್ತು ಮನೆಗಳು ನವಗ್ರಹದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಕ್ಷೆಗಳು ಹೀಗೆ ಭೂಗೋಳ ಮತ್ತು ಖಗೋಳದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆಟಗಳ ನಕ್ಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಕ್ಷೆಗೂ ಹೀಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೇನಿಲ್ಲ. ಅವು ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಆಟಗಾರ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತ ಹೋಗುವಾಗ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮನೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಲಭ್ಯವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಪೌರಾಣಿಕ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಆಟದ (ಮನೆಗಳ) ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆಟಗಾರ ತನ್ನ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ರೀತಿ 'ಕ್ಯೂಬಿಸಂ ತತ್ವ' ವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಹುಡುಕಾಟದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ವಿಷಯವೆಂದರೆ;

ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಕ್ಷೆಗಳು ನಾಟಕದ 'ರಂಗಮಂಪಟ'ಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಲಾದ 'ಈ ಜಗವೆಲ್ಲ ನಾಟಕ ರಂಗೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೂತ್ರಧಾರ ಇವರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಾದಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಆಟದ ನಕ್ಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಟಗಾರ ತಾನೇ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿ ಆಡುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಆಟಗಳ ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರ ತಾನು ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿ ಬರದೆ, ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ತಂದು ತಾನು ದೇವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಈ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಬಲದಿಂದ ನಡೆಯಿಸದೆ ಅಥವಾ ಆಡಿಸದೆ ದಾಳ-ಕವಡೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರಧಾರಿತನದ ಆಟಗಳು ಮೂರು ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ವಾದಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮುಂದೆ ನೋಡಬಹುದು.

೧. ಆಟದ ನಕ್ಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಟಗಾರರು ತಾವೇ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿ ಆಡುವ ಆಟಗಳು

ಈ ಗುಂಪಿನ ಆಟಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಉದಾ: ಮುಟ್ಟಾಟಗಳು, ಕುಂಟಾಟಗಳು, ತಿಳ್ಳಿ, ಖೋ, ಕತ್ತೆಯ ಆಟ (ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ) ಮುಂತಾದವು. ಈ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಗೆರೆಯನ್ನು ಕೊರೆದು ಕ್ರೀಡಾಂಗಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರೀಡಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವ ಆಟಗಾರರಿಗೆ ಸ್ವತಃ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಟಗಾರರು ಓಡಾಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಇಲ್ಲಿಯ ಆಟಗಾರನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇದೆ. ಆಟಗಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅವನೇ ಹೊಣೆಗಾರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪಿತ ಅಥವಾ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಆಟಗಳೆಲ್ಲ 'ನಾಸ್ತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ'ವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ.

೨. ಆಟಗಾರ : ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ನಕ್ಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಡಿಸುವುದು

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಟಗಳೆಲ್ಲ ಒಳಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಉದಾ : ಒಂದೇ ಹರಳು ಉಳಿಯುವಂತೆ ಕಡಿದಾಡುವ ನಕ್ಷೆಯ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಕಡಿದು ಆಡುವಂತಹ ಹುಲಿ-ಕುರಿ ಅಥವಾ ಹಸು-ಹುಲಿಯ ಆಟಗಳು ಚನ್ನೆಮಣೆಯಂತಹ ಆಟಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಈ ಆಟಗಳ ನಕ್ಷೆಗಳೆಲ್ಲ ಆಟಗಾರ ಓಡಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಓಡಾಡಬಹುದಾದ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬರೆದು, ಆ ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು (ಹುಲಿ-ಕುರಿ) ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿ ಬಲದಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಓಡಾಡಿಸುತ್ತ ಆಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಆಟಗಾರ ಆಟದ ನಕ್ಷೆಯಿಂದ ಶಾರೀರಿಕವಾಗಿ ಹೊರಗುಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಆಟಗಾರ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದು ದೇವರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ:

೧. ಹುಲಿ – ಕುರಿ ಆಟದ ನಕ್ಷೆ – ಭೂಲೋಕವಾಗುತ್ತದೆ.
೨. ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವ ಹುಲಿ ಮತ್ತು ಕುರಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕಾಯಿಗಳು – ಮಾನವ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ.
೩. ನಕ್ಷೆ, ಹುಲಿ-ಕುರಿ ಎಂಬ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಆಡುವ ಆಟಗಾರರು– ದೇವಲೋಕದ ದೇವತೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಈ ಆಟಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಯಿಗಳು ಕೇವಲ ಆಡಿಸಿದಂತೆ ಆಡುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ 'ಭಾವಮಯವಾದ' ಅಥವಾ 'ಭಾವನಾವಾದ' ದ ಸತ್ವವನ್ನೇ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರ ದೇವರಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ಜೀವಾತ್ಮ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ'ದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ.

೩. ನಕ್ಷೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಆಟಗಾರ ದಾಳಗಳ ಮೂಲಕ ಆಡುವುದು

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಾಂಗಣದ ಆಟಗಳೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಕವಡೆ ಅಥವಾ ದಾಳಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಅವು ಹೇಳುವ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವ ಆಟಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಗುಂಪಿನ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಚೌಕಾಬಾರಾ, ಚಕ್ಕಾಬಾರಾ, ಪಗಡೆ, ಸೋಸುವ ಆಟ, ಪಗ್ಗದಾಟ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದಂತೆಯೇ ನಕ್ಷೆ – ಕಾಯಿ – ಆಟಗಾರರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಸಬಹುದು.

೧. ಆಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಕ್ಷೆ – ಭೂಲೋಕವಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಓಡಾಡುವ ಕಾಯಿಗಳು – ಮಾನವ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

೩. ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಆಡಿಸಲು ಬಳಸುವ ದಾಳ ಅಥವಾ ಕವಡೆಗಳು – ದೇವರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರ ಗೌಣ.

ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಶಾರೀರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿಮುಖನಾದರೂ, ದೈವೀಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬರುವ ದಾಳ ಅಥವಾ ಕವಡೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಆತನಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಡಿದಾಡುವ ಹುಲಿ–ಕುರಿಯಂತಹ ನಕ್ಷೆಯ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರನೇ ದೇವರಾಗಿ ಆಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆಟಗಾರ ಅಥವಾ ಮಾನವ ದೇವರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಜೀವಾತ್ಮ ಬೇರೆ ಪರಮಾತ್ಮ ಬೇರೆ. ಜೀವಾತ್ಮವೇ ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ 'ದ್ವೈತವಾದ'ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ದ್ವೈತವಾದ, ಅದ್ವೈತವಾದ, ವಾಸ್ತವವಾದ, ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾದ, ಅಮರತ್ವವಾದ ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳೂ ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣವೇ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ; ಈ ಎಲ್ಲ ವಾದಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಆಟಗಳೇ ಮೂಲವೇ? ಅಥವಾ ಈ ಸಿದ್ಧ ವಾದ ಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೇ? ಈ ತತ್ತ್ವವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಆಟಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು.

ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ : ಜನಪದ ಆಟಗಳು ತತ್ತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಾದಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಲಾರದು. ಆಟಗಾರ ತನ್ನ ಆಟದ ವಿಧಿ (ನಿಯಮ)ಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತ ಹೋಗುವಾಗ ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪ್ರಜ್ವಲವಾದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಈ ತತ್ತ್ವ–ವಾದಗಳಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿವೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಒಂದು ಹಂತ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ತ್ವವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಇವು ಎರಡನ್ನೂ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತ–ಅದ್ವೈತ ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇವು ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಉದ್ಭವವಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲ. ಜಾನಪದದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ನಂತರ ಇನ್ನೊಂದರಂತೆ ಸರಪಳಿಯಂತೆ ಹಾಗೆ ಥಟ್ಟನೆ ಉತ್ತರಗಳಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಜಾನಪದದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನಾಮಧೇಯವಾಗಿ ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹಾಕಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿ ಮುದ್ರೆಯೊತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಅನಂತರ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾನಪದದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾದ ದೇಶೀಯ ವಿಚಾರಗಳು ಕೇವಲ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರ ವಾದಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಾಧನೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಜಾನಪದದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗದು, ದೇಶೀವಾದ ಜಾನಪದದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗು ವಂತಹುದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಜಾನಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಿಸಿಲು ಕುದುರೆ ಏರಿ ಹೊರಟ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರದು.

ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಜಾನಪದವೆಂದು ಏಕೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಈ ತತ್ತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಜನಪದರ ಬದುಕನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಂತೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಎರಗುವ ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಅದರ ಮಡಿಲಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

೫

ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಯುದ್ಧ ನಡೆದಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದವೆಲ್ಲ ಸರ್ವನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಉದಾರೀಕರಣದ ನೀತಿ

ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಯಾನಕವಾದುದು. ಯುದ್ಧದಿಂದ, ಯುದ್ಧ ನಡೆದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಾನಪದ ನಾಶವಾದರೆ, ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣದ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದವೆಲ್ಲ ನಾಶವಾಗಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಜಾನಪದದ ಸಾವಿನ ಕಾಲ. ಇದರರ್ಥ ಎಲ್ಲವೂ ಸರ್ವನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆಂದಲ್ಲ, ಹಾವು ಪೊರೆಬಿಟ್ಟಂತೆ. ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಜೀವವಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಸರಳವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ಜಾನಪದದ ವಿಘಟನೆಯ ಕಾಲ.

ಇದು ಜಾನಪದ ಸಾವಿನ ಕಾಲ ಅಥವಾ ವಿಘಟನೆಯ ಕಾಲ ಎನ್ನುವ ಎಚ್ಚರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದೇ ಆದರೆ, ಅದು ಜಾನಪದದ ಮರುಹುಟ್ಟಿನ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿತ ಕಾಲವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಸಮಾಜೋಧರ್ಮ ಮುಖಿಯಾದುದು. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಉದಾರೀಕರಣದ ನೆಲೆ ಅರ್ಥಮುಖಿ(money) ಯಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿಗೆ (material) ಮಹತ್ವವಿದ್ದರೆ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ (meaning)ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಉದಾರೀಕರಣ ಪ್ರವೇಶಿದಿಂದಾಗಿ ಮೂಲದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ, ಯಾವುದು ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ನಮಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾದಾಗ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂರಚನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಘಟಿತವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತ ಎತ್ತೆತ್ತಲೋ ಹರಿದು ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕುರಿತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರ ಇದ್ದುದೇ ಆದರೆ ಚದುರಿ ಬತ್ತಿಹೋಗುವ ನೀರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ದಿಕ್ಕು ತೋರಿಸಬಹುದು. ದಿಕ್ಕು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮಂತ್ರದಂಡದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸೃಜನ ಜಾನಪದಕ್ಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಈ ಲಿಖಿತ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೃಜನ ಸಮೃದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣ ಉದಾರೀಕರಣದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮನಸ್ಸೆಲ್ಲ ಕಾಂಚಾಣಮಯವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕಾಲವಿದು. ಇದನ್ನರಿತು ಮರೆತು ಹಾಗೇ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತವೆ, ಮನಸ್ಸುಗಳು ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾವಜಗತ್ತು ಸತ್ತು, ಮನುಷ್ಯ ನೆಮ್ಮದಿ, ಶಾಂತಿಯ ಬದುಕು ಕಳೆದುಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭ. ಕಿವಿ-ಕಣ್ಣುಗಳು ಹಣದ ಸದ್ದಿಗೆ ಸುಟ್ಟು ಸುಣ್ಣವಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನ. ಹಣವೆಂಬ ಬಿಸಲ್ಗುದುರೆಗೆ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದ ಮನಸ್ಸು ಅರಿತೋ ಅರಿಯದೆಯೋ ಭೌತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಭೌತ ಜಗತ್ತಿನೆಡೆಗೆ ಇದು ಕೈಚಾಚದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಲಾಭವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆಗ ಅಭೌತ ಜಗತ್ತು ಊನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭೌತ ಮತ್ತು ಅಭೌತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಸಮತೋಲನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಮತೋಲನವು ಬರದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಚ್ಚರ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮದ್ದೇ ಸೃಜನ ಜಾನಪದ. ಅರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದೊಂದಿಗೆ ಭಾವಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಜಾನಪದದಿಂದ ಬೆಳೆಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭೌತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕುಂಬಾರಿಕೆ ವಸ್ತುಗಳ ಬಡಿಗತನದ ವಸ್ತುಗಳು ಕೈಮಗ್ಗದ ವಸ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಇಂದು ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕುಂಬಾರನ ಗಡಿಗೆಯ ದಿನನಿತ್ಯದ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ದೊರೆತು ಹೊಸ ವೇಷ ತೊಟ್ಟು ಹೊರಬರುತ್ತಿವೆ. ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ನಾವು ಬಯಸದಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಮುಖಿಯಾದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಇವು ಪುನರ್‌ಜೀವನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಕಲೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಅವು ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ದೇಶೀವಾದವೆಂಬ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಹಿಂದೆ ದೇಶೀವಾದ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಹೊಸ ಎಚ್ಚರ. ಈ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಯುವ ಕೊಲ್ಲುವ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಕೀಯದ್ದೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪರಕೀಯದ್ದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾಯುವ-ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಡುವೆಯೇ ಒಂದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ

ದೇಶೀವಾದದ ಜೀವಾಳ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನೊಡನೆಯೂ ನಿತ್ಯನೂತನ ವಾದುದ್ದಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಖಿಯಾದುದೇ ದೇಶೀವಾದ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ದೇಶೀವಾದವಲ್ಲ. ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹರಿವ ನೀರಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕಬೇಕಾದರೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ, ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಲು ಹೆಚ್ಚುವ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಆಟಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ದೈವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲದ ಆಟಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ ಎಳೆ ಸಿಕ್ಕರೆ ಹಚ್ಚಡವನ್ನೇ ನುಂಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾನವನದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ರಿಯಾಯಿತಿ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ದೂರ ಇರುವುದೇ ಉತ್ತಮ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಟಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಇನ್ನುಳಿದ ಆಟಗಳು ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆಟಗಳು ಸಾಯುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಆದಷ್ಟು ಬೇಗ ಸಾಯಲು ಬಿಡುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾರ್ಗ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕು ಎಂದರೆ, ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಹಾಯಕ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ದಾಖಲೆ ಮಾಡಿಡಬಹುದು. ಇಂಥ ಆಟಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಚೇತನ ಹರಣ ಮಾಡುವುದು ಸಮಂಜಸವಾದ ಕ್ರಮವೆನಿಸದು.

ವಿಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣ–ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯನ್ನೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಬಹುತ್ವಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಳು ಇವೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಭಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ಸಂಘಟಿತ ಮತ್ತು ವಿಘಟಿತ ಬದುಕೇ ಜೀವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ನಾವು ಈ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ, ಕುಲ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವ ಗುಣ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಬರುವಂತೆ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ದೇಶೀವಾದ ಈ ದಿಕ್ಕಿನೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ದೇಶೀಯತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಭೂತವನ್ನು ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರು. ಭೂತ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ – ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ –ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ (Ready made Theory) ಅದು ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ನಿರಾಕರಣೆ ಸ್ವೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಒಡಮೂಡುವಂತಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಮುಖಿಯಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡುವಂತಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂವಿಧಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಸಂವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ದೇಶ ಚಲನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೆರಡು ಸಂವಿಧಾನಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು : ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲದ್ದು – ಎರಡು : ತೋಂಡಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು – ಜಾನಪದ ಸಂವಿಧಾನ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದಿಂದ ಸಂಯುಕ್ತವಾದದೆಡೆಗೆ

ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಆಳಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಜೀವನಾಡಿ 'ದೇಶೀ ಪ್ರಜ್ಞೆ'. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ದೇಶೀಯತೆಯೂ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ದೇಶೀಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎದ್ದುನಿಂತ ಪರಿಕ್ರಮವನ್ನು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಡೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ದೇಶೀಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ–ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಗಡಿ ಅಥವಾ ಸೀಮಾರೇಖೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ನಾವೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ, ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಒಂದೇ, ಹೀಗಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾರುವ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಎಲ್ಲರ ಏಳ್ಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಏಳ್ಗೆ ಎಂಬ ಭಾವಗಳು ಉದ್ದೀಪನಗೊಂಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಉದಯಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನುವುದು 'ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ' ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನಿರ್ನಾಮದ ಪ್ರತೀಕ. 'ಕ್ರಾಂತಿಗಳ ಮಾಲೆ' ಎಂದು ಹೆಸರಾದ, ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ

ನಡೆದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೮೯ರ 'ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿ' ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮಣೆ ಹಾಕಿತು. ಇದು ಅಮೆರಿಕಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರವೇ ಜರ್ಮನಿ, ಇಟಲಿ, ರಷ್ಯಾ, ಗ್ರೀಸ್, ಪೋಲೆಂಡ್, ರುಮೇನಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿ ಪ್ರಜಾ ಪ್ರಭುತ್ವ ನೆಲೆಯೂರುವಂತಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಸಾರುತ್ತದೆ.

ಪರಕೀಯರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ವದೇಶೀಯರೇ ನಾಡನ್ನಾಳುತ್ತಿದ್ದೂ ಅವರೇ ಪರಕೀಯರಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆಯಲು ನೆಲದ ಜನವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೋರಾಡಿದ್ದರ ವೀರಗಾಥೆಗಳೇ ಇಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ನಾಡಿನ ನವನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ 'ದೇಶೀಪ್ರಜ್ಞೆ' ಅಥವಾ 'ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನ' ಪ್ರೇರಕವಾದದ್ದು ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ, ಇದರ ಮುಂದಿನ ಹಂತ ಮತ್ತೊಂದು. ಅದು ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹಾಕ್ರಾಂತಿ ಮೂಲ ನೆಲೆ. ಎಂದರೆ, ರಷ್ಯಾದ ವಸಾಹತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಪೋಲೆಂಡ್, ಫಿನ್ಲೆಂಡ್‌ನಂತಹ ವಸಾಹತುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ರಷ್ಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ 'ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೂ ಸಮಾನತೆ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಿಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರ ಹಕ್ಕು' ಇವು ಎರಡೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವದವು ಎನಿಸುತ್ತದೆ

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರುವಾಗ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಗಲಿಗೆ ಹೆಗಲು ಕೊಟ್ಟು ಬದುಕಿದ ಕಾಲವಾದರೂ ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಜೀವಿಸಿದ್ದು ಅಧಿಕ. ಭಾರತದ ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಂತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದು – ಒಂದು; ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಆಳಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಎರಡು; ಈಗ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದರೆಡೆಗೆ ವಿನಃ ತಳ್ಳಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿ ಈಗ ಮೊದಲನೆಯದಾಗದೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಬೇಕಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಈ ನವ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೆನಿನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಿಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರದ ಹಕ್ಕು' ಮತ್ತು 'ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೂ ಸಮಾನತೆ' ಎನ್ನುವ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ನವೋದಯದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪದಗಳು ತುಂಬ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿದ್ದವು ಹಾಗೂ ರಚನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವು. ಆಗ ಈ ಪದಗಳ ಹಿಂದಿನ ಒಟ್ಟು ಆಶಯ, ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿದಿವೆ. ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದ್ದಾದರೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಅತೀತವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಿನ್ನತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ನಾವಂದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸರಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದೂ ಅಲ್ಲ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವುದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಫಿನ್ಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾಜಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಡಿ ಬಂದಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದೇಶ / ರಾಷ್ಟ್ರ, ದೇಶೀಯತೆ / ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ದೇಶೀವಾದ / ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅಂತರವಿಲ್ಲದಂತೆ ಹಾಗೂ ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನವವಸಾಹತುವಿನ ಈ ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯೇ 'ದೇಶೀಯತೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲುಬಾರದು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದರೆ ದೇಶೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜನಮುಖಿ ಸಮಾಜಮುಖಿ /ಸಂಸ್ಕೃತಿಮುಖಿಯಾದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಜಕೀಯ /ಆರ್ಥಿಕ /ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ವಿಧಿಬಂಧ ವಿಧಿಮುಕ್ತ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂವಿಧಾನ ಅಡಿಪಾಯವಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸಿದರೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮಿತಿ ಬಿದ್ದದ್ದನ್ನು, ಆ ಮಿತಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದುದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ನಿಕಟ

ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿದ ದನಿ ಅದು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದುದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಾಗೂ ಸಂವಿಧಾನತ್ಮಕವಾಗಿ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ' ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ತನ್ನ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗುವ ನಿಲುವು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ದೇಶೀವಾದದಂತೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವಂತಹದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಎದುರಾದ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತುಡಿಯುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಇದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶ / ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸುವಂತಹದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎಂದುಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಗುಣ-ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಧ್ವಜ, ರಾಷ್ಟ್ರಪಕ್ಷಿ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಇಂಥ ಹಲವಾರು ನೆಲೆಯಿಂದ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ, ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೌಗೋಳಿಕ, ಜನಾಂಗಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ಅಂತರ್ಗತ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ದೇಶೀಯತೆ ಇಲ್ಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪರಕೀಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ದೇಶೀಯತೆಯ ಅಡಿಪಾಯದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ರೂಪ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ಬಂಧ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ 'ಮುಕ್ತ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಯ ಹಾಗೂ ಜನತೆಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದು. 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ' ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ' ಎಂದರೆ 'ಸಂವಿಧಾನಿಕ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಎಚ್ಚರ'ವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ತಿದ್ದುಪಡಿ, ಸೇರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆ, ಪರಿವರ್ತಿಸುವಿಕೆ ಇವು ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರ ಹಾಗೂ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರಗಳ (ಒಡಂಬಡಿಕೆ) ನೀತಿ-ಧೋರಣೆಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯೇ ನಮಗಿಂದು ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ? ಅವರು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾಕಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೋ ಅದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವಿಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೇ? ಹಾಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ದೇಶ ಅಥವಾ ದೇಶೀವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೇನರ್ಥ. ನಮ್ಮ ತನವನ್ನು ನಾವರಿಯದೆ ಹೋದಾಗ ಅನ್ಯರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಕಾರಣ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮಗಿಂದು, ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಬಳಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ತನವೇ ನಮಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅನುಕರಣೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಹೊರತರುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ!.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ - ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗದು. ಕಾರಣ; ಅಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಭಾರತವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಿರೋಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಹೊರತಳ್ಳುವ ಆಶಯ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಇಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮೂಲವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಆಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭೌತಿಕ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ರೂಪ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಮತ್ತು 'ದೇಶ' ಪದಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಭಾವ-ಅರ್ಥ- ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ಕ್ಕೆ ಸಂವಿಧಾನವೇ ಉಸಿರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಮೂರ್ತರೂಪದ್ದು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ರೂಪದ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ.

'ದೇಶ' ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನೆಚ್ಚಿದ್ದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದೇ ಅಧಿಕ. ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಮನುಷ್ಯ'ನ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರ' 'ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇಶೀ'ಯ ಸ್ವರೂಪದ ನೆಲೆಯಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಕರ್ತವ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಗೌರವ, ನ್ಯಾಯ ಗೌರವ ಇಂಥ ಅಂಶಗಳು ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು.

ಭಾರತದ ಎರಡನೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಜನಾಂಗ ಮೂಲ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದೇ ಭಾಷೆ ಇಂಥ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ನಡೆದದ್ದು ಒಂದು ಘಟ್ಟದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಂತೆ 'ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಆಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎನ್ನುವುದೂ ಬೀಜಮಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆ ಸ್ವರೂಪ ಪಲ್ಲಟವಾಗುವ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ನೆಲೆಯೇ 'ಸ್ವದೇಶ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೊಬ್ಬರು ಬಂದು ಆಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಮನೆಮಾಡಿದ್ದು ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ, ಬೇರೆಯವರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿ ಬದುಕಲು ಬಯಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದನ್ನೂ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಂಥಹದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಇವು ದೇಶೀನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಲು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಮಾನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಹೋದರತ್ವವನ್ನೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಬೀಜ ಮಂತ್ರ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಆಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಆಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಂದರ್ಭವಿದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆ, ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದು ಇದು ನಮಗೆ 'ಎರಡನೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ'ವಾಗಿದೆ. ಈ ಹೋರಾಟ 'ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡುವ ಸಂಗ್ರಾಮ' ವಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿಯೇ ಎದುರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಎದುರಾಗಿದೆ. ಆಡಳಿತವೂ ನಮ್ಮದೇ ನಿರ್ಣಯವೂ ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರೀತಿಯೊಂದಿಗೆ ಎಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀವಾದದೊಂದಿಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಹಾಗೂ ದೇಶೀವಾದಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೂ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿತಿರಬೇಕಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟ ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷ ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಮಗ್ರ ಮಾನವ ಕುಲದ ಏಳ್ಗೆ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನೆಡೆಗೆ ತಿರುಗಬೇಕಿದೆ. 'ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಅಥವಾ 'ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಿದೆ.

ಅವರೊಡನಿದ್ದು ಅವರಂತಾಗದೆ ಬದುಕುವ ಬದುಕು

ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಸದ್ಬಳಕೆಯಾಗಬಹುದು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಪರಿಸರದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಮಾನವನ ವಿಭಜನೆಗಳು ಇಂಥವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿಮಿತತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆಯಾದರೂ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಗುರಿ ಇದೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಮನವರಿಕೆ ನಮಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪಯಣದ ತತ್ತ್ವ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿರಬೇಕು.

೧. ಪ್ರಪಂಚದ ಅಧಿಶಕ್ತಿಯ ಶೋಧ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆ.
೨. ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ನಂತರ ಗಾಯಕ್ಕೆ ಮುಲಾಮು ಸವರುವುದು ಅಪರಾಧ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಇದರಲ್ಲಡಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ಬಸಿರೊಡೆದು ಚಿಗುರಿ ಬೃಹದಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಂದು ವಿದೇಶಿಗರನ್ನು ನಾವಾಗಿಯೇ ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಮಣೆಹಾಕಿ ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರ ನೀಡುತ್ತಾ ಗೌರವಾತಿಥ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆಯೇ ಅತಿಥಿಯನ್ನು

ಸಂದೇಹ ಚಿತ್ತದಿಂದ ನೋಡುತ್ತ ಬದುಕುವ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ನಾವೇ ಅವರೊಡನಿದ್ದೂ ಅವರಂತಾಗದೆ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಮ್ಮದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ ಅದ್ವೈತದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು! ಒಂದು ಸೀಬೆಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜವೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಖಂಡವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜವಿದ್ದರೂ ಆ ಬೀಜ ತನ್ನದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಇರುವಿಕೆಯಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬೀಜ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಬದುಕಲು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲದಾಗ್ಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ಆ ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಖಂಡವೇ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಸೊಪ್ಪೆ ಏಕಸೂತ್ರತೆಗೊಂದು ಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ಚಲೇಜಾವ್ ಚಳವಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಆಜಾವ್ ಚಳವಳಿ' ಎಂಬ ಸ್ವಯಂ ಆಹ್ವಾನಿತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣ, ಖಾಸಗೀಕರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು 'ಸ್ವಾಗತ' ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಣೆಕಟ್ಟಿನ ನೀರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಬಿಟ್ಟ ನೀರು ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ, ಎಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರಭಸದಿಂದ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಮುಂದಾಲೋಚನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಈ ತ್ರಿಕರಣದ ಶಕ್ತಿಯ ಆಹ್ವಾಹನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರೇ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು! ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರ ಸ್ವಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದಾಸೆಗಳು ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮೂರು–ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ.

ಐದು ವರ್ಷದ ಸೀಮಿತಾವಧಿಯ ಆಡಳಿತ 'ಮುಂದಾಲೋಚನೆ'ಗೆ ಮಣೆ ಹಾಕಲು ಅವಕಾಶವಾಗದೆ ಇರುವ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೇ ಸಾಹಸದ ಕೆಲಸ. 'ಸಂಯುಕ್ತ ಸರಕಾರ' ಗಳ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಸಲೀಸಾಗಿ ಉಸಿಗಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಕಾಲ ಎದುರಾದುದು. ಮತ್ತೆ ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯ ನಡುವೆ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ದೇಶದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಿಂತ ಪಕ್ಷದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಒಡೆದು ಕಾಣುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅತಂತ್ರ ಆಡಳಿತದ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿ ಇಲ್ಲದ ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆ 'ಆಜಾವ್' ಎಂಬ ಆಹ್ವಾನ ನೀಡುವ ಧ್ವನಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಿದ್ದರೂ 'ಎದುರಾಗುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆಯೇ ವಿನಃ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಖಚಿತ ಧ್ವನಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ದೇಶೀಯತೆ - ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆ

ಈ ಖಚಿತ ಧ್ವನಿಯ ಸ್ವರೂಪ ರೂಪ ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಿದೆ ಹಾಗೂ ಖಾಸಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಂತೆ ಸರಕಾರವೂ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಮೂರ್ತರೂಪದೆಡೆಗ ತುಡಿಯಲು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಲೆಯ ಸ್ಫೋಟದ ಅಗತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ದೇಶದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೂ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯ ವಾಗಬೇಕಿದೆ. ತ್ರಿಕರಣಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಇಂಥಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ತ್ರಿನೇತ್ರ ಸೂತ್ರವೆಂದರೆ ಇದು ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ನವ ಪಂಥ, ಪರಂಪರೆ ಪಂಥ, ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಪಂಥದ ವಿಚಾರಗಳು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ತ್ರಿನೇತ್ರ ಸೂತ್ರವೆಂದರೆ,

೧. ನಿರಾಕರಣ ೨. ಸ್ವೀಕರಣ ೩. ಪರಿಷ್ಕರಣ

ಈ ಸೂತ್ರ ಅಂತರಂಗ ಹಾಗೂ ಬಹಿರಂಗ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೂ ಒಂದು ಗುಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗಬೇಕು. ಎಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಈಗ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವ ನೆಲೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಈ ಸೂತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು. ಹೊಸತನದ ಆಕ್ರಮಣವಾದಾಗ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಹೊಸತನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸಾಂತ್ವಾನದ ಗುಣ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವಷ್ಟನ್ನು ಸಹ್ಯವೆನಿಸಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಆಕ್ರಮಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಡೆದಂತೆ, ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ತ್ರಿನೇತ್ರ ಸೂತ್ರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅನ್ವಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೇಶೀವಾದ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಇವೆರಡೂ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ

ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಎದುರಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಇಂಥ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗುವಂತಹದು ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ಮನೋಭಾವದ ಅಲೆ ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಮನೋಭಾವದ ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಒತ್ತು ನೀಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಈ ಅಗತ್ಯತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಳು ಅಡಿಪಾಯವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶೀ, ದೇಶೀಯತೆ, ದೇಶಿಯವಾದದ ಚಿಂತನೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವಂತಾಗಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ, ದೇಶೀಯತೆ, ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವಂತಾಗಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ನೆಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿಂತರೆ ಈಗಲೂ ಪೂರಕವಾಗಿ ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವಂತಾಗಬೇಕು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದದ ನೆಲೆ ಆಂತರಿಕ ಹಾಗೂ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಮಣೆಹಾಕುವಂತಾಗಬೇಕಿದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಎಂದೂ ಮುಂದಾಗಲಾರವು. ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. 'ಪಹಿಲಾ ಪೇಟೋಬಾ ಬಾದಮೆ ವಿಠೋಬಾ' ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಎಂದರೆ, 'ಮೊದಲು ನಮ್ಮತನ - ನಂತರ ಎಲ್ಲಾ' ಎನ್ನುವ ತಂತ್ರ ಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ - ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುರಿತ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಧೋರಣೆಗಳ ಒಂದು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಮೊತ್ತವಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ದೇಶೀವಾದ ಎಂದರೆ, 'ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಎಚ್ಚರದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಒಡೆದು ಕಟ್ಟುವ ಧನಾತ್ಮಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೊರಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವಂತಹ ಸ್ವರೂಪದ್ದವಲ್ಲ. ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ತಂದು ಹೇರಿದಾಗಲೂ ತನಗೆಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇನ್ನುಳಿದುದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ನಿರ್ಜೀವ ಎನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸಮುದ್ರ ಹೊರಹಾಕುವಂತೆ ಹೊರಹಾಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವೂ ಇದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಅದು 'ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾದ ದೇಶೀನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಎಚ್ಚರದ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ'ವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ದೇಶೀವಾದ ಜನಮುಖಿಯಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಂವಿಧಾನಮುಖಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಬೇರುಗಳನ್ನರಿತವರು ಎಂದರೆ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನದ ನಡಿಗೆಯನ್ನು ಅರಿತವರು ಇದರ ಸವಾರಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಢತೆ ಅಥವಾ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದದ್ದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ನಾಗರಿಕನ ಕರ್ತವ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀವಾದ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಯಾರೊಬ್ಬರ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೊತ್ತದ ಸೊತ್ತಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಬಹುಮುಖಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೊಸ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮೊತ್ತ. ಈ ಮೊತ್ತವೇ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಭಿನ್ನ ರಾಜ್ಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಚಿಂತನಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದ ದೇಶೀ ಚಿಂತನೆ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದು ಪರಸ್ಪರ ದೇಶೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧಿಸಿ ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಕ್ಕೂ ತಿರುಗುವಂತಾಗಬೇಕು. ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು. ಈ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಮೂರನೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂಥದ್ದು. ಈ ಕೂಡಿಕೆಯ ಮಥನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ನೆಲೆಯೇ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯತೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳೇ ತುಂಬ ಪ್ರಬಲವಾದವು. ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರಿವು ನಮಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ತಮಂಧದಿಂದ ಬೆಳಕಿನೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಮುಸುಕಿದ ಮಬ್ಬಿನಿಂದ ಬೆಳಕಿನೆಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ

ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ತನದೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಲು ಸನ್ನದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಾಸ್ತವದ ಎಚ್ಚರವೂ ಇರಬೇಕು. ಈ ಹೋರಾಟ, ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರತೀಕಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು, ಹೀಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಮುಸುಕಿದ ಮಬ್ಬಿನಿಂದ ಹೊರತಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಪರಮಾಧಿಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಮಾಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುವುದೆಂದೂ ಸಹಿಸಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ನಾಗರಿಕರ ಲಕ್ಷಣವಾಗಬೇಕು. ಇದರರ್ಥ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಬಳಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಾನೂ ಬೆಳೆದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುವ ನೀತಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಬೆಳೆಸುವ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಅದಕ್ಕೇ ಬೆಳೆಯಲು ಬಿಡಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾನವ ಸಮೂಹಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಶಾಸನಗಳು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ಕೂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದಲೇ 'ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಜೀವ ಮಿಡಿಯುವಂತಾಗಬೇಕಿದೆ ಹಾಗೂ ಬಹುಮುಖಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಬೇಕು.

ಈ ಧೋರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ತ್ವದ ಲಾಭ ಪಡೆಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಗ್ರ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಮಾನವ ಕುಲವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಒಂದಿನ್ನೊಂದರ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ವಿಕಾಸ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ತನ್ನ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಂದ ಮುಂದುವರೆದಾಗಲೇ 'ಸಮಗ್ರ ಮಾನವ ವಿಕಾಸ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಕತ್ತಲೆಡೆಗೆ ಕ್ರಮಿಸಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಈ ಪಯಣ ಜಗತ್ತಿನ ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಆಗದೆ ಅಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಪಯಣಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ನಂತರದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಭದ್ರವಿಲ್ಲದ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರಗಳು ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭದ್ರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರವಿರಬೇಕು' ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಅಭದ್ರ ಹಾಗೂ ಸಂಜಾತ ಸ್ವರೂಪಿ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಪಕ್ಷಗಳ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರದ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಆಡಳಿತ ರೂಪ ಇವು ಎರಡನ್ನೂ ದೇಶ ಎದುರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಉದಾರೀಕರಣ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದರೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬರುವ ಮುನ್ನ ದೇಶೀ ಅರಸರು ಪರಸ್ಪರ ಕಚ್ಚಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇಂದಿನ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ತಾಳಮೇಳ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಪರಸ್ಪರ ರಾಜ್ಯ-ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಪೈಪೋಟಿ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಥ ನೀತಿಸಂಹಿತೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಡೆದದ್ದೇ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜೋತುಬಿದ್ದಿರುವುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮರುಕಳಿಸುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯು ಕಾಲುವೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬಿಟ್ಟ, ತನ್ನ ಅಣೆಕಟ್ಟಿನ ನೀರಿಗೆ ತಾನೇ ಕಂಗಾಲಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು.

ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿ, ಜನಮುಖಿಯಾಗಿ ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವ ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯಮುಖಿಯಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ದೇಶೀವಾದ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಚಿಂತಕರು ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೂ ಕೊಂಡಿಯಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಅಭದ್ರ ಸರಕಾರಗಳ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರಿಗೆ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕ'ರೇ ಮಿದುಳಾಗಬೇಕಿದೆ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಬೇಕಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು ಅಧಿಕಾರದ ಸದವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ವ್ಯಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಇವರು ತಮ್ಮ ಗದ್ದುಗೆಗೆ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರಿಗೆ ದೇಶದ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಬದುಕಿನೆಡೆಗೆ ಗಮನ ಗೌಣವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸರಕಾರಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನೇ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು 'ದೇಶಿಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮತ್ತು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಯಿಂದ ಮಾತ್ರಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸರಕಾರದ ಇರುವಿಕೆಯೇ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ ನೀತಿಗೆ ಅಡಿಪಾಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕಮಟ್ಟದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯಮುಖಿಯಾದ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಅಲೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರ ಮೇಲೆಯೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ರಾಜ್ಯಸರಕಾರಗಳ ಖಾಸಗಿ ಆಡಳಿತ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ರಾಷ್ಟ್ರಹಿತದ ಹಿತಚಿಂತನೆಗೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರದ ಖಾಸಗಿ ಆಡಳಿತ ಚಿಂತನೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಸಂಯುಕ್ತ ನೆಲೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ರಾಜ್ಯಗಳ ರಾಜನೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ರೂಪ ಪಡೆದಾಗ ಸಂಯುಕ್ತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಸದಾಕಾಲ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿಂತನೆಯೇ ಜಾಗತೀಕರಣದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಂದು ಏಕಮುಖಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಬಾರದು. ಅದು ದೇಶೀಯವಾದದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ರೂಪ ತಾಳಬೇಕು. ಈ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ' ಹಾಗೂ 'ದೇಶೀವಾದ'ದ ಹದವತ್ತಾದ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಸಾಧಿಸುವುದು ಮೂಲೋದ್ದೇಶವಾಗಬೇಕು.

ಈ ಸ್ವರೂಪದ ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿಂತನೆ ದೇಶೀವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆದಾಗ, ಈ ಎರಡೂ ವಾದಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಸ್ಫುರಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳೇ 'ಸಂಯುಕ್ತವಾದ'ಕ್ಕೆ ನೆಲೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಂವೇದನೆಯ ಸೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗಬೇಕಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ಫೋಟದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಎಂದರೆ ಜನಮುಖಿಯಾದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆ'ಯ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಬೇಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ನಾನು ದೇಶೀವಾದದ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ 'ಸಂಯುಕ್ತವಾದ'ದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ್ದು ಇದೆ. ಈ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಅಂತಿಮ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಹದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಶೀವಾದ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳು ಒಳರೂಪ ಪಡೆಯಲು ತುಡಿಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಇದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಶೀವಾದದ ಬೀಜಾಂಕುರದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಅಡಗಿದಂತೆ ಸಂಯುಕ್ತವಾದವೂ ಇವೆರಡರ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಡಗಿದೆ. ಇದನ್ನರಿತು ನಾವು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಜನ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ

೧. ಪೀಠಿಕೆ

ಇಂಡಿಯಾದ ಈ ನೆಲ ತನ್ನ ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜನಾಂಗಗಳ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ಧರ್ಮ ಪಂಥಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಪತನಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಪತನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸಿದ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಲವು ಮಾರ್ಗ ಹಳತಾದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಡಾಗುವಂತೆ ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ ಹುಲುಸಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಎಲ್ಲರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕುತೂಹಲಕರ ವಿಷಯ ಜಾನಪದ. ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಕೇವಲ ಪಾಮರ ವಿಷಯವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಪಂಡಿತರ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಜಾನಪದ, ಈಗ ಅದೇ ಪಂಡಿತರ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃಷಿಗೆ ಹುಲುಸಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ದೊಡ್ಡ ಆಕರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಮೌಢ್ಯವೆಂದು, ಕಂದಾಚಾರವೆಂದು ಕರೆದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಬಹಳ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಇತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಅದಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿ ಅದರ ಉಗಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೌತಿಕಾವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ (ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಮಾದರಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮೊದಲಿಗರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಒಬ್ಬರು) ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ತ್ವವೊದಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದವರಿಗೆ, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಪುರಾತನ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೂ ಸಹ ಇಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ರೂಢಿಗಳು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ತ್ವದ ಮೂಲಗಳಾಗಿವೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಸಹಾಯ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಉಪಯೋಗದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ತರಹದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಂತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿಗೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದೋ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಮೊದಲಿದ್ದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಂಗಡಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರಬಹುದು.

ಜನಪದರಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಕುರಿತು ಅವರದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನೀಡುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಜನಪದರ ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಊಹಾಪೋಹಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಪಕ್ಷಪಾತತನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಾಗದಂತೆ ತಡೆಯಬಹುದು. ಜನಪದರು ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜನಪದರ **ಜನಜಾನಪದ** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ **ಜನಜಾನಪದ** ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತಹದ್ದು.

೨. ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಿಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾನಪದವೂ ಸಹ ಹಲವಾರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ (೧) ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಕೂಲಂಕಷ ಪರಿಶೀಲನೆ, (೨) ಆ ಮುಖಾಂತರ ವಿಷಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು (೩) ಅದನ್ನು ನಂಬಿಸುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೋಡುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ನಂಬಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೊಂದಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ಜನಪದರು ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಹ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದೇ ಜನಜಾನಪದ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರು ಹೊಂದಿರುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನಜಾನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾರಣರಾದವರು ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್‌ರವರು. ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಜನಪದರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಅರ್ಥ, ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರಲ್ಲದೆ, ಅಂತಹ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'Meta Folklore and Oral Literary Criticism' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. Oral Literary Criticism ಎಂಬುದು ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮೌಖಿಕ (ತೋಂಡಿ) ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್‌ರವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪರವಾದ ಮತ್ತು ವಿರೋಧವಾದ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಹಜವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಜಾನಪದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ (Text) ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಾಗಲಿ ಹೀಗೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂಬುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಅಂಶಕ್ಕೂ ಬಹುವಿಧದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬಹುವಿಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಷ್ಟೇ ಜನಪದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮುಖ್ಯ. ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಇದನ್ನು ಪಠ್ಯ (Text)

ಹಾಗೂ, ಸಂದರ್ಭಗಳ (Context) ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು' (ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ; ೧೯೯೫: ೪೯-೫೦).

ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್‌ರವರು ಹೇಳಿದ 'Meta Folklore'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಜನ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು 'Meta Folklore'ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಧಿಜಾನಪದ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಜನಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಪದವನ್ನು ಕರೆಯಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಜನಪದರೇ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಜನಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿ ಎಂಬ ಪದ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬಂದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ಜನ ಎಂಬ ಪದ ಸೂಕ್ತವಾದುದರಿಂದ ಜನಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜನಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಮೆಟಾ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಎಂಬುದು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಉಪವಿಭಾಗ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಿದ್ಧ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಇದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

೩. ಜನಜಾನಪದ ಎಂದರೇನು ?

ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸ್ ಅವರು ಜನಜಾನಪದವನ್ನು "As there is a term 'Meta Language' to refer to linguistic statments about language, so we may suggest 'Meta Folklore' to refer to folkloristic statements about Folklore" (ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್; ೧೯೬೬:೩೯). ಜನಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಜಾನಪದ (ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್; ೧೯೬೬: ೩೮-೩೯). ಅಂದರೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮತ್ತು ತಮ್ಮಂತಹುದೇ ಆದ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಜನಜಾನಪದ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಜನಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಜಾನಪದದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅದೇ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಸೃಜನಶೀಲ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ನೋಡದೆ, ಆ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಸಹ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಳನೋಟ ಸ್ಥಳೀಯ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಜಾಕಬ್‌ಸನ್ ಮತ್ತು ಡಂಡಸ್‌ರವರು ವೈಯಾಯಿಕರು (Logioians) ಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಜನಜಾನಪದ (Meta Folklore) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದರು. Meta Folkloreನಲ್ಲಿರುವ Meta ಎಂಬ ಪದವು ಕೇವಲ 'ಮೇಲೆ', 'ಸಹ', 'ಅನುಸರಿಸುವ', 'ಅವಲಂಬಿಸುವ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಿದೆ. (ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾಂಕ್ ಜೆ. ಕೋರಮ್; ೧೯೯೧: ೧-೧೬.)

೪. ಜನಜಾನಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ಜನಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಹಾಡು, ಗಾದೆ, ಕಥೆ ಆಚರಣೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ರೂಪಭೇದವಾಗಿರದೆ, ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೋಟವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆನ್ನುವ ಬದಲಾಗಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಜಾನಪದವು ಒಟ್ಟಾರೆ ಜಾನಪದದ ಸಮಗ್ರ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಜನಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಜಾನಪದದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಒಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ವಿದ್ವಾಂಸನ ಅಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆದಕುವಂತಹ ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಜಾನಪದದ ಸಂಗ್ರಹ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇದು ಜಾನಪದದ ಒಳನೋಟಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಜಾನಪದವು ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ, ಅದೇ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಥೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜಾನಪದ ನಂಬಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಕಲೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜಾನಪದವು ಗಾದೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು.

ಜನಜಾನಪದವು ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೇನು ಇಲ್ಲ. ಜಾನಪದದ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಜನ

ಜಾನಪದ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಇರದೇ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಯೋಜಿತ ಪರೀಕ್ಷೆ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಯೋಜಿತ ಪಠ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನ ಮತ್ತು ಕೇಳುವವನ ಅರ್ಥ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿರೂಪಕನ ಅರ್ಥ ಏಕಧಾಟಿಯಾದರೂ, ಆದರ ಕೇಳುಗನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೇ ಎಂದು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಜನಪದ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಲವಾರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ರೂಪಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು, ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಥೆ ಅಥವಾ ಹಾಡನ್ನೇ ಜನ ಏಕೆ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಅಂಶವನ್ನು ತೇಲಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಹೆಸರು ಎಂಥದ್ದು, ಶ್ರೋತೃ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅವರ ನಿರೂಪಣೆ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತ, ಧಾಟಿಗಳು, ಮುಖಭಾವ, ಆಂಗಿಕ ಸಂಜ್ಞೆ.... ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಜನಪದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಥಾ ನಿರೂಪಕಿಯೊಬ್ಬಳು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ,... "ನೀವಾರ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಓದಿದ್ದೀರಿ.... ಕಾಲೇಜ್ ಮೇಷ್ಟ್ರಾಗಿದ್ದೀರಿ, ನಿಮ್ಗೆ ಬರದ್ದು ನಂಗೇನ್ ಬತ್ತದೆ ಬರಕಿಲ್ರಾ... ನನ್ ಕತೆ ಇಲ್ದಿದ್ರೆ ಯಾರ್ ಅತ್ತರು.... ಸಿನ್ಮಾಗಿನ್ಮಾ ಕತೆ ಬುಟ್ ನನ್ ಕತೆ ಕೇಳ್ತಾರೆ". (ಡಿ. ಲಿಂಗಯ್ಯ ಪಡಿನೆರಳು ಮುನ್ನುಡಿ) ಇದು ಜನಪದರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ತಜ್ಞರು ಪ್ರಬುದ್ಧವೂ, ಗಂಭೀರವೂ ಆದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳು, ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳು, ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಜನಪದ ವೈದ್ಯ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ... ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ." ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಗಂಭೀರವಾದ ಹೆಸರುಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಜನಪದ ಕಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಅವರು ಕಾಗಕ್ಕ ಗುಬ್ಬಕ್ಕನ ಕಥೆ, ಹಳ್ಳಿಕಥೆ, ಅಡಗೂಲಜ್ಜಿ ಕಥೆ... ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಹಲವಾರು ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ನಂತರ ಒಬ್ಬ ನಿರೂಪಕಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. "ಎಲ್ಲಾ ಆಗೋದೋ ಮೇಷ್ಟ್ರೇ, ಎಲ್ಲೋ, ಒಂದೇಡ್ ಕಂತ್ರಿ ಕಥೆ ಅವೆ.... ಅವೇನೂ ಒಳ್ಳೆ ಕಥೆ ಅಲ್ಲ.... ನಕ್ಲಿ ಕಥೆ..." ಎಂದು ಹೇಳಿ ಆಕೆ ಒಂದೆರಡು ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ (ಡಿ. ಲಿಂಗಯ್ಯ ಪಡಿನೆರಳು ಮುನ್ನುಡಿ). ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಯಾವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಥೆಗಾರ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂತ್ರಿ ಕಥೆ, ನಕ್ಲಿ ಕಥೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋದರೆ ಈ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಜನಪದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ತಾವು ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾದ ಕಥೆಗಳಾಗಿ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವನ್ನು ನಕ್ಲಿ ಅಥವಾ ಚಿಲ್ಲರೆ ಕಥೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ನಿರೂಪಕಿಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅಮೂಲ್ಯ ಮಾಹಿತಿಯ ಆಕರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ" (ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ: ೧೯೯೫:೫೦-೫೧).

೫. ಜನಜಾನಪದ ಉಪಯೋಗ

ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಹಲವಾರು ಪ್ರಯೋಜನಗಳುಂಟು. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದರನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದು. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಆಗುವ ಊಹಾಪೋಹಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಬಹುದು. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಪಕ್ಷಪಾತತನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಾಗದಂತೆ ತಡೆಯಬಹುದು. ಜನಜಾನಪದವು ಸ್ಥಳೀಯ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಜಾನಪದದ ಪರಂಪರೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಒಳನೋಟ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಜನಜಾನಪದದಿಂದ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ತಾವು ಹೊಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಜನಪದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು

ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಬಹು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಮಹತ್ತ್ವವೇನು ಎಂಬುದೂ ಸಹ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೊಡುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ಜನಜಾನಪದದ ಕೆಲವು ನಮೂನೆಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವಿವಿಧ ಭೂಭೌತಿಕ, ಭಾಷಾವೃಂದಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಲವಾರು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಲವಾರು ಜಾತಿ, ಮತಗಳ ಜನಗಳಿದ್ದು, ಅವರದೇ ಆದ ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಜಾನಪದ ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗದ ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದಲೂ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ, ಆದಿಮಾನವ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಕ ಅಲೆಮಾರಿಯಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದುದಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಕಲ ವಸ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಿಲ್ಪ, ಕಲಾ ನಮೂನೆ ಮಾದರಿಗಳು ಜನಪದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮೂಲ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಾಂಗ ವೀರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅಂದಂದಿನ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ವೃಂದಗಳು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಂದಿನ ರೂಢಿ, ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು, ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು – ತಮ್ಮ ನೆನಪಿನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ – ಸೆರೆಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಸಹ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಜೋಗುಳ ಪದಗಳು ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುತ್ತಾ ಹಾಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೊತ್ತು, ಹೆತ್ತು ಸಾಕಿ, ಮುದ್ದಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣುತನ್ನೆಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳ ಹಲವಾರು ಮುಖಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾಗಿ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

'ಜೋಗುಳ ಹಾಡಿದರೆ ಆಗಾಲೆ ಕೇಳ್ಯಾನು
ಹಾಲ ಹಂಬಲವ ಮರೆತಾನು। ಕಂದಯ್ಯ
ಜೋಗುಳದಾಗೆ ಅತಿಮುದ್ದು॥'

ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಕಾರ. ಅಧಿಕೃತವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾಧುರ್ಯ, ಅಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಜನ ಜಾನಪದವಿರುವುದನ್ನು ಸಹ ನೋಡಬಹುದು. ಅಂತಹವುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಜನಜಾನಪದ ಎನ್ನಬಹುದು.

'ಸರಸತಿ ಸಣ್ಣೋಳೆ ನಗು ಮೊಕದ ಕಡುಚೆಲುವೆ
ಕಲುಕಂಟಕದ ಅರಸೆ ಗಿರಿಜಮ್ಮ। ಪಾರ್ವತಿದೇವಿ
ಕಲಿಸೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಪದಗಳ

ಸರಸತಿ ಸಣ್ಣೋಳೆ ನಗು ಮೊಕದ ಕಡುಚೆಲುವೆ
ಕಲುಕಂಟಕದ ಅರಸೆ ಗಿರಿಜಮ್ಮ। ಪಾರ್ವತಿದೇವಿ
ಕಲಿಸೆ ಕಲ್ಲಣದ ಮತಿಗಳ

ಸೋಬಾನೇಳುದ ನಾವೇನು ಬಲ್ಲೆವು?
ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ। ಮದುವೆ ಮಾಡಿ
ಭೂಲೋಕಕೆಲ್ಲ ಕಲಿಸಿದ

ಹತ್ತಾಳುದ್ದದ ನೀರು ಎತ್ತಬಾರದ ಪದುಮ
ಎತ್ತೇವೊ ಅದರ ಮೊದಲಿಂದ। ಸರಸತಿ
ಕಿತ್ತಾಲಿಹಣ್ಣ ಒಳಲಂಚ। ಕೊಟ್ಟರೆ
ತಪ್ಪಿದ ಪದವ ಬರಕೊಡೆ

ಆರಾಳುದ್ದ ನೀರು ಏಳಬಾರದ ಪದುಮ
ಹೇಳೆವೊ ಅದರ ಮೊದಲ। ಸರಸತಿ
ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣ ಒಳಲಂಚ। ಕೊಟ್ಟರೆ
ಮತ್ತೆರಡ ಪದವ ಬರಕೊಡೆ

(ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ; ೧೯೮೦: ೧೩೧-೧೩೨)

ಹತ್ತು ಸಾವಿರ್ಪದವ ಎತ್ತಿನ್ಮೇಲ್ಹೇರ್ಕೊಂಡು
ಮತ್ತೆ ಸಾವಿರವ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು
ಬಂದಿನ್ನಿ ಬಾರೊ ಬಸವಣ್ಣಸಭೆಗೆ

ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿನ ಹಾಡು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದಲೆ ಹಾಡಿ
ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕು ಕಲಿತ ಋಣ । ಇಲ್ಲದಿರೆ
ಹಾಡು ಹಿಂಗ್ಯಾವ ಬಾಯಾಗ

(ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್; -೧೦೪)

ಹಳ್ಳದ ದಂಡಿಗಿ ಲಕ್ಕಿಯ ಗಿಡಹುಟ್ಟಿ
ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ ಹಾಡಬಲ್ಲ ನನಜಾಣ
ಲೆಕ್ಕಣಿಕೆ ತಂದು ಬರೆದೊಯ್ಯೊ

ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಹಾಡ ಎತ್ತಿನ ಮ್ಯಾಲ್ ಕಳುಗಿರಿ
ಮತ್ತು ಸಾಯಿರ್ನ ಕಲಿತಿದಿ ಬಾಲಮ್ಮ
ನಿಂಗು ಸಾಯಿರ್ನ ಕಲಿಸುವಿ

ಆದಾವ ನಮಜೋಳ ಉಳಿದಾವ ನಮಹಾಡ
ಈ ಸಾಕವ್ವನಿನಕಲ್ಲ ಕೈಯಾಗ
ಬೇಕೇನುಂಗರ ಸವದಾವ

ಬೀಸಾಕ ಕುಂತಾರ ಬ್ಯಾಸರಿಕಿ ನಮಗಿಲ್ಲ
ಸೂಸಿ ಹರಿದಾವ ತವರೀಗು ನಮ್ಮ ಪದ
ಕೂಸೀಗು ಬಂತು ಸವಿನಿದ್ದೆ
(ಆರಂಬದೆತ್ತು ಐನೂರು)

(ಬಂದೀರೆ ನನ್ನ ಜಡೆಯೊಳಗೆ (ಸಂ) ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ., ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ)

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದವರು, ಕೇಳಿದವರು, ಹಾಡಿದಾಗ ದನಿಗೂಡಿಸಿದವರು, ಕೇಳದವರು, ಹಾಡಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದರಿಂದ ಬರುವ ಫಲಾಫಲಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದವರ ಬಗೆಗೆ;

'ಹಾಡಿದವ್ವಗ ಸೀರಿ ಸೋ ಅಂದವ್ವಗ ಕುಬುಸ
ಕೇಳ ಬಂದವರಿಗೆ ಬಿಳಿ ಎಲಿಯೆ'

(ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ; ೧೯೭೨: ೬೮)

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಸಿದವರನ್ನು ಕುರಿತು ;

'ಎಂದಿಗೆ ಈ ನುಡಿಯ ಸಂದುಕದೊಳಗಿತ್ತ
ಇಂದ್ಯಾವ ಜಾಣೆ ತಗಸ್ಯಾಳ । ಸುವ್ವಿ ।
ಇಂದ್ಯಾವ ಜಾಣೆ ತಗಸ್ಯಾಳ । ಬಸಮ್ಮನ ।
ಕಂದನ ಸಂತಾನ ಘನಾವಾಗೆ । ಸುವಿ।'

(ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ; ೧೯೭೨ : ೧೫೪)

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ದನಿಗೂಡಿಸಿದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ;

'ಹಾಡಿದವ್ವನಕಿನ್ನ ಕೇಳಿದವ್ವನಕಿನ್ನ
ಸೋಬಾನದವ್ವ ಗಣದವ್ವ । ರನ್ನದ
ಸೋಬಾನದವ್ವ ಗಣದವ್ವ । ಸಿದ್ದವ್ವಗೆ
ಮುತ್ತೈದಿತನದ ಘನವಿರಲಿ'

(ಡಾ. ಬಿ.ಬಿ.ಹೆಂಡಿ; ೧೯೭೯: ೫೦)

ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ಕುರಿತು;

'ಹಾಡಿದವ್ವಕಿನ್ನ ಕೇಳಿದವ್ವಕಿನ್ನ
ಸುಮ್ಮನ ಕುಂತವ್ವಗ ಭಲಿಪುಣ್ಯ । ಸುಯ್
ಸುಮ್ಮನ ಕುಂತವ್ವಗ ಭಲಿಪುಣ್ಯ । ಶರಣಮ್ಮ
ನಿನ ಪುತ್ರನ ಸಂತಾನ ಜಯ ಜಯ । ಸುಯ್'

(ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ; ೧೯೭೨: ೧೬)

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ;

'ಹಾಲ ಕಾಸುದ ಬಿಟ್ಟುಕೂಸು ತೂಗದ ಬಿಟ್ಟು
ವ್ಯಾಳ್ಯೇಕ ನುಡಿಯ ಕಲಿಸುವಳ । ಸುವ್ವಿ ।
ವ್ಯಾಳ್ಯೇಕ ನುಡಿಯ ಕಲಿಸುವಳ । ನಿಂಬೆವ್ವಗ ।
ಬಾಲರ ಸಂತಾನ ಘನವಾಗೆ । ಸುವ್ವಿ'

(ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ; ೧೯೭೨: ೧೬)

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳದವರನ್ನು ಕುರಿತು ;

ಎಂದೀಗೆ ಈ ಹಾಡ ಸಂದ ಬಲ್ಲೇನೆಂದು
ಅಂಗಳಕ ಬಂದು ತಿರುಗಿದವ್ವ। ನಿನೀಗ
ಬೆಂದ ದೇಗುಲದ ಕದವಾಗೆ

(ಡಾ.ಎಂ.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ; ೧೯೭೨: ೧೬)

ಇದಲ್ಲದೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡದಿದ್ದವರು, ಕೇಳದವರು ಹಾಗೂ ಹಾಡುವಾಗ ವಿರಾಮದಲ್ಲಿ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ ಕೊಡುವವರು, ವಿಭೂತಿ ಕೊಟ್ಟವರು ಹೀಗೆ ಹಾಡಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರ ಬಗೆಗೂ ಜನಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ಹಾಡ ಹಾಡಂದರ ಹಾಡಲದಿದ್ದರ ಪಾಪ
ಹಾಡ ಕೇಳವರ ಪರಿಚಿತ್ತ ಸುಯ್ ॥ ೧ ॥
ಹಾಡ ಕೇಳವರ ಪರಚಿತ್ತ ಪರಧ್ಯಾನ
ಬಾಲ ಅಳತಾನಂತ ಮನಿಗ್ಹೋದ ಸುಯ್ ॥ ೨ ॥

ಬಾಲ ಅಳತಾನಂತ ಮನಿಗ್ಹೋದ ಅವ್ವಗ
ಬಾವುಲಿ ಜಲಮಕ ಎಳಿರಂದ ಸುಯ್ ॥ ೩ ॥

ಸಂದೀಗಿ ವಿಭೂತಿ ತಂದು ಕೊಟ್ಟವ್ವಗ
ರೂಢೀಗೀಶ್ವರನ ದಯವಿರಲಿ। ರನ್ನದ
ರೂಢೀಗೀಶ್ವರನ ದಯವಿರಲಿ ನಾಗವ್ವಗ
ಮುದೆ ಪುಣ್ಯದ ಫಲಗೋಳ್''

(ಡಾ. ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿ; ೧೯೭೮: ೫೦-೫೧)

ಸಂದ್ಯಾಗಿನ ಎಲೆಯ ಮಂದ್ಯಾಗ ತಂದಾಳ
ಎಲೆಯ ಕೊಟ್ಟವ್ವಗ ಭಲಿಪುಣ್ಯ। ಕಸ್ತೂರಿಬಾಯಿ।
ನಿನ ಪುತ್ರನ ಜಯ ಜಯ। ಸುಯಾ।

(ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ; ೧೯೭೨: ೭೭)

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಬರುವ ಫಲಗಳು ಹಲವಾರು ಉಂಟು

ರಾಮ ರಾಮ ಅಂದರೆ ನೇಮದಾಯಗಳುಂಟು
ಕಾಮಿತ ಫಲಪುಣ್ಯ ವರನೇಮ-ರಘುರಾಮ
ರಾಮಚಂದ್ರಸ್ವಾಮಿ ರಘುರಾಮ
ಗಂಡಗಂಜಿ ನಡೆವ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಮಾಪುಣ್ಯ
ರಾಮಗ್ಯಾನ ಇದು ತಿಳಿದವರಿಗೆ
ರಾಮಗ್ಯಾನ ಇದು ತಿಳಿದು ನಡೆದವರಿಗೆ
ಮುಕ್ತಿ ಫಲಗಳುಂಟು ಸಿರಿಯುಂಟು

ಎದ್ದು ಓಡಲು ಬ್ಯಾಡಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಲು ಮಾಡಿ
ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲಿ ಕೇಳಿ ರಾಮರ-ವಚನವ
ಶತಕೋಟಿ ಕರ್ಮ ಪರಿಹಾರ'

(ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ; ೧೯೭೩: ೧೨)

ಕೇಳದವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಕೇಡುಗಳು;

'ನಿದ್ದರೆಗಣ್ಣೋರೆ ಇರಬ್ಯಾಡಿ
ಹೇಳು ಹೇಳೆಂದು ಹೇಳಿಸಿ ಈ ಕತೆಯ
ನಮ್ಮತ್ತೆ ಬಯ್ತಾಳಂದು ಮನೆಗೋದ। ಜಲ್ಮಾವ
ಕತ್ತೆ ಜಲ್ಮಾಕೆ ಎಳಸಾರಿ

ಹೇಳು ಹೇಳೆಂದು ಹೇಳಿಸಿ ಈ ಕತೆಯ
ನಮ್ಮಾವ ಬಯ್ತಾನಂದು ಮನೆಗೋದ। ಜಲ್ಮಾವ
ಹಂದಿ ಜಲ್ಮಾಕೆ ಎಳಸಾರಿ

ಹೇಳಿ ಕೇಳಿದೋರ್ಗೆ ಅವಿಗ್ಯಾನ। ಈ ಕತೆಯ
ಹೇಳಿ ಕೇಳಿದೋರ್ಗೆ ಫಲವುಂಟು

ಹಾಡು ಹಾಡೆಂದು ಹಾಡಿಸಿ ಈ ಕತೆಗೆ
ನಮ್ಮಪ್ಪ ಬಯ್ತಾನಂದು ಮನೆಗೋದ। ಜಲ್ಮಾವ
ನಾಯಿ ಜಲ್ಮಾಕೆ ಎಳಸಾರಿ

ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಫಲಗಳು;
ಹಾಡು ಹಾಡೆಂದು ಹಾಡೀಸಿ ಈ ಕತೆಯ
ಹಾಡಿಸಿ ಕೇಳಿದೋರ್ಗೆ ಪುಣ್ಯೇವು

ಆಕಳಿಸೋರಿರಬ್ಯಾಡ ತೂಕಡಿಸೋರಿರಬ್ಯಾಡ
ನಿದ್ದರೆಗಣ್ಣೋರೆ ಇರಬ್ಯಾಡಿ। ಈ ಕತೆಯ
ಬೊದ್ದೀಸಿ ಕೇಳಿದೋರ್ಗೆ ಫಲವುಂಟು

ಜಾವಗಣ್ಣೋರೆ ಇರಬ್ಯಾಡಿ ನೀವೆಲ್ಲ

ಲಾಲಸಿ ಕೇಳಿದರೆ ಪುಣ್ಯೇವು । ಈ ಕತೆಗೆ
ಓದಿಸಿ ಕೇಳೋರೆ ಬೇಕಮ್ಮ

ಹೇಳು ಹೇಳೆಂದು ಹೇಳಿಸಿ ಈ ಕತೆಯ
ಪಟ್ಟೆಸೀರೆಯ ಮುಯ್ಯಿಬಂದೋ

ಅಂಚಿನ ಕಣ ಅರಿಷಣ ಕುಂಕುಮ
ಮಲ್ಲಿಗಿ ಹೂವ ಮಡಲಕ್ಕಿ । ಸೈವಾಗಿ
ಹಾಡೇಳಿ ಆಘ ಕಳುವ್ಯಾರೊ'

(ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ; ೧೯೮೦: ೨೩೯–೨೪೦)

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯವೂ ಆಕರ್ಷಕವೂ ಆದ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಕಥೆಗಳವರೆಗೆ ಈ ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರ ಆವರಿಸಿದೆ. ಡಾ.ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ರವರು ಗದ್ಯಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಐದು ವಿಧದ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ;

Metafeature :

a. Elements in the text. Ex: opeining and closing formulac; repititions; framing devices; forms like prose, verse, song; identifying devices like names of persons; other textural elements like shifts in tons and register.

b. Elements in Performance : Ex: Gestrure, asides to the audience, by which tellers reparate themselves.

c. Elements in context : Ex: Festival, Puja (Worship) Performer signified by caste marks on his forehead, costume and language.

d. Distinctions and names of genres : Ex: Myth folktale, Marriage riddles, Mother-in-law tales.

Metaforms :

e. Tables about tale, about their forms and functions.

f. Oral exagesis and evaluation by performer and audience : Ex : Favorite tale, notions about what makes one tale better than another. (A.K. Ramanjun ; 1987:87-88)

ನಾವು ಜನಪದ ಕಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜನಪದರು ಜನಪದ ಕಥೆಗೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಸ್ಥಿತಿ-ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಯವರು ನಗರವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು 'ಹಳ್ಳಿಕಥೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದ, ಪ್ರದೇಶದ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯವು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ನಾಟಿಕಥೆ' ಎಂದು ಸಹ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಜ್ಜಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ 'ಅಜ್ಜಿಕಥೆ' ಎಂದು ಸಹ ಹೇಳುವುದುಂಟು, ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ನಕಲಿಕಥೆ', 'ಹಳೆಕಥೆ', 'ಮನೆಕಥೆ', 'ಸಾಮಾನ್ಯಕಥೆ', 'ಪರಸಂಗ', 'ಇದು ಒಂದು ಕಥೆ', 'ಎಂಥದೋ ಒಂದು ಕಥೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸಹ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಅಂತಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಕಥೆಗಳು ಎನ್ನುವರು. ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಭಕ್ತಾದಿಗಳ ಎದುರು ಇಂಥ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತರು ಹರಕೆಹೊತ್ತು, ಧನಕನಕ, ಸುಖಸಂತಾನ, ಸೌಭಾಗ್ಯ, ಹೆಂಡತಿ ಮುಂತಾದ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಥವಾ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಅಥವಾ ಹರಕೆಗಳು ಈಡೇರಿದಾಗ ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವತೆಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲು ಇಂಥ ಕಥೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಕಥೆಕೇಳಿ ರೋಗ ಮುಕ್ತರಾದವರುಂಟು, ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾದವರುಂಟು, ಧನಕನಕ ಫಲಪುತ್ರ ಸಂತಾನ ಪಡೆದವರುಂಟು. ಹರಿಕಥಾ ಕಾಲಕ್ಷೇಪ, ಸೋಳಾ ಸೋಮವಾರದ ಕಥೆ, ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಪೂಜಾಕಥೆ, ಶಿವರಾತ್ರಿ ಕಥೆ, ಗೊಂದಲಿಗರ ಕಥೆ, ಜೋಳಿಗೇರ ಕಥೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ 'ಪುಣ್ಯಕಥಾ ಶ್ರವಣಗಳು'. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರತಾಪ, ಇಲ್ಲವೆ ಭಕ್ತರ ಭಕ್ತಿ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುತ್ತದೆ''. (ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ; ೧೯೮೫: ೧೨೫). ಈ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹವುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕುರಿತ ಜನಜಾನಪದ ಎನ್ನಬಹುದು. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿವೆ.

'Tales get fewer as one moves from village to town' (Claus and Korom; 1991:13).

ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳದಿರುವವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಥೆ ಹೇಳುವವರು ಸಿಕ್ಕರೆ ಯಮಧರ್ಮರಾಯ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ರಾಣಿಯರಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳಲು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಲವಾರು ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಥೆಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ, ಕಥೆಗಳೇ ಕಥೆ ಹೇಳದಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೇವರು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಜನರ ಬೇಸರ ಕಳೆಯಲು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಜನಪದರು ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆಗಳು ಬಂಡಾಯವೆದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪತಾಳಿ ತಮ್ಮ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಡಾ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ರವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ 'Folktales from India' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯ 'ಹೇಳದ ಕಥೆಗಳು' (Untold Stories) ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಥೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಗೊಂಡಿ ರೈತನಿದ್ದ. ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಜಮೀನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಆಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಒಂದು ದಿನ ಇಬ್ಬರೂ ಮಗ ಮತ್ತು ಸೊಸೆ ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಳು ಕಥೆ ಹೇಳಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗೊಂಡಿ ರೈತನಿಗೆ ನಿದ್ದೆ ಬಂದು ಕಥೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹುಕಾರನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಥೆ ಗೊತ್ತಿವೆ ನನಗೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗೊಂಡಿ ರೈತ ಗಾಢವಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವು. ಹೊರಗಡೆ ಬಂದು ಹೊಟ್ಟೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಮಾತಾಡಹತ್ತಿದವು. ಒಂದು ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತೆ, 'ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಇವನಿಗೆ ಗೊತ್ತು, ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇವನನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯವರ ಜೊತೆ ಇರೋಣ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗೊಂಡನ ಆಳು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೊದಲನೆ ಕಥೆ ಈತ ಮಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುವಾಗ ಮೊದಲ ತುತ್ತನ್ನು ಮೊನಚಾದ ಸೂಜಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ಅವನು ಅದನ್ನು ತಿಂದು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆ ಕಥೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ರಸ್ತೆ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮರವಾಗಿ, ಅವನು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಕಥೆ ಆಗಲೂ ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ಹಾವಾಗಿ ಕಚ್ಚಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದಿತು. ನಾಲ್ಕನೇ ಕಥೆ ಆಗಲೂ ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ದೊಡ್ಡ ನೀರಿನ ಅಲೆಯಾಗಿ ಬಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ನದಿಗೆ ತಳ್ಳಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಮಾರನೇ ದಿನ ಮಗನ ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತಾಗ ಮೊದಲ ತುತ್ತನ್ನು ತಿನ್ನುವಾಗ ಆಳು ಸಾಹುಕಾರನಿಗೆ ನೀನು ತಿನ್ನಬೇಡ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂಜಿ ಇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾರನೇ ದಿನ ಊರಿಗೆ ಬರುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮರ ಬಂದಾಗ ಆಳು ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಜೋರಾಗಿ ಓಡು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹುಕಾರ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಮರ ದಾಟಿದ ತಕ್ಷಣ ಮರ ಬೀಳುತ್ತೆ, ಸಾಹುಕಾರ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಳು ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹೊಳೆ ದಾಟುವಾಗ ದೊಡ್ಡ ಅಲೆ ಬಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಆಳು ಪಾರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಆ ಮೇಲೆ ಹೊಳೆದಂಡೆ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೆ ಕುಳಿತಿದ್ದಾಗ ಗೊಂಡ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಸಾರಿ ಸಾಯುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದೀಯಾ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿನಗೆ ಏನೋ ಗೊತ್ತಿದೆ ಹೇಳು ಎನ್ನುವನು. ಆಳು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ನಾನು ಕಲ್ಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತೆ ಎನ್ನುವನು. ಅದಕ್ಕೆ ಗೊಂಡಾ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಹೇಳು ಎನ್ನುವನು. ಆಗ ಆಳು ಹೇಳುವನು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಲ್ಲಾದರೆ ನಿನ್ನ ಸೊಸೆಯ ಮಗುವನ್ನು ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಎಸೆಯಬೇಕು, ಆವಾಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತೇನೆ, ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗೊಂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವನು. ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನದ ಮೇಲೆ ಸೊಸೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಮಗುವನ್ನು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಎಸೆಯುವಳು, ಆಳು ಮನುಷ್ಯನಾಗುವನು. ಆಳನ್ನು ಗೊಂಡಾ ಮನೆಗೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವತ್ತಿಗೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ 'ಗೊಂಡಾನಿಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಬೇಡಿ' ಎಂದು ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು.

ಕಥೆಗಳು ಬಂಡಾಯವೆದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ತಾಳಿ ತಮ್ಮ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಇದ್ದರು. ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಬಿಟ್ಟು ಕದಲುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಮೂರು ಕಥೆಗಳು ಗೊತ್ತಿದ್ದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾರ ಹತ್ತಿರಾನೂ ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ದಿನ ಅಣ್ಣ ಮಲಗಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ತಮ್ಮ ಅಣ್ಣನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಆಗ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಮೂರು ಕಥೆಗಳು ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಮೊದಲನೆ ಕಥೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿತು. ಇವನು ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಯಾರ ಹತ್ತಿರಾನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇವನನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬಿಡಬಾರದು. ನಾನು 'ಇವನು ನಾಳೆ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಲು ದೂರದೂರಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ನಡುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮರವಾಗಿ ಇವನ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂದಿತು. ಎರಡನೆಯ ಕಥೆ ನಾನು 'ಇವನು ತಿನ್ನುವ ತುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಗ್ಗಿಮುಳ್ಳು ಆಗಿ ಚುಚ್ಚಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ'' ಎಂದಿತು. ಆಗ ಮೂರನೆಯ ಕಥೆ ಅವನು ಆಗಲೂ ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ನಾನು 'ಅವನ ಮೊದಲ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ಹಾವಾಗಿ ಬಂದು ಅವನನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂದಿತು. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡನು.

ಮರುದಿನ ಇಬ್ಬರೂ ಕುದುರೆ ಏರಿ ಹೆಣ್ಣು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ಊರಿಗೆ ಹೊರಟರು. ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಥೆಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೆಲುಕು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದನು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಆಲದ ಮರ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿತ್ತು. ತಮ್ಮನಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂತು. ಆಗ ಅವನು ಉಪಾಯ ಮಾಡಿ, ಜಿದ್ದು ಕಟ್ಟಿ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಅಣ್ಣ ಯಾರು ಮೊದಲು ಈ ಮರವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೋ ನೋಡೋಣ ಎಂದನು. ಅಣ್ಣ ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಮರ ದಾಟಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ, ಮರ ಧಡಾರ್ ಎಂದು ಬೀಳುವುದಕ್ಕೂ ಸರಿಹೋಯಿತು. ಕೂದಲೆಳೆಯ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾವು ದೂರವಾಯಿತು ಎಂದುಕೊಂಡನು ತಮ್ಮ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಮೊದಲ ರಾತ್ರಿಗೆ ಅಣಿ ಮಾಡಿದರು. ತಮ್ಮನಿಗೆ ಸಂಕಟವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ದಂಪತಿಗಳ ನಡುವೆ ಹೋಗಿ ಹೇಗೆ ಮಲಗುವುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಉಳಿಸಬೇಕೆಂದು, ಉಪಾಯದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಮಂಚದ ಕೆಳಗೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡನು. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಮಲಗಿದ ಮೇಲೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಬಂದು ಕಾವಲು ಕಾಯತೊಡಗಿದನು. ಹಾವು ಜಂತಿಯಿಂದ ಇಳಿದು ಅಣ್ಣನ ಕಡೆಗೆ ಹರಿದು ಬರತೊಡಗಿತು. ಕೂಡಲೆ ತಮ್ಮ ತನ್ನ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಹಾವನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿದನು. ಹಾವಿನ ರಕ್ತ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸಿಡಿಯಿತು. ಆಗ ಅವಳಿಗೆ ತಕ್ಷಣ ಎಚ್ಚರವಾಯಿತು. ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದುನನನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಕಿಟಾರೆಂದು ಕಿರುಚಿದಳು. ಆಗ ಎಲ್ಲರೂ ಎದ್ದು ಬಂದರು. ತಮ್ಮನನ್ನು ಎಳೆದು ಹೊಡೆಯತೊಡಗಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಯಾವೊಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಜನಗಳನ್ನು ತಡೆದು ವಿಚಾರಿಸಿದನು. ತಮ್ಮ ನಡೆದ ವಿಷಯ ಹೇಳಿದನು. ಜನ ತಮ್ಮನನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದರು. ಹೀಗೆ ಕಥೆಗಳು ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೋಡಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು

ಕಥೆ ಅಥವಾ ಹಾಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಯಾರಾದರು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಆಗುವ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ;

ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಒಂದು ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಹಾಡು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವಳು ಅವನ್ನು ಎಂದೂ ಯಾರ ಮುಂದೂ ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಈ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ದಿನ ಕಥೆ ಅವಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಒಂದು ಜೊತೆ ಚಪ್ಪಲಿಯ ರೂಪತಾಳಿ ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಕುಳಿತಿತ್ತು. ಹಾಡು ಅಂಗಿಯ ರೂಪತಾಳಿ ಗೂಟಕ್ಕೆ ತಗುಲಿಕೊಂಡಿತು. ಅವಳ ಗಂಡ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವನು ಚಪ್ಪಲಿ ಮತ್ತು ಅಂಗಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಯಾರೋ ಪರ ಪುರಷನೆಂದು ಸಂದೇಹಪಟ್ಟು, ಹೆಂಡತಿ ಜೊತೆ ಜಗಳವಾಡಿ, ಮುನಿಸಿಕೊಂಡು ಊರ ಮುಂದಿನ ಹನುಮಪ್ಪನ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮಲಗಿಕೊಂಡ. ಇತ್ತ ಹೆಂಡತಿ ಇವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ, ಉತ್ತರ ಕಾಣದೆ ಬಹಳ ಹೊತ್ತಿನ ನಂತರ ದೀಪವಾರಿಸಿ ಮಲಗಿಕೊಂಡಳು. ಆ ಊರಿನ ಎಲ್ಲರ ಮನೆಯ ಜ್ಯೋತಿಗಳೂ ಆರಿಸಿದ ನಂತರ ಹನುಮಪ್ಪನ ಗುಡಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ತಡವಾಗಿ ಬಂದ ಈ ಮನೆಯ ದೀಪವನ್ನು ಆರಿಸುವುದು ಯಾಕೆ ತಡವಾಯಿತು ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದು ನಡೆದ ಕಥೆಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿತು. ನಿದ್ದೆ ಬಾರದೆ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗಂಡ ಈ ಕಥೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವನ ಸಂದೇಹ ದೂರವಾಯಿತು. ಬೆಳಗಿನ ತನಕ ಅಲ್ಲೇ ಮಲಗಿದ್ದು ನಂತರ ಮನೆಗೆ ಬಂದ. ಆ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಹಾಡಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದ. ಆದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಅವು ಮರೆತು ಹೋಗಿದ್ದವು ('ದೀಪ ಮಾತಾಡಿತು', ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ (ಸಂ) ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು).

ಜನಪದರ ಕಥೆಗಳು ಭೂಮಿಗೆ ಏಕೆ ಬಂದವು ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು, ಅವುಗಳು ಹೊಲೆಯರ ಹತ್ತಿರವೇ ಜಾಸ್ತಿ ಏಕೆ ಇವೆ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಡಾ. ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರೀಯವರು 'ಹರತಿಸಿರಿ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಕಥೆಯ

ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳದಿರುವವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಥೆ ಹೇಳುವವರು ಸಿಕ್ಕರೆ ಯಮಧರ್ಮರಾಯ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ರಾಣಿಯರಿಗೆ ಕಥೆ ಹೇಳಲು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಲವಾರು ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದರಿಂದ ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಥೆಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ, ಕಥೆಗಳೇ ಕಥೆ ಹೇಳದಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೇವರು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಜನರ ಬೇಸರ ಕಳೆಯಲು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ, ಜನಪದರು ಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಥೆಗಳು ಬಂಡಾಯವೆದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪತಾಳಿ ತಮ್ಮ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಡಾ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ರವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ 'Folktales from India' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯ 'ಹೇಳದ ಕಥೆಗಳು' (Untold Stories) ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಥೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಗೊಂಡಿ ರೈತನಿದ್ದ. ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಜಮೀನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಆಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಒಂದು ದಿನ ಇಬ್ಬರೂ ಮಗ ಮತ್ತು ಸೊಸೆ ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಳು ಕಥೆ ಹೇಳಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗೊಂಡಿ ರೈತನಿಗೆ ನಿದ್ದೆ ಬಂದು ಕಥೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹುಕಾರನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಥೆ ಗೊತ್ತಿವೆ ನನಗೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಗೊಂಡಿ ರೈತ ಗಾಢವಾದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವು. ಹೊರಗಡೆ ಬಂದು ಹೊಟ್ಟೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಮಾತಾಡಹತ್ತಿದವು. ಒಂದು ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತೆ, 'ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಇವನಿಗೆ ಗೊತ್ತು, ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇವನನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯವರ ಜೊತೆ ಇರೋಣ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗೊಂಡನ ಆಳು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೊದಲನೆ ಕಥೆ ಈತ ಮಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುವಾಗ ಮೊದಲ ತುತ್ತನ್ನು ಮೊನಚಾದ ಸೂಜಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ಅವನು ಅದನ್ನು ತಿಂದು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆ ಕಥೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ರಸ್ತೆ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮರವಾಗಿ, ಅವನು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಕಥೆ ಆಗಲೂ ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ಹಾವಾಗಿ ಕಚ್ಚಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದಿತು. ನಾಲ್ಕನೇ ಕಥೆ ಆಗಲೂ ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ದೊಡ್ಡ ನೀರಿನ ಅಲೆಯಾಗಿ ಬಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ನದಿಗೆ ತಳ್ಳಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಮಾರನೇ ದಿನ ಮಗನ ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತಾಗ ಮೊದಲ ತುತ್ತನ್ನು ತಿನ್ನುವಾಗ ಆಳು ಸಾಹುಕಾರನಿಗೆ ನೀನು ತಿನ್ನಬೇಡ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂಜಿ ಇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾರನೇ ದಿನ ಊರಿಗೆ ಬರುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಮರ ಬಂದಾಗ ಆಳು ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಜೋರಾಗಿ ಓಡು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹುಕಾರ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಮರ ದಾಟಿದ ತಕ್ಷಣ ಮರ ಬೀಳುತ್ತೆ, ಸಾಹುಕಾರ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಳು ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹೊಳೆ ದಾಟುವಾಗ ದೊಡ್ಡ ಅಲೆ ಬಂದು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಆಳು ಪಾರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಆ ಮೇಲೆ ಹೊಳೆದಂಡೆ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೆ ಕುಳಿತಿದ್ದಾಗ ಗೊಂಡ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಸಾರಿ ಸಾಯುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದೀಯಾ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿನಗೆ ಏನೋ ಗೊತ್ತಿದೆ ಹೇಳು ಎನ್ನುವನು. ಆಳು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ನಾನು ಕಲ್ಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತೆ ಎನ್ನುವನು. ಅದಕ್ಕೆ ಗೊಂಡಾ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಹೇಳು ಎನ್ನುವನು. ಆಗ ಆಳು ಹೇಳುವನು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಲ್ಲಾದರೆ ನಿನ್ನ ಸೊಸೆಯ ಮಗುವನ್ನು ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಎಸೆಯಬೇಕು, ಆವಾಗ ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತೇನೆ, ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗೊಂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವನು. ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನದ ಮೇಲೆ ಸೊಸೆಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಮಗುವನ್ನು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಎಸೆಯುವಳು, ಆಳು ಮನುಷ್ಯನಾಗುವನು. ಆಳನ್ನು ಗೊಂಡಾ ಮನೆಗೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವತ್ತಿಗೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ 'ಗೊಂಡಾನಿಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಬೇಡಿ' ಎಂದು ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು.

ಕಥೆಗಳು ಬಂಡಾಯವೆದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ತಾಳಿ ತಮ್ಮ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವೆಡೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಏನೆಂದರೆ, ಒಂದು ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಏಳುರಂಗ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾವನೆಯು ಬುರ್ರಕಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬುರ್ರಕಥೆಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನ ಕೊಟ್ಟು ಹಬ್ಬದ, ದೇವ ಉತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬುರ್ರಕಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದರಿಂದ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಊರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಗಾದೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅಂಶವೇ ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಜನಜಾನಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ದಾಸರಾಟ ಆಟವಲ್ಲ, ದೋಸೆ ಊಟ ಊಟವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯು ದಾಸರಾಟದ ಬಗಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆ. ಅಂದರೆ ದಾಸರಾಟ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ, ತೃಪ್ತಿ ಕೊಡುವಂಥ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಾದೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಆಟಾಟಕೆಲ್ಲ ಕೋಲಾಟ' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಕೋಲಾಟದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವು ಜನಪದ ಆಟಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ಜನಜಾನಪದ ಆಗುತ್ತವೆ.

'ಅಣ್ಣೆ ಕಲ್ಲಾಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ'

ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಜನಪದ ಆಟ. ಇದನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೂ ಕೂಡ ಆಡಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಆಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಹಿರಿಯರು ಆಡುವಾಗ ಕಿರಿಯರನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಗದರಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು ಚೌಕಾಬಾರ ಆಟ ಆಡಬಾರದು'.

ಚೌಕಾಬಾರ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಟ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮಂದಿ ಅಥವಾ ಇಬ್ಬರು ಕುಳಿತು ಆಟ ಆಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮನೆ ಆಟ, ಏಳುಮನೆ ಆಟ ಮುಂತಾಗಿ ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಕವಡೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ, ಇಲ್ಲವೆ ಹುಣಿಸೇ ಬೀಜದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಬೆಳ್ಳಗಾಗುವಂತೆ ಉಜ್ಜಿ ಆಡುವ ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮನೆಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಎದುರಾಳಿಯ ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಮೊದಲು ಕಾಯಿಯನ್ನು ಹಣ್ಣು ಮಾಡುವವರು ಗೆದ್ದ ಹಾಗೆ. ಇದನ್ನು ರಾತ್ರಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಡಿದರೆ 'ತಿಗಣೆ ಹಾಗೂ ಸಾಲ' ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ.

ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಗಾದೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಗಾದೆಗಳು ಮದುವೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜಾನಪದವಾಗುತ್ತವೆ.

'ಮದುವೆ ಮಾಡಿನೋಡು ಮನೆ ಕಟ್ಟಿನೋಡು'
'ನೂರು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಒಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡು'
'ಆಗೋದೆ ಮದ್ವೆ ವಾಲಗ ಯಾಕೆ?'

ಜನಪದರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಆಯಾ ಹಬ್ಬದ ಜನಜಾನಪದವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪೂರ್ವಿಕರು ಮತ್ತು ವಂಶಜರ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸುಗೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ವಿಕರ ಆತ್ಮ ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿ ಅವರ ಆಶೀರ್ವಾದಕ್ಕೊಳಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪಿತೃ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದೇ; 'ಮಗನನ್ನು ಮಾರಿಯಾದರೂ ಮಾರ್ಲಮಿ ಮಾಡು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃದೇವತೆಗಳು ಮನೆಗೆ ಆಗಮಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಯುಗಾದಿ, ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ದೀಪಾವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಗಾದೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳು ಹಬ್ಬಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜಾನಪದವಾಗುತ್ತವೆ.

'ಉಂಡದ್ದು ಉಗಾದಿ, ಮಂದದ್ದು ದೀವಳಿಗೆ'
'ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ ಕರಕಂಡು ಬಂತು,
ಉಗಾದಿ ಉಡಿಕ್ಕೊಂಡು ಹೋತು'
'ದೀವಳಿಗೇಲಿ ದನ ಕೆಣಕಬ್ಯಾಡ'
'ಗಂಡಸ್ರಿಗ್ಯಾಕೆ ಗೌರಿ, ಹೆಂಗಸ್ರಿಗ್ಯಾಕೆ ಯುಗಾದಿ'

ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಾಗೆ ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ತೇರುಗಳು ಸಹ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಜನ ಜಾನಪದವು ನಂಬಿಕೆ, ಗಾದೆ ಮತ್ತು ಒಡಪುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಬಹಳ ದಿನಗಳ ತನಕ ಮದುವೆಯಾಗದೇ ಉಳಿದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳದೇ ಕೇಳದೇ ಕೊಟ್ಟೂರು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದರೆ ಬೇಗನೇ ಮದುವೆ ಯಾಗುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬುದು ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ. ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳದೇ ಕೇಳದೇ ಪರವೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದರೆ ಏನು ಕೊಟ್ಟೂರು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದಿರೋ ಎಂದು ಕೇಳುವುದುಂಟು. ಜಾತ್ರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಗಾದೆಗಳು ಈ ತೆರನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ.

'ಆದಂಗಾತು ಮಾದಪ್ಪನ ಜಾತ್ರೆ'
'ಜನ ಮರಳೋ ಜಾತ್ರೆ ಮರಳೋ'

'ಜನಾ ಸೇರಿದರ ಜಾತ್ರಿ'

'ಜಾತ್ರೇಲಿ ಜನ ಹೆಚ್ಚು ಜಗಳಗಂಟೆಗೆ ಜಂಬ ಹೆಚ್ಚು'

'ತೇರ ಆದ್ಮೇಲೆ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಬೇಡ'

'ಮೇಲು ಕೋಟೆ ಜಾತ್ರೇಲಿ ಬೋಳು ದಾಸಯ್ಯನ ಕಂಡ್ಯಾ ಅಂದನಂತೆ'

'ಹತ್ತರಗೂಡ ಹನ್ನೊಂದು, ಪರಸೀ ಕೂಡ ಗೋವಿಂದ'

'ಹಬ್ಬದೂಟ ಜಾತ್ರೆಯ ನೋಟ'

''ಹೆಂಡತಿ ಕಣ್ಕಂಡು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಬ್ಯಾಡ, ಮಕ್ಕಳ ಕಣ್ಕಂಡು ಮದುವೆಗೆ ಹೋಗಬ್ಯಾಡ''

'ವರುಷ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಪರಸೆ ಸಂಗಡ ಹೋಗಲಿಕ್ಕೇನು'

'ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದರೂ ಪಾತ್ರೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ'

'ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದವರು ಪಾತ್ರೆ ತರದೆ ಬರಬಾರದು'

'ಜಾತ್ರೆಯೂ ಮುಗೀತು ಧೋತ್ರವೂ ಹರೀತು'

'ಜಾತ್ರೆಗಿಂತ ಮೊದಲೆ ಗಂಟುಕಳ್ಳರು ಸೇರಿದರು'

'ಕುಲಕ್ಕೊಂದು ಜಾತ್ರೆ ಜನಕ್ಕೊಂದು ಬುದ್ಧಿ'

'ಕೇರಿಗೊಬ್ಬ ಹನುಮಪ್ಪ ಊರಿಗೊಂದು ಜಾತ್ರೆ'

'ಮೂಣಿ, ಓಣಿ, ದೋಣಿ ಮೂರು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾಶೀಯಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದೇನು'

'ಜನರಿದ್ದರೆ ಜಾತ್ರೆ'

'ಜಂಬ ಮಾಡಿ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದರೆ ಕೂಸಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಾಸಿನ ಕಡಲೆ ಇಲ್ಲ'

'ಜಾತ್ರೆ ಊಟದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರೇನೂ ಕೊಟ್ಟಾರೆ'

'ಜಾತ್ರೆ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಹೋದೋರು ಉಂಡೆಲೆ ಬಿಟ್ಟನ್ನ ನೋಡಾಕೆ ಹೋದಾರೆ'

'ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗೋನು ಜಾಣ ದಿಬ್ಬಣಕ್ಕೆ ಹೋಗೋನು ಕೋಣ'

'ಜಾತ್ರೆಗೋಗಿ ಜವನ ಕಾಣದೆ ಬಂದ ಮದುವೆಗೋಗಿ ಅನ್ನಕಾಣದೆ ಬಂದ'

'ತೇರಾದ ಮೇಲೆ ಜಾತ್ರೆ ಸೇರಿತು'

'ತೇರಾಯಿತು ಹೇರು ಮಾತ್ರ ತಂದೆ'

'ತೇರಿಗೆ ಹಣ ತಪ್ಪಿದರೆ ತರುಮಿಕೊಂಡು ಬರ್ತಾರೆ'

'ತೇರಿಗೆ ಹೋದೋರ್ ತೀರ್ ನೋಡು'

'ತೇರು ಎಳೀತು ದವನ ಮಾರಿತು'

'ತೇರು ಹರಿದ ಮೇಲೆ ಪರಿಸೆಗೇನು ಕೆಲಸ'

'ಪರಿಸೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದ ವರಸೇನ'

'ಮನೆದೇವರ ಮೊಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿ ಹೊರಗಿನ ದೇವರ ಜಾತ್ರಿಗೆ ಹೋದ'

'ಮನೆದೇವರು ಮರುಗ್ತಿತ್ತು ಹೆರವರ ದೇವರಿಗೆ ಹೆಡಿಗೆ ಜಾತ್ರೆ'

'ಹೋಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹಬ್ಬವಿಲ್ಲ ರಥವಿಲ್ಲದ ಜಾತ್ರೆಯಿಲ್ಲ'

'ಜಾತ್ರೆ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಹಬ್ಬವಿಲ್ಲ ರಥವಿಲ್ಲದ ಜಾತ್ರೆಯಿಲ್ಲ'

'ಹೊಂಗೆ ಅಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹಂಗೂ ಕೆಟ್ಟೆ ಹಿಂಗೂ ಕೆಟ್ಟೆ'

ಜನಪದರು ದೈವಗಳಿಗೆ ಹೊರುವ ಹರಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಕಷ್ಟಬಂದರೆ 'ಉಪ್ಪು ಒಪ್ಪಿಸುವ' ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಉಪ್ಪು ಕರಗಿದಂತೆ ಕಷ್ಟ ಕರಗಲಿ' ಎಂದು ಅವರು ಆಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹರಕೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಉಪ್ಪನ್ನು ಯಾರೂ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಉಪ್ಪಿನ ಹರಕೆಯಿಂದ ಮುಪ್ಪು ದೂರ' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಇದೆ.

ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಫಲಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಸಹ ಜನ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗಾದೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಪಡೆದವರಿಗೆ ಫಲಪೂಜೆ

ಪಾಪಿಗೆ ಹಂಪಿಜಾತ್ರೆ

ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಹೇಳುವಾಗ ಒಡಪು ಹಾಕಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಒಡಪಿನಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಜನಜಾನಪದವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

''ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಕರ್ಣ ಮೇಲು

ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವರಾತ್ರಿ ಮೇಲು

ನಾಕ ಮಂದ್ಯಾಗ ನನ .... ಮೇಲು''

ಜನಪದರಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆ, ಆರಾಧನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಬಗ್ಗೆ 'ನಂಬಿಕೆ ಬೆಟ್ಟವನ್ನಾದರೂ ಕದಲಿಸಬಲ್ಲುದು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇದೆ. ಈ ಮೊದಲೆ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಬರುವ ಲಾಭಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಆಗುವ ಹಾನಿ ಅಥವಾ ನಷ್ಟದ ಬಗ್ಗೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಭೂತವನ್ನು ಆರಾಧಿಸದೆ ಕಡೆಗಣಿಸಿದರೆ

''ದೈವ ಮತ್ತೊಟ್ಟು ಬರ್ಕೆಯಲ್ಲಾದರು. ಮಿತ್ತೊಟ್ಟು ಬರ್ಕೆಯಲ್ಲಿ

ಜಾರು ಬೈದ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಜಾರುಬೈದ್ಯ ಇಲ್ಲ, ತಂಗಿ ಜಾಕು ಬೈದ್ಯದಿ ಇದ್ದಾರೆ. ನಿನ್ನ ಅಣ್ಣ ಜಾರುಬೈದ್ಯ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ? ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿನ ಈಚಲಿನ ಮೂರ್ತೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ ಜಾರು ಬೈದ್ಯ. ಮಿತ್ತೊಟ್ಟು ಬರ್ಕೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟರು. ಮಾವಿನ ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತರು. ಅಡ್ಡಣ (ಗುರಾಣಿ)ವನ್ನು ಅಡಿಗೆ ಹಾಕಿ ಕುಳಿತರು. ಸಂಚಿ ಬಿಡಿಸಿ ಕಾಯಿ ತಿಂದರು. ತಿನ್ನುವಾಗ, ಬೈದ್ಯ ಈಚಲು ಮರದ ಒಂದು ಕೈಯ ಮೂರ್ತೆ ಮುಗಿಸಿ ಒಂದು ಮಡಕೆ ಕಳ್ಳು ತೆಗೆದ. ಎರಡು ಈಚಲಿನ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಸಿ ಎರಡು ಮಡಕೆ ಇಳಿಸಿದ. ಆಗ, 'ಓ ಜಾರು ಬೈದ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದರು. 'ನಮಗೆ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಂದ ಗಂಟಲೊಣಗಿದೆ, ಕುಡಿಯಲು ಕಳ್ಳು ಕೊಡು' ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. 'ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಕಳ್ಳು ಇಲ್ಲ ನನ್ನಲ್ಲಿ, ದಾನ ಧರ್ಮದ ಕಳ್ಳು ಬೇಕಾದರೆ ನನ್ನ ಮನೆಯ ಮಿತ್ತೊಟ್ಟು ಬರ್ಕೆಗೆ ಬರಬೇಕು' ಎಂದನು ಜಾರು ಬೈದ್ಯ. ಇಷ್ಟು ಗರ್ವದ ಬೈದ್ಯನನ್ನೊಮ್ಮೆ ನೋಡಬೇಕು! ಹಳದಿ ಹಕ್ಕಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದರು, ಕಳ್ಳು ತುಂಬಿದ ಮಡಕೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತರು, ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಕೊಕ್ಕು ನೀಡಿ ಕಳ್ಳಿನ ಬಾರಣೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಮಿತ್ತೊಟ್ಟು ಬರ್ಕೆಗೆ ಬಂದ ಜಾರುಬೈದ್ಯ. ಕಳ್ಳಿನ ಮಡಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಂತೆ ತಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ; ಕಳ್ಳಿನ ಮಡಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಮೇಲೆ ನೊರೆ ಉಂಟು ಒಳಗೆ ಕಳ್ಳು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಂಗಿ ಜಾಕು ಬೈದ್ಯೆದಿ ಹೇಳಿದಳು. ಅಳತೆಯ ಪಾತ್ರೆ ಲೆಕ್ಕದ ಮೊಗೆಯನ್ನು ತರುತ್ತೇನೆಂದು ಜಾರುಬೈದ್ಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋದ. ಒಳಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಮೇಲಿನ ದಾರವಂದ ತಲೆಗೆ ತಾಗಿತು. ಹೊಸ್ತಿಲು ಕಾಲಿಗೆ ಎಡವಿತು. ಕವುಚಿ ಕವಿದು ಬಿದ್ದ ಜಾರುಬೈದ್ಯ. ಬಿಳಿಯನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿತು. ನೊರೆ ಕಾರಿತು. ತಂಗಿ ಜಾಕು ಅಯ್ಯೋ ದೇವರೇ ಎಂದಳು. ಅಲ್ಲಿಂದು ಬೊಳ್ಳೂರು ಗುತ್ತಿನರ ಮನೆಗೆ ಹೋದಳು. ಬೊಳ್ಳೂರಗುತ್ತಿನ ಬಾರಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಳು. ಅಡ್ಡಬಿದ್ದಳು, ಕೈ ಮುಗಿದಳು. ಆಗ ಬೊಳ್ಳರಗುತ್ತಿನ ಬೊಳ್ಳುಗರಡ್ಡರು ಬೆಳ್ಳಿ ಗಂಡ್ಯೆಯ ನೀರು ಹಾಕಿದರು. ಹಲದ ಕೈಯ ಪಟ್ಟದ ಉಂಗುರ ಹಿಡಿದರು. ಬಂಗಾಡಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೈವಗಳು ನೀವು ಹೌದಾದರೆ 'ಒತ್ತಿಗೆ' ಚಿತ್ತ ಕೊಡಬೇಕು. ಅರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಬೇಕು. 'ಒತ್ತಿಗೆ' ಚಿತ್ತವನ್ನೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅರಿಕೆಗೆ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಜಾರು ಬೈದ್ಯನನ್ನು ಮಿತ್ತೊಟ್ಟು ಬರ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂದರು'' (ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ; ೧೯೮೮: ೨೬-೨೭)

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಧಾರಿತವಾದ ಜನಪದಗಳಿದ್ದು, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಜನಪದಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ವರ್ಣಾಧಾರಿತ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳಿಗೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಾನಪದವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದುಂಟು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಜನಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. 'Indian Folklore, itself identifies various folk groups and assigns them steretypical characteristics. This phenomenon is an excellent example for 'Meta Folklore'. In some Indian languages there are whole genres dedicatied largely to case or regional stereo types. Proverbs and jokes also single out various folk categories for comment (Claus and Korom; 1991:25). ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಪದದ ಮೇಲೂ ನಾವು ಜನಜಾನಪದವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ

'ಅಕ್ಕನ ಚಿನ್ನವಾದರೂ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ ತೊನೆಯದೆ ಬಿಡ'

'ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗಿಂತ ಕಳ್ಳನಿಲ್ಲ, ಮೆಕ್ಕೆ ಗದ್ದೆಗಿಂತ ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲ'

'ಅಗಸ ಮಾಡಿದ್ದು ಬಟ್ಟೆಗೆ, ಅಕ್ಕಸಾಲೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಗ್ಗಿಷ್ಟಿಕೆಗೆ'

'ಅಗಸನ ಮಾತು ಕೇಳ್ಕೊಂಡು ರಾಮಸೀತೆಯ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ತಳ್ದ'

'ಈಡಿಗರನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂದಿದ್ದರೂ ಮುಂಡೆ'

'ಉತ್ತಬಂದ ಒಕ್ಕಲಿಗನ ಕೆಣಕಬ್ಯಾಡ; ಹಸಿದ್ ಬಂದ ಹಾರುವನ ಕೆಣಕಬ್ಯಾಡ'

'ಏಕಶಾಸ್ತ್ರೀ ಮನೇಲಿ ಏಳುಜನ ಮುಂಡೇರು'

'ಏನೋ ಗೌಡ ಅಂದ್ರೆ ಕಬ್ಬೀಗೆ ಮೂರು ಹಣ ಅಂದ'

'ಒಕ್ಕಲಿಗನ ನೆಂಟು ಒಡವೆ ಕೇಡು'

'ಕರಿಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ನಂಬಬಾರದು, ಕೆಂಪು (ಬಿಳಿ) ಹೊಲೆಯನ ನಂಬಬಾರ್ದು'

'ಕರಿ ಹಾರವ ಇರಬಾರದು, ಕೆಂಪು ಗಾಣಿಗ್ಯಾ ಇರಬಾರದು'

'ಕರಿ ಹಾರುವನನ್ನು ಬಿಳಿ ಶೆಟ್ಟರನ್ನು ನಂಬಬಾರದು'

'ಕಿರುಬನನ್ನು ನಂಬಿದರೂ ಕುರುಬನನ್ನು ನಂಬಬಾರದು'

'ಕುರುಬನಿಗೇನು ಗೊತ್ತು ಮರುಗದಗಮ'

'ಕುರುಬ ಕೂಡಿಕೆಟ್ಟ, ದೊಂಬ ಅಗಲಿ ಕೆಟ್ಟ'

'ಕುರುಬನಿಗೆ ಹೂ ಕೊಟ್ಟರೆ ಕುಂಡ್ಯಾಗ ಮುಡಕೊಂಡ'

'ಕುರುಬ ಹೆಗಲಮ್ಯಾಲೆ ಕುರಿ ಹೊತ್ಕೊಂಡು ಊರ್ ಸುತ್ತ ಹುಡುಕ್ದ'

'ಕುಂಬಾರ ಕೂಟಲ್ಲ, ಕೂದಲ ಗೂಟಿಲ್ಲ'

'ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದ ಕುಂಬಾರ ಮಗಳ ಕುಂಡಿ ತಟ್ಟಿದಂತೆ'

'ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದ ಬಡಗಿ ಮಗನ ಮುಕುಳಿ ಕೆತ್ತಿದಂತೆ'

‘ಕೊಕ್ಕರೆಗೊಂದು ಕೆರೆಯಿಲ್ಲ ಕೊರಮಶೆಟ್ಟಿಗೊಂದೂರಿಲ್ಲ’

‘ಕೊರಮರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ ನಾಯಿಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲ’

‘ಕೊರಮ ಕೂಡಿ ಕೆಟ್ಟ ದೊಂಬ ಅಗಲಿ ಕೆಟ್ಟ’

‘ಗಾಣಿಗನ ಸಂಗತಿ ಬಿಟ್ಟು ಗಾವುದ ದೂರ ಇರಬೇಕಂತೆ’

‘ಗೊಲ್ಲ ಗೆಣೆಯ ಅಲ್ಲ, ತುರುಕ ದಾಸನಲ್ಲ’

‘ಜಾಲಿ ಸಾಕಿದರೆ ಕಾಲಿಗೆ ಮೂಲ, ಬೇಡನ್ನ ಸಾಕಿದರೆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಮೂಲ’

‘ಜಂಗಮನಿಗೆ ಜೋಳಿಗೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಕೊರಮನಿಗೆ ಗೂಡೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ’

‘ಜೈನ ಬಿಡ, ಕೊಮಟಿ ಕೊಡ’

‘ಡೊಂಬ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆಡು ಕೈಕೊಡಾಕ ಹೊತ್ತಿಲ್ಲ, ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ’

‘ಡೊಂಬನ ಮದಿವಿಗೆ ಡೊಂಬಂದ ಸವಾರಿ’

‘ತುಪ್ಪದಂತೆ ಇದ್ದರೂ ತುರುಕರ ಸಂಗಬೇಡ’

‘ದೋಸೆ ಊಟವಲ್ಲ, ದಾಸಯ್ಯ ನೆಂಟನಲ್ಲ’

‘ನರ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೊರಮ ಚಂಡಾಲ, ಹಕ್ಕಿ ಪಕ್ಷಿಲೆಲ್ಲ ಕಾಗೆ ಚಂಡಾಲ’

‘ಬಿದ್ದ ಕಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅಗಸಂದು, ನಿಂತ ಕಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪೂಜಾರಿಯದು’

‘ಬೆನ್ನ ಹಿಂದ ಡೊಂಬನೂ ರಾಜಾನ’

‘ಬೆಲ್ಲದಂತೆ ಇದ್ರೂ ಬೇಡರ ಸಂಗಬೇಡ’

‘ಭಲೇ ಡೊಂಬತಿ ಅಂದರ ಬಳಗಾನ ತಂದು ಬಾಗಲದಾಗ ಹಾಡಿದ್ದಳಂತೆ’

‘ಮೀನುಗಾರ, ಡೊಂಬಗ ಯೇಳು ಹೆಂಡರು ಒಬ್ಬಾಕ್ಕಿಗೂ ಹಾಸಿಗಿಲ್ಲ’

‘ಲಿಂಗದಂಥವ್ನಾದ್ರೂ ಜಂಗಮನ ನಂಬಬಾರ್ದು’

‘ಶೆಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಲ್ಲೆ ಪಟ್ಟಣ’

‘ಸಾಬರ ಸಹವಾಸ ಹಗಲೆಲ್ಲ ಉಪವಾಸ’

‘ಸುಗ್ಗೀಲಿ ಮಾದಿಗರನ್ನು ಕೆಣಕಬಾರದು, ದೇವಳ್ಗೇಲಿ ದನ ಕೆಣಕಬಾರದು’

‘ಹಾರುವ ದುಡಿಯೋದು ಪಿಂಡಕ್ಕೆ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ದುಡಿಯೋದು ದಂಡಕ್ಕೆ ಹೊಲೆಯ ದುಡಿಯೋದು ಹೆಂಡಕ್ಕೆ’

‘ಹಾರುವನ ಬದುಕು ಮಗನಿಗೆ, ಸೆಟ್ಟಿಯ ಬದುಕು ಅಳಿಯನಿಗೆ’

‘ಹಾರುವವನಿಗೆ ಆಳಾಗಬ್ಯಾಡ, ಗಾಣಿಗನ್ಗೆ ಎತ್ತಾಗಬೇಡ’

‘ಹಾಲಿನಂಗೆ ಇದ್ದರೂ ಹಾರುವನ ಸಂಗಬೇಡ’

‘ಹಾಲಿನಂಥವನಾದ್ರೂ ಹಾರುವನ ನಂಬಬಾರ್ದು’

‘ಹಾವು ಕಡಿದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಯೋದು, ಹಾರುವ ಕಡಿದರೆ ನೂರು ಜನ ಸಾಯ್ತಾರೆ’

‘ಹಿಂಡ ಹೊಲೆಯರು ಕೂಡಿ ತೊಗಲ ಹದ ಕೆಡಿಸಿದರಂತೆ’

‘ಹೊಲೆಯನ ಮಾತು ಮಾತಲ್ಲ, ಹುಲ್ಲು ಬೆಂಕಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲ’

ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ;

ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ‘ಪರ’ ಮಾಡಿದಾಗ ಅನ್ನದ ರಾಶಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ; ಮೊದಲು ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಒಡ್ಡರಿಗೆ ಹಾಕಿದರೆ ಎಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಅನ್ನದ ರಾಶಿ ಕುಪ್ಪಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

‘ಬುಡಬುಡುಕೆಯವರನ್ನು ರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು ನೋಡಬಾರದು’

‘ನಾಗರ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಎಡೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಮಾದಿಗರ ನೆರಳು ಬೀಳಬಾರದು’

‘ಕುಂಬಾರ ನಿನಗ್ಯಾಕೊ ಗೊಂಬಿ ಮಾಟದ ಹೆಣ್ಣು

ತುಂಬೆಂದ ಮಣ್ಣ ತುಳಿಯೆಂದ ! ಮನಿಮನಿಗೆ

ಹೊತ್ತು ಮಾರಂದ ಮಡಕೀಯಾ’’

ಹೀಗೆ ಜನಪದಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಜನಜಾನಪದ ಇದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಟೀಕೆ ರೂಪದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬರುವುದುಂಟು. ಅವು ಆ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಜನ ಜಾನಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂಡಲಪಾಯದಲ್ಲಿ ಶಂಬರಾಸುರ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಾರಥಿಯು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಟೀಕಿಸಬೇಕು ಎನ್ನಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲೈ ಮಡಗಿ ಬಡಗಿ, ಗಡಗಿ ಮಾಡುವ ಕುಂಬಾರ, ಹರಿದು ತಿಂಬುವ ಹಾರುವ, ಕುಡುಕ ತಳವಾರ, ಉಡಕ ಉಪ್ಪಾರ, ಬಡವ ಕೂಲಿಗಾರ, ಬೆಂಕೀ ಪಿಂಜಾರ, ಹರಕ ಬಣಜಿಗ, ಕರಕ ಗಾಣಿಗ, ಎರಕದ ಕಂಚುಗಾರ, ಟಂಕ ಕೊಮಟಿಗ, ಮುರುಕ ಚಿಂಪಿಗ, ಅರಕ ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ ಮುಂತಾದ ಸಕಲರಿಗೂ ತಿಳಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ ಎಂದು, ಎಲ್ಲರ ವೃತ್ತಿ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಜಾಲಾಡಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ (ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ; ೧೯೯೫-೧೨೦)

ಜನಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದರು ಜಾನಪದದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಮನೋಭಾವ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಆ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗೆಗೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆ, ಮನೋಭಾವ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಜಾನಪದವು ಜನಪದದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ; ೧೯೮೦, ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಜನಪದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ

೩. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, (ಸಂ) ೧೯೮೫, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ (ಸಂಪುಟ-೧)

೪. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೫. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಕೆ., ೧೯೮೮, ತುಳುನಾಡಿನ ಜಾತ್ರೆಗಳು (ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾತ್ರೆಗಳು) (ಸಂ)

೬. ಸಿ.ಎಸ್. ಶಿವಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ) ಮೈಸೂರು ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೭. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ., ೧೯೭೩, ಎರಡು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಚೇತನ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ಸರಸ್ವತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೮. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ, ೧೯೯೫, ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಆರ್. ೧೯೮೭,ಕತೆಯ ಕತೆಗಳು (ಹರತಿಸಿರಿ: (ಸಂ) ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ), ವಾಲ್ಮೀಕಿ-ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪದ, ಹರ್ತಿಕೋಟೆ.

೧೦. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್., Meta Folklore ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತ ಜಾನಪದ (ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ: (ಸಂ)ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ) ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್., ೧೯೭೨, ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಗರತಿಯ ಗರಿಮೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಧಾರವಾಡ.

೧೨. ಹೆಂಡಿ ಬಿ.ಬಿ., ೧೯೭೮, ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೩. Dundes Alan, 1966, The Study of Folklore, Prentice Hall, Englewood cliffs, New Jersey.

೧೪. Peter J. Claus and Frank J. Korom, 1991 Folkloristics and Indian Folklore, RRC for Folk performing Arts Udupi.

೧೫. Ramanujan A.K. 1987, The Relevance of South Asian Folklore. In peter J. Claus, J. Handoo and D.P. Pattanayak (eds) Indian Folklore II, C.I.I.L. Mysore.

ತುಳು ಜನಪದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು

ಡಾ. ಗಣೇಶ ಅಮೀನ್ ಸಂಕಮಾರ್

ತುಳು ಭಾಷೆಯ ಸೊಗಡನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ, ನಮ್ಮ ಮೈ ನವಿರೇಳಿಸುವ ತುಳು ಜನಪದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ನುಡಿಸಿಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ದೈವಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ದೈವಗಳ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಳು ಬದುಕು, ನಂಬಿಕೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಮೂಲದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳ ದರ್ಶನ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಅಲೌಕಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳು, ಕೃತಜ್ಞತಾಭಾವಗಳು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮದು, ಮದಿಪು, ಪಾರಿ, ಬೀರ, ನುಡಿ – ಇವುಗಳ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ ಜಗತ್ತುಗಳೊಳಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ. ದೈವಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ನೆಲೆ ಅಲೌಕಿಕ. ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಯೋಗದಂತಿದೆ. ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಟಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣು ಕಟಿಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಗಂಡು ಅವತಾರದ ದೈವಗಳಿವೆ. ಒಂದೇ ದೈವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಭೂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತು ಎಂದರೆ ಭೂಮಿಯ ಬೆಳೆ, ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಆರೋಗ್ಯ. ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳ ಉಗಮ ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪಂಜುರ್ಲಿ ಬೀರ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

''ಆನಿದ ಕಾಲೊಡು ಕೇನೊಡುಗೆನ ಇಡೆ ಉದಿಯ ಬೆಂದೆರ್‌ಗೆನ ಬೊಲ್ಪುಗು ಸೂರ್ಯ ದೇವೆರ್ ಪಡ್ಡಾಯಿ ರಗ್ತಬಾನೊಡು ಓಲಗ ಆಪೆರ್‌ಗೆನ ಚಂದ್ರನಾರಾಯಣ ದೇವೆರ್ ಉದಿಪುನು ಸೂರ್ಯೆ ಕಂಕಗ್ ಚಂದ್ರೆ ತೆನ್ಕಾಯಿ ಸೆಲಿಯೇಂದ್ರೆ ಬಡಕಾಯಿ ಬಾಲ್ಯನ ಕುಮಾರೆ ನಾಲಂದ ಲೋಕೊಡು ನಾಲ್ಗುಂಡ ದೇವೆರ್ ಮೂಜಿಂದ ಲೋಕೊಡು ಮೂಜಿ ತಾನ ಭೂತೊಲು ಕಲ್ಲ್‌ಡ್ ನಾಗೆ, ಪುಂಚೊಡು ಸರ್ಪೆ, ಸಾರಕಲ್ಲ ಅಸುರೆರ್ ದೇರ್‌ಕಲ್ಲ ಬೆರ್ಮೆರ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದಿನ ಕಾಲೊಡು ಮಿತ್ತ್ ಅನ್ನಾವೊಲಿ ಪನ್ನಗ ಬಾನೊಡು ಜಂಬಿದಾರಗೆ ಉದಿತ್‌ಜಿ, ತಿರ್ತನ್ನಾವೊಲಿ ಪನ್ನಗ ಭೂಮಿಡ್ ಪುಲ್ಲ ಕೊಡಿ ಕೊಡಿತ್‌ಜಿ ಅಪಗ ಪನ್ಪೆರ್ ಸ್ವಾಮಿ ಬಾನ ಪತ್ತೊಡು ಭೂಮಿ ತಿರ್ಗಾವೊಡು, ಭೂಮಿ ಪತ್ತೊಂಡು ಬಾನ ತಿರ್ಗಾವೊಡು ಬಲಗೈ ತಟ್ಟೆರ್ ಸ್ವಾಮಿ ಭೂಮಿ ತಿರ್ಗಾಯೆರ್, ಎಡಗೈ ತಟ್ಟೆರ್ ಸ್ವಾಮಿ ಬಾನ ತಿರ್ಗಾಯೆರ್ ಬಾನ ಮುತ್ತರೆ ಭೂಮಿ ಬಿತ್ತರೆ. ಬಾನೊಗು ಮುತ್ತರೆ ಭೂಮಿ ತಿರ್ಗ್ಂಡ್.

ಜಂಬಿದಾರಗೆ ಉದಿತ್‌ಂಡ್. ಬಾನೊಡು ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ತಾಳವೆ ತಂಬವೆ ಪಸ್ಪಿನ ತೆಡಿಲ್ ಕುಂಕುಮ ಪನಿನೀರ ಬರ್ಸ ಬೂರುಂಡು ಭೂಮಿಡ್ ಕೊಡಿತ್‌ಂಡ್ ಕದಿಕೆ ಕಡೀರ ದೈ, ಬುಲೆಟ್ಟ್ ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ಅತಿಕಾರೆ ಪಸ್ಪಿ ಸತ್ಯದ ಬುಲೆ. ಬಾರೆಡ್ ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ಆದಾಳೆ ಬೋದಾಳೆ ದೈಬಾರೆ. ನಟ್ಟಿ ನಡಿಗೆಡ್ ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ರಾಜಗಿರಿ ಚೆಂಪದ್ದೆ. ಗೋವುಡು ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ಕಾಸಿಗ್ ಪೋತಿನ ಕಬುಲ್ತಿ ಗೋವು. ಪಣವುಡು ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ಇಕ್ಕೇರಿ ಚಕ್ರ ಪಾದೇರಿ ಪಣವು. ಬಂಗಾರ್‌ಡ್ ಮೇಲ್ ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್ ಕುರ್ಬಾತ್ ನಾಣ್ಯ ಬಂಗಾರ್. ಈತ್ ಮಾತ ಉದಿಯ ಬೆಂದಿನ ಕಾಲೊಡು ದೈವೊಲು ಉದಿಯ ಬೆಂದಿನ ರಾಜ್ಯ ಓಲುಂದು ಕೇನ್ನಗ 'ಮುಡಾಯಿ ಗಟ್ಟದ ಮಿತ್ತ್ ಕಂಡ ಬುಳೆ ಬರಿಟ್ಟ್, ಕರ್ಮಿನ ಸಾಲೆಡ್, ಈಜಾ ನಗರೊಡು, ಬೆತ್ತದ ಮಲೆಟ್ಟ್ ಅಣೆಕಲ್ಲ ದೆಂಬೆಲ್ಡ್, ಬೇಲೂರ ಪದವುಡು, ಸರೊಳಿದ ಸಂಪುಡು, ನೆಕ್ತರೆ ಪುದೆಲ್‌ಡ್, ನೀರ ಪರಿಪ್ಪುಡು ಉದಿಯ ಬೆಂದ್‌ಂಡ್‌ಯೇ''

ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಬೆಳಕಿಗೆ ಸೂರ್ಯ ದೇವರು, ಪಡುವಣದಲ್ಲಿ ರಕ್ತವರ್ಣದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನಾರಾಯಣ ದೇವರು ಓಲಗ ಆಗುತ್ತಾರೆ.ಉದಿಸಲು ಸೂರ್ಯ, ಮುಳುಗಲು ಚಂದ್ರ, ತೆಂಕುದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸೆಲಿಯೇಂದ್ರ, ಬಡಗು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯನ ಕುಮಾರ ನಾಲ್ಕು ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಗುಡಿದೇವರುಗಳು, ಮೂರು ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸ್ಥಾನ ಭೂತಗಳು, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ನಾಗ, ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪ, ಸಾವಿರ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಅಸುರರು, ದೇವರ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮರು ಉದ್ಭವ ಆದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಕೆಳಗೆ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವಾಗ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು ಹುಟ್ಟಿಲ. ಆಗ ದೇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ''ಆಕಾಶ ಹಿಡಿಯಬೇಕು, ಭೂಮಿ ತಿರುಗಿಸಬೇಕು, ಭೂಮಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕು, ಆಕಾಶ ತಿರುಗಿಸಬೇಕು. ಬಲಗೈ ತಟ್ಟಿ ಭೂಮಿ ತಿರುಗಿಸಿದರು. ಎಡಗೈ ತಟ್ಟಿ ಆಕಾಶ ತಿರುಗಿಸಿದರು. ಆಕಾಶ ಆವರಿಸಲು ಭೂಮಿ ಬಿತ್ತಲು. ಭೂಮಿಗೆ ಆವರಿಸಲು ಆಕಾಶ, ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಆವರಿಸಲು ಭೂಮಿ ತಿರುಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರ ಹುಟ್ಟಿತು. ಮೇಲಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಯಿತು. ತಾಳವ ತಂಬವ ಎಂಬ ಸಿಡಿಲುಗಳು, ಕುಂಕುವು ಹನಿನೀರ ಮಳೆ ಬಂತು (ರಕ್ತ ಮಳೆ) ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಗರಿಕೆ ಹುಲ್ಲು, ಅತಿಕಾರ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಬೆಳೆ, ಕೆಂಪು ಅರಿವೆ, ದೇವಬಾಳೆ, ಕಪಿಲೆ ದನ, ಇಕ್ಕೇರಿ ಚಕ್ರ ಎಂಬ ಹಣ, ಕುರ್ಬಾತ್ ನಾಣ್ಯ ಎಂಬ ಚಿನ್ನ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಉದ್ಭವವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೈವಗಳು ಉದ್ಭವವಾದ ನಾಡು ಯಾವುದೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಮೂಡು ಮಲೆ ಗಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಗದ್ದೆ ಬೆಳೆಗಳ ಬದಿಯಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮಿನ ಸಾಲೆಯಲ್ಲಿ, ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿ ಬೇಲೂರ ಪದವಿನಲ್ಲಿ, ಅಣೆಕಲ್ಲಿನ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ, ಸರೊಳಿ ಗಿಡದ ತಂಪಿನಲ್ಲಿ, ನೆಕ್ಕರೆ ಗಿಡದ ಬುಡದಲ್ಲಿ, ಬೆತ್ತದ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ, ನೀರಿನ ತಳದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಗಳು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂದು ಬಿದ್ದ ಕುಂಕುಮ ಹನಿ ನೀರು, ಅಂದರೆ ರಕ್ತದ ಮಳೆ ಅದು ಭೂಮಿ ಆಕಾಶದ ಮಧ್ಯೆಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಕ್ತಸ್ರಾವ, ಋತು ಸ್ರಾವ, ಅಂದಿನಿಂದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ದೈವಗಳ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೀವಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಂದಿನಿಂದಲೇ ಬಂದುದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ. ಇಂದು ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬೀರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು, ವಸ್ತುಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ. ನುಡಿ ಸಿಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬೀರಗಳು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತಿನ ಓಟದಲ್ಲಿ ಹಾಡಿನ ಲಯದಲ್ಲಿ, ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮೆರೆದಿದೆ.

ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶನ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಂದ ನಡೆದಿದೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ವರ್ಗವೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕದ ಶೋಧನೆ ಇವುಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಆರಾಧನಾ ಸಂಬಂಧಿ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾ ಸಂಬಂಧಿ ಎಂಬ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಾಡ್ದನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಆಶಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇವು ಪ್ರಮಾಣದ ಮಾತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇವುಗಳಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಆರಾಧನಾ ಸಂಬಂಧಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮದು, ಮದಿಪು, ಪಾರಿ, ಬೀರ, ನುಡಿ ಎಂಬ ಐದು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮದು ಹೇಳುವವ ಮಧ್ಯಸ್ಥ. ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತಿನ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮದು, ಬೀರ, ಪಾರಿ ಇವುಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರದೇಶ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ದೈವ ಮಾಧ್ಯಮದ

ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಸ್ಥರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತವೆ. ಮದು ಮತ್ತು ಬೀರದಲ್ಲಿ ಸಂಚಾರದ ಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ದುರಂತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೀರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೀರದಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣವಿದೆ. ರೂಪಕದ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮೂಹವನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳದು. ಭಾಷೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇವು ನಿದರ್ಶನ. 'ನುಡಿ' ಒಂದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಭಾಷಾ ಘಟಕ. ಆರಾಧನೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನುಡಿಯಲ್ಲಿದೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ದೇಸೀ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ಚಿಂತನೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಮಾತು ದೈವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ ಪೂಜೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಕೃಷಿ ಬದುಕನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆ ಕೆಡ್ಡಸ ಕರೆಯಲ್ಲಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ರಾಜನೊಬ್ಬನಿಗಾದ ಮೋಸವನ್ನು ಪುರಾಣದ ಆಯಾಮದೊಂದಿಗೆ ಬಚ್ಚಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಲೀಂದ್ರ ಬೀರದಲ್ಲಿದೆ. ಪೊಲಿ ಕರೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಸಮೃದ್ಧಿಯ, ಬಯಕೆಯ ಆಶಯಗಳಲು, ಜೀವನಾವರ್ತ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಯ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲ. ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಆವೇಶದ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ. ವೈಭವೀಕರಣವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಟ್ಟೆ ಮನೆ', 'ಪತ್ತೇರಿ ಕೂಟ' ಮೊದಲಾದ ಊರಿನ ಪ್ರಮುಖರ, ಜಾತಿಪ್ರಮುಖರ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಘಟಕಗಳಿದ್ದವು. ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಜನಪದ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಜನಪದ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ದಲಿತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಸತ್ಯದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಶಕುನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕ ಶಕ್ತಿಗಳು. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ಗುಣವಿದೆ. ರಾಜಶಾಸನವನ್ನು ಮೀರಿ ದೈವ ಶಾಸನವಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ನ್ಯಾಯಾಂಗವನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚದ, ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತುಗಳ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯ ಮತ್ತು ಜೋಗಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳೆರಡರ ನಡುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ 'ಮಾಯಾಜೋಗ'. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಬರುವುದು ಮಾಯಾ ಜೋಗದಲ್ಲಿ. ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚ ರಹಸ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢ. ಧಾರ್ಮಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ರೂಪಕದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಶೋಧನೆ ರೂಪಕದ ಭಾಷೆಯ ಗುಣ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ತುಳುನಾಡಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅಪಹರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಧೀನತೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯ. ಮದಿಪು ಮೀರಿ ಮಾಯ ಇಲ್ಲ. ದೈವ ಮಾಧ್ಯಮಿಗಳು ಮಧ್ಯಸ್ಥರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಇವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿವೆ. ವಿಷ ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು 'ಮಾಯ'ದ ನುಡಿಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಲವೇ ವಿಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣ, ವರ, ಶಾಪಗಳು ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಘಟಕಗಳು ನುಡಿಗಟ್ಟು ಗಳು ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪುರಾಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು. ದಲಿತ ಪುರಾಣಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ನಿರೂಪಅಕ ಇಡೀ ಜನಾಂಗದ ದನಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನಿರೂಪಕನ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಜಗತ್ತು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಬರುವುದು ಆರಾಧನೆಯ ಒಳಗಡೆ. ಕಾಲ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಭಾಷೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಅಲೌಕಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗಾಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯೆ. ಪರಂಪರೆಯ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಇವು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮಾಯದ ಆವರಣದ ಒಳಗಡೆ ಇವೆ. ಮನೋಭೂಮಿಕೆ ಯನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ನಿರೂಪಕ ಒಬ್ಬ ಮನೋವೈದ್ಯನಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಕಾಲದ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಅಗತ್ಯ ತೆಯ್ಯಂಪಾಟುಗಳು ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ವಸ್ತು ಆಶಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಗಟು ಮತ್ತು ಗಾದೆಗಳು ಬಳಕೆ ಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅಪಹರಣಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಶೋಧನೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಇವು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇದು ನ್ಯಾಯದ ತಕ್ಕಡಿಯೂ ಹೌದು ಮಾಯದ ತಕ್ಕಡಿಯೂ ಹೌದು.

ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕ. ಇವು ಆರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಜನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಂಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು 'ಬೀರ'ದಲ್ಲಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳೇ ಶ್ರೋತೃಗಳಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದ ಪುರೋಗಾಮಿ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು

ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಳಸ ಬೇಕು. ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಷಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ತೀರ್ಮಾನದ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಅಗತ್ಯತೆಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ನಿರೂಪಕರಿಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸದ ಚಲನಶೀಲತೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆರಾಧನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಸಿಗುವಂತಾಗಬೇಕು. ವರ್ಗ, ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಆರಾಧನಾ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ನಿರೂಪಕರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗದೆ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಬೇಕು. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ದಾಸರಾಗಬಾರದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ರಂಗಭೂಮಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಬಾರದು. ನಿರೂಪಕನಿಗೆ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ, ದೈವಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅನುಭವವಿರಬೇಕು. ಪರಿಸರ ರಕ್ಷಣೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಣೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಗಿದೆ. ಕಲಾಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತು ಒಂದಾಗಬೇಕು. ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ರಂಜನೆಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಳಿಗೆ ತರಬೇಕು. ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಆವರಣದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತರಬಾರದು. ರಂಗಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಆರಾಧನಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಗಮವಾಗಬೇಕು. ಪರ್ಯಾಯ, ಮಧ್ಯಂತರ, ಅರೆಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕು. ಆರಾಧನೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕಲೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಕಡೆ ತರಬೇಕು. ಆಗ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರಯೋಗವಾದರೆ ಈ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆರಾಧನಾ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಹೊಸ ರೂಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಬೆಳೆಯಬೇಕು.

ಬೀಗ ಮುದ್ರೆಯ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೊಳಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಒಡವೆ

ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣ

ಮಾತು ಕಿರಿದಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹಿರಿದಾಗಿರುವುದು ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಲಾಂಛನ. ಬಿಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಂದಿಡುವ ಕವಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ನುರಿತ ಲೇಖಕನಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೂ ಸೇರಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನಿಸುವ ಕವಿ ದಕ್ಷನೆಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹ. ಓದುಗರೇನೂ ದಡ್ಡರಲ್ಲ; ಅವರಿಗೆ ರಸಜ್ಞತೆ ಉಂಟು, ಸಹೃದಯ ಉಂಟು, ಮೇಲಾಗಿ ವಿಭಾವನಾ ಶಕ್ತಿ ಉಂಟು. ಈ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಕವಿ ಮರೆಯದಿದ್ದರೆ ಹಲವಾರು ವಿವರಗಳನ್ನು ಓದುಗರ ಊಹೆಗೇ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದುವರಿದರೆ, ಎರಡು ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಕ್ಷೇಮ ; ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾಲ ಕಾಗದ ಸಹನೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಉಳಿತಾಯ. ಇದೇ ಸೂತ್ರ ಕಾವ್ಯಾಲಂಕಾರಗಳ ಬಳಕೆಗೂ ಗುತ್ತಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮಿತಿ ಬರಿ ಆಡಂಬರ. ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂದಚಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಆಡಂಬರದ ಹಂಗೇಕೆ ? ಜಾನಪದದ ಅನಾಮಿಕ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಈ ಮರ್ಮ ಗೊತ್ತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಬಾಹುಳ್ಯಬಾಹಿರ ಹಾಳತ ವಚನಗಳಿಂದ ರಸವತ್ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿ ಉಪಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ; ಅವರಿಗೆ ಕೀರ್ತಿ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದು. ಅವರ ಕಲೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಯ್ತಿಟ್ಟ ಕಲೆ, ಗುಪ್ತಕಲೆ, ಸಂದೂಕದೊಳಗೆ ಜತನ ಮಾಡಿಟ್ಟಿರುವ ನಗನಾಣ್ಯ.

ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತೈದು ಸಂವತ್ಸರಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೂವತ್ತು ಪಂಕ್ತಿಗಳ ವೀರಲಾವಣಿಯೊಂದು ನನ್ನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಅಂದು ಅದನ್ನು ಆಲಿಸಿ ಕೇಳಿದಾಗ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಚ್ಚರಿ ಸಂತೋಷ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯಿತೊ ಇಂದೂ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪಠಿಸುವಾಗ ಅದೇ ಭಾವಾವೇಶ ಹೊಮ್ಮಿ ಹೊನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರಾರೊ ನಾನರಿಯೆ; ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಉತ್ತರ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೆ 'ಯಾಗ್ರ' ಅರ್ಥಾತ್ 'ವ್ಯಾಘ್ರ' ಎಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಬಹುದು.

ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಪೀಠಿಕೆ ವಂಶ ಒಕ್ಕಣೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಯಸದೆ, ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತಿ ನೇರವಾಗಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿ ಕಾರ್ಯಾವಳಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಮುಂಗುರುಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತದೆ :

ಚಿಟಿಗಲ್ಲ ಬೆಟ್ಟಕೊಂದ್ಯಾಗ್ರಾವು ಬಂದೈತೊ ।
ತಂದಾನೊ ತಾನೊ । ತಾನ । ತಂದಾನೊ ತಾನೊ ॥

ಯಾವ 'ಚಿಟಿಗಲ್ಲೊ', ಎಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ 'ಬೆಟ್ಟ'ವೊ, ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಬಲ್ಲ. ಸ್ಥಾವರ-ವಸ್ತು-ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ವರ್ಣನೆ

ಕವಿಗೆ ಬೇಡ; ಜಂಗಮ ಹಿಂಸೆಯಾದ ವ್ಯಾಘ್ರ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾರ್ತೆ, ಅವನ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅಯಸ್ಕಾಂತ. ಅದರ ಅಬ್ಬರ ಅಡಾವುಡಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತತ್ಪರಿಣಾಮದ ಸಮಸ್ತ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನೂ 'ಬಂದೈತೊ' ಎಂಬೊಂದು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟು, ಧ್ವನಿಯ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸಿ, ಮುಂದಕ್ಕೆ ದಾಪಿಡುತ್ತಾನೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಬಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಊರಿನ ಬೀದಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದೆ ಈ ತಂಬಟೆ ಸಾರಿಕೆ :

ಆ ಯಾಗ್ರವ ಹೊಡೆದರಿಗೆ ನನ್ನ ಮಗಳ ಕೊಡುವೇನೊ।
ತಂದಾನೊ ತಾನೊ। ತಾನ। ತಂದಾನೊ ತಾನೋ* ॥
ಡುಂಟಾಕ ಡಂಗೂರ ಒಡೆಸೀದ ಗೌಡಾನೊ।
ತಂದಾನೊ ತಾನೊ। ತಾನ। ತಂದಾನೊ ತಾನೊ ॥

ಇದೇನೂ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಜನತೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಅದ್ಭುತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂಥ 'ರಾಜಕುಮಾರಿ' ಅಥವಾ 'ಗೌಡನ ಮಗಳು' ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೆ; ತನ್ನ ಅನುಪಮ ಲಾವಣ್ಯ ದಿಂದ ಶೂರರ ಕಣ್ಣು ಎದೆ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಸೆಳೆದುಬಿಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ ; ಪ್ರಚಂಡ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಅವರ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಕುದುರಿಸುವ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿ ಯೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಹುಶಃ ಜಾಣಕವಿ ಆ ಹಳೆಯ ವೃತ್ತಾಂತರಕ್ಕೆ ಎರಡೇ ಪಂಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಗಮನವನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ತಕ್ಷಣ ತಿರುಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಊರಿನ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮನೆಗೆ-'ಗುಡಿಸಲಿಗೆ' ಎಂದರೂ ಎನ್ನಬಹುದು – ನಮ್ಮನ್ನೊಯ್ದು, ಮುಂದಿನ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಪಂಕ್ತಿ ಪೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲಿ ತಂಗುವಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮ ತಾಯಿ ಮೂರೇ ಮಂದಿಯಿರುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಂಸಾರ; ಇತರ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರಂತೆಯೇ ಅವರೂ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಇತರ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರಂತೆ ಅವರಲ್ಲ. ಏತಕ್ಕೆಂದರೆ, ಅವರ ಹೊಸ್ತಿಲಿನ ಒಳಕ್ಕೆ ಭಯಂಕರ ಶಾರ್ದೂಲದ ಪ್ರಭಾವ ವಿಶೇಷವಾಗಿ. ಬಲವಾಗಿ, ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಹೊಕ್ಕಿದೆ. ಗಂಭೀರ ಭಾವ ಭಾವನೆಗಳ ರಸೋದ್ರಿಕ್ತ ಜೀವನ ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಉತ್ಸಾಹಗೂಡಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣ :

ಮಲ್ಲೀಗೆ ಮೊಗ್ಗಂತೆ ಮುದ್ದೀನ ಗಿಳಿಯಂತೆ।
ದ್ಯಾವಲೋಕದ ಶಲುವೆ ಗೌಡಾನ ಮಗಳಂತೆ॥

ಪ್ರಾಯಶಃ ಅಂಗಳ ಅಂಗಳದಲ್ಲೂ ಕೋಣೆ ಕೋಣೆಯಲ್ಲೂ ಇದೇ ಯುವಕ ಸೊಲ್ಲು. ಅದನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವ ಸಕಲ ಸೊಲ್ಲಾಗರರಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀರೂಪ ಪ್ರಶಂಸೆಯ ಮಾತೊಂದೇ ಬೇಸಾಯ. ಚೆಲುವುಗಿತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮಹದಾಸೆ ಅವರಿಗುಂಟು; ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ ಹುಲಿಯ ಹೆಸರಿನೇಟಿನಿಂದ ಸೊಂಟ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಒಕ್ಕಲಿನ ಅಣ್ಣ ಹಾಗಲ್ಲ; ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ತಮ್ಮನಿಗೆ :

ಜೀವಾವೆ ಓಗಲಿ ಮತ್ತೈಲ್ಲ ಓಗಾಲಿ।
ಆ ಯಾಗ್ರವ ಒಡಕೊಂಡೆ ಬರುವೇನೊ ತಮ್ಮಯ್ಯ।
ಈ ಗಾಟ ಓದಾರೆ ನಂಗೀಟು ಚಿಂತಿಲ್ಲ॥

ಈ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಪ್ರೇಮ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದೆ; ಧೈರ್ಯ ಮೃದಂಗ ಬಾರಿಸುತ್ತಿದೆ; ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತಾಳಕುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ ; ತ್ಯಾಗಬುದ್ಧಿ ಶ್ರುತಿ ಹಾಡುತ್ತಿದೆ. ಎದೆಗಾರಿಕೆಯ ನಿರ್ಧಾರ; ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದದ್ದು. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯಾಗಿ 'ಜೀವಾವೆ ಓಗಲಿ,' 'ಈ ಗಾಟ ಓದಾರೆ' ಎಂಬ ಪದಗುಚ್ಛಗಳು ಅಶುಭ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ.

ರಣಹದ್ದಿನ ಶಿಳ್ಳಿನೊಡನೆ ಕಾಗೆಯ ಕ್ರಾ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದೆ; ಬೆಲ್ಲ ದೊಂದಿಗೆ ಬೇವು ಬೆರೆತಿದೆ. ಅಣ್ಣನ ಸಂಕಲ್ಪ ತಮ್ಮನ ಕಿವಿಗೆಂದೇ ಉಚ್ಚಾರಿತ ವಾದದ್ದು. ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕುಳಿತಿರುವ ತಾಯಿಗೆ ಅದು ಕೇಳಿಸದೇ ಇದ್ದೀತೆ? ಪಾಪ, ಅವಳ ಕಿವಿ ತುಂಬ ಕಠೋರ ಕ್ರಾ ಕ್ರಾ ಸಪ್ಪಳ, ಅವಳ ನಾಲಿಗೆಯೆಲ್ಲ ಕಹಿಕಹಿ. ತನ್ನ ದಿಗಿಲನ್ನೂ, ದುಃಖವನ್ನೂ ಅವಳು ತಡೆಯದೆ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ನನ್ನಪ್ಪ ನೀನೋಗಬ್ಯಾಡವೊ ಒಂಟ್ಯಾಗಿ।
ಎತ್ತೊಟ್ಟೆ ನಾನೆಂಗೆ ಇಡಿದೇನೊ ಕಂದಪ್ಪ।
ನನ್ನಪ್ಪ ನನ್ನಮ್ಮ ನೀನೋಗಬ್ಯಾಡಮ್ಮ।
ಆ ಮಾರೀಯ ಗುಂಡಿಗಾಕಲೊ ನಮಗ್ಯಾಕೆ॥

ವೀರರಿಬ್ಬರ ಮಾತೆ ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾಳೆ ಆಕೆ. ಕುಂತಿದೇವಿಯ ತಂಗಿ ತಾನಾಗಿದ್ದರೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಸುಧೇಷ್ಣೆಯ ಅಕ್ಕನಂತೆ ಅಂಜುತ್ತಾಳೆ. ಅಂಗಲಾಚುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನಾದರೂ ಹಡೆದವ್ವನೆಂಬ ಮಮತೆ ಎಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸತ್ವಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಬಿಡಲಾರ. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಟುವಾಗಿ ತೋರುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ನುಡಿಯಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಈಯುತ್ತಾನೆ :

ಅವ್ವ ನಿನ್ಮಾತ್ನೆಲ್ಲ ನಾ ಕೇಳಕಿಲ್ಲವ್ವ।
ಕಲ್ಲಪ್ಪನಾಣೆಗು ಓಗಾದೆ ಬಿಡೆನವ್ವ॥

ಇನ್ನೇನು : ದೇವರಾಣೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ತಾಯಿಯ ಬಾಯಿ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ತಾನೆ ! ಹಾಗೂ 'ಕಲ್ಲಪ್ಪ' ಎಂದು ಪದದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು

ಭಾವಿಸಿ ; ಮತ್ತು 'ಓಗಾದೆ ಬಿಡೆನವ್ವ' ಎಂದರೆ 'ಶಿಕಾರಿಗೆ ನಡೆದೇ ನಡೆಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೇ? ವಿಷಘಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸಿದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದವೂ ಅಪಶಬ್ದವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕಸಿವಿಸಿಯಾಗಿದೆ; ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಬರುತ್ತದೆ ಹೆದೆಯ ಠಂಕಾರದಂಥ ಒಂದು ಪೌರುಷ ವಾಣಿ :

ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಯಾಗ್ರಾವ ಬಿಟ್ಟಿಟ್ಟು ಬಂದೀಯ ॥

ಸರಳವೂ ಸ್ಫುಟವೂ ವೀರ್ಯವತ್ತಾದದ್ದೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದದ್ದೂ ಆದ ಈ ಸುಲಭ ಭವ್ಯ ಹೇಳಿಕೆ ತಮ್ಮನ ತೇಜಃಪುಂಜ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದಿರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಂಗ ಎಷ್ಟು ನಾಟಕೀಯವಾಯ್ತು. ನೋಡಿ; ಕವಿಯ ರಚನಾಕೌಶಲವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿ. ಸಂಭಾಷಣೆ ಈಗ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ನಡುವೆ; ತಾಯಿ ಒಳಗುದಿವಿನ ಮೂಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಹೃದಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ; ಪರಾಕ್ರಮ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವಸರ ಉರುಬಿದೆ. ತಮ್ಮನಿಗೆ ಭರವಸೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಅಣ್ಣ :

ಯೋಚಾನೆ ಮಾಡ್ಬ್ಯಾಡ ತಮ್ಮಯ್ಯ ಬಿಡೊಬಿಡೊ ।
ನಾ ಬಂದ್ರೆ ಯಾಗ್ರವು ನನ್ನ ಎಗಲ ಮೇಲೊ !
ನಾನೋದ್ರೆ ಯಾಗ್ರಾವು ನನ್ನ ಎದೆಯ ಮೇಲೊ ॥

ಬಲಗರ್ವಿತನೇ ಹೌದು, ಗುಂಡಿಗೆಯಾತನೋ ಹೌದು, ಛಲದಂಕ ಮಲ್ಲನೇ ಹೌದು, ಅಣ್ಣ ; ಆದರೂ 'ಹೋದರೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸತ್ತರೆ' ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೆ ಅವನು ಮುಂದೂಡಿದಾಗ ಗೂಬೆಯ ಘೂಗುಟ್ಟುವಿಕೆಯೂ ನಮ್ಮ ಕರ್ಣೇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ತಾಕುತ್ತದೆ.

ಶೋಕ ನೀರವತೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಪುನಃ ಗಲಭೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ತಮ್ಮನ ವಾಕ್ಕು ; 'ರೊಟ್ಟೀಯ ಸುಡವ್ವ ಬುತ್ತೀಯ ಕಟ್ಟವ್ವ' ಮಾತಿನ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಈ ತಮ್ಮ ಕಡು ಲೋಭಿ. ಬೆಂದು ಹೋಗುತ್ತದೆ ತಾಯಿಯ ಕರಳು ; ಅವಳ ಗೋಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬಹುದೆ? ಇರುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಗನನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ ಉಗ್ರ ಮುಖದಿಂದ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಹೇಗೆ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದಾಳು? ಕಿರಿಯನನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ :

ನೆನ್ನೆ ಈಟತ್ತಿನಾಗೆ ನಿಮ್ಮಣ್ಣನಿಂದ್ಯೆತೊ ।
ನಿಮ್ಮಣ್ಣನಿಂದ್ಯೆತೆ ನೀನೋಗ ಬ್ಯಾಡಪ್ಪ॥

ಯಾರಿಗೆ ಇಂಥ ಬೆದರಿಕೆ? ಅವಳು ಅಂದದ್ದನ್ನೇ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವಳಿಗೆ : ನಿನ್ನೆ ಈಟತ್ತಿನಾಗೆ ನಮ್ಮಣ್ಣನಿಂದ್ಯೆತೆ ।

ಹುಬ್ಬು ಸಿಂಡ್ರಿಸಿ ಹಲ್ಲು ಕಚ್ಚಿ ಅವನಾಡುವ ಗುಡುಗು ಇದು; ತೀಕ್ಷ್ಣ ರೋಷದ ಕೆಂಡಗಳೂ ಸೇಡು ತೀರಿಕೆಯ ಕೆಂಡಗಳೂ ಉರಿಯುತ್ತಿವೆ ಅವನ ನೇತ್ರದ ಅಗ್ಗಿಷ್ಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಕ್ಷಣ, ಅಷ್ಟೆ; ಮರುಕ್ಷಣವೇ ಹುಲಿಯನ್ನು ಮನದೊಳಗೇ ಹಿಂಡಿ, ಪ್ರಸನ್ನವದನದಿಂದ ಪರಿಹಾಸ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಜಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ :

ನಮ್ಮಣ್ಣನ್ತಿಂತಾವ ನನ್ನಾನು ತಿನಲಮ್ಮ॥

ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಕೆಲವೇ ಕಟ್ಟಾಳುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಗಂಭೀರ ಹಾಸ್ಯ ಇದು, ಆತ್ಮವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಮಿಂಚು. ಹುಲಿಬೇಟೆ ಅವನಿಗೊಂದು ಕ್ರೀಡೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಮನೆಯಲ್ಲಾದರೊ ತಾಯಿಯ ಅಸಾಧ್ಯ ನರಳಾಟ. ಘನ ವಿಷಾದಕ್ಕೆ ಅಂಧಕ್ರೋಧವೇ ಸಮಾಧಾನ, ಅಲ್ಲವೆ ? ನಿರಪರಾಧಿ ಗೌಡನ ಮಗಳನ್ನು ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ :

ಮಾರ್ಮುಂಡೆ ನಮ್ಮಕ್ಕನ್ನುಂಗಿ ನೀರ್ಕುಡಿದಾಳೊ ।
ಹಾದ್ರಗಿತ್ತೀ ಮುಂಡೆ ನೆಗದ್ಬೀಳಕಿಲ್ಲಾವೊ ॥

ಅವಳ ಸಂಭ್ರಾಂತ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹುಲಿ ಮಾರಿಯಾದರೆ ಗೌಡನ ಮಗಳು ಹೆಮ್ಮಾರಿ! ಅವಳು ಕುಮಾರಿಯಲ್ಲ, ಕಡು ಕ್ರೂರಿ. ತಾಯಿ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷವಷ್ಟೂ ಹೀಗೆ ಕಾರಿ ಹೊರಬೀಳುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೇ ; ಏತಕ್ಕೆಂದರೆ, ಇನ್ನೇನು ಈಗಲೇ ಅವಳ ಅಂತಃಕರಣ ಶುಚಿಯಾಗಿ ಸಿಂಗರವಾಗಿ ಮಂಗಳಶ್ರೀಯ ಸತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು.

ಮನೆಯನ್ನು ಮಂಕು ಕವಿದಿರುವಾಗಲೇ, ಕವಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆಳೆದು, ಊರಿನ ಚೌಕಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇನು ಜನಜಂಗುಳಿ, ಇದೇನು ಜೈಕಾರ! ಅನೇಕ ಕಂಠಗಳು ಹಾಡುತ್ತಿರುವುದೇನು!

ಬಂದಾನೊ ಬಂದಾನೊ ಭೂಪತಿ ಬಂದಾನೊ ।
ಯಾಗ್ರಾವ ಒಡ್ಕೊಂಡು ಗಂಡ್ಗಲಿ ಬಂದಾನೊ ॥

ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಮ್ಮೊದ. ಗೌಡನ ವಿಡಂಬನದಿಂದ ಅದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ರುಚಿಯಾಗುತ್ತದೆ : ಮೀಶ್ಗಾರ ಬಡ್ಡಿಮಕ್ಳ ಶಾಲೆ ಶಂದೋ ನಿಮ್ಗೆ! ಉಪದ್ರವ ನಿವಾರಕ ಬಲ ಭೀಮ, ದೇವಲೋಕದ ಚೆಲುವೆಯ ಮದವಣಿಗೆ-ಅವನಿಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ತೋತ್ರ ಮತ್ತಾವುದಿದೆ? ಕಡೆಯಲ್ಲಿ, ತಾಯಿಯ ಮುದ್ದು:

ಬಾರೊ ನನ ಕಂದ ಬಾರೊ ನನ್ನ ಚಿನ್ನ।
ಹತ್ತು ಮಕ್ಕಳ್ಯಾಕೊ ನಿನ್ನಂಥನೊಬ್ಬ ಸಾಕೊ ॥

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮನೆಗೊಬ್ಬ ಇಂಥವನು ಸಾಕು, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಇರಬೇಕು.

ಕಥನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾದರಿ ಈ ಕಿರುಗವಿತೆ ಎಂದರೆ ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗದು. ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕವಿಯ ನೆಟ್ಟ ಮನಸ್ಸು; ಅದಕ್ಕೆ ರವೆಯಷ್ಟಾದರೂ ಭಂಗ ತರಲು ಅವನು ಒಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಕಥನವನ್ನು ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ತುಂಬಿ ಅದರ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಭಾವಗೀತೆಯ ಸುಳಿವೂ, ನಾಟಕದ ಸುಳಿವೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ; ಎಂದರೆ, ಎಷ್ಟು ಉಚಿತವೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ. ಪಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಗ್ಗುರಿ ; ಅನದನೂ ಲಲಿತವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಕವಿ ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲಶಿಲ್ಪವಾದರೂ ಜೀವಂತ ಶಿಲ್ಪ, ಲವಲವಿಕೆಯ ಶಿಲ್ಪ. ಭಾಷೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಆಡುಮಾತು ; ಯಾಗ್ರ, ಶಲುವೆ, ಗಾಟಈಟಿತ್ತು ಮುಂತಾದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಗಮನಿಸಿ ಸರಿ ಎನ್ನಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಾರ್ಮುಂಡೆ ಹಾದ್ರಗಿತ್ತಿ ಪದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕಂಡು ಕಾಲಿಗೆ ಮುಳ್ಳು ಚುಚ್ಚಿದಂತೆ ಹೋ ಎಂದು ಕೊರಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಾಗಿ ರಚನಾತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಯಾರೂ ಪಾಠ ಕಲಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ೩೦ ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೌಡನಿಗೆ ೨. ಆದಿ ಘಟನೆಯಾದ ಹುಲಿಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ೧, ಡಂಗೂರಕ್ಕೆ ೧, ಜೈಘೋಷಕ್ಕೆ ೨ ; ಉಳಿದ ೨೪ರಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ೧೦, ತಾಯಿಗೆ ೧೦, ತಮ್ಮನಿಗೆ ೪. ಇಂಥ ಸೂಕ್ತ ವಿವೇಚನೆಯ ಹಂಚುವಿಕೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹೊಗಳಿದರೂ ಸಾಲದು. ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿ ಹಾಗಿರಲಿ ಕೇವಲ ಗಣಿತಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಅಂಕಿಗಳಲ್ಲೂ ಹೇಗೆ ಕವಿಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿ.

'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ತರುವಾಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನನಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿದರು. ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ನಿಮ್ಮ ಕೈ ಸೇರಿತೊ? ಅಥವಾ ನಿಮ್ಮಿಂದ ಏನಾದರೂ ಬದಲಾವಣೆ ಜರುಗಿತೊ?''. ಹಳ್ಳಿಗಾಡು ಕವಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಬಲ್ಲನೆ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಅವರಿಗೆ ಬಂದದ್ದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕವಿ ಆ ರೀತಿ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿರುವುದು ನಿಜವಾಗಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ; ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕೌತುಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳ ತೌರೂರು: ಪ್ರಕೃತಿಯ ಹತ್ತಿರ ಅಡ್ಡಾಡುವ ವರಕವಿಗಳೂ ಅಂತೆಯೇ. ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಯ ವಾಕ್ಸಂಯಮ ನಮಗೆ ವಶವಾದರೆ ನಾವು ಧನ್ಯರು!

....

* ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲು ಮುಗಿದ ಮೇಲೂ ಇದೇ ಪಲ್ಲವಿ ಬಂದು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಅರಿಕೆ ಮಾಡುವುದು ಅನಗತ್ಯ.

ಜನಪದ ಪ್ರೇಮ ಗೀತೆಗಳು

ಕೆ.ಎಸ್. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ

'ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಲೂ ಇಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳೇ' ಸರಿ; 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು' ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಜಾಸಮುದಾಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು 'ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂದು' ಕರೆಯುವುದೂ ಸರಿಯಾದದ್ದೇ. ಹಿಂದಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜರುಗಳ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರಾಗಿದ್ದ ವಿದ್ವತ್-ಕವಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ತಾನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಕಂಡದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ವತ್-ಕವಿಗಳ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ನಾಡಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೂ ನಡುವೆ ದಾಟಲಾಗದ ಕಂದಕವೊಂದು ಆಕಳಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಆ ಭೀಕರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಇಂದು ಬಲುದೂರ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಸಾರಗಳ ಮೌಲ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಸತ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಆರೋಗ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಂಥನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೃತಕತೆ, ಕೃತಕೃತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಿದ್ವತ್ ಕವಿಗಳ ಪ್ರೌಢರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಸರಳ ನೇರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಡಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಸತ್ವವನ್ನೂ ಶೋಧಿ ಸಹೊರಟವರಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ರಚನೆಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರೀತಿಗಳು ಅಡ್ಡಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಗ ಆಸ್ಥಾನಗಳ ಕಾಲ ಮುಗಿದಿದ್ದರೂ, ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಕವಿತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಗೂ ಜನಪದ ಕವಿತೆಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಂತರವಿದೆ. ಆದರೂ ಇಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಜನಪದ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸದಿರುವುದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ. ಜನಪದ ಕವಿತೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನೇ ಈಗಲೂ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದಾಗಲೀ ನಾನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಸಹಜ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ ಈಗ ಯಾರೂ ಅಗ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಜ್ಯೋತಿ ಉರಿವುದ ಕಂಡೆ ಜಗಜ್ಯೋತಿ ಉರಿವುದ ಕಂಡೆ
ಪ್ರೀತಿ ಉಳ್ಳವರ ಮನೆಯಾಗೆ

ಎಂದು ಹಾಡಿದ ಅನಾಮಿಕ ಕವಿಗೆ ಜೀವನದ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕರಗತವಾಗಿತ್ತು;

ಬಡವರು ಸತ್ತರೆ ಸುಡುವುದಕೆ ಸೌದಿಲ್ಲೋ
ಒಡಲ ಬೆಂಕಿಯಲಿ ಹೆಣ ಬೆಂತೋ - ದೇವರೆ !
ಬಡವರಿಗೆ ಸಾವ ಕೊಡಬೇಡ !

ಎಂಬ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಭಾಷೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿತ್ತು. 'ಅಳುವ ಕಂದನ ತುಟಿಯನ್ನು ಹವಳದ ಕುಡಿಗೆ, ಕುಡಿ ಹುಬ್ಬಿನ ಗೆರೆಯನ್ನು ಬೇವಿನೆಸಳಿಗೆ, ಕಣ್-ನೋಟವನ್ನು ಶಿವನ ಕೈಯಲಗಿನ ಹೊಳಪಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದವನನ್ನೂ, 'ಬಸಿರ ಬಯಕೆ ಚೆಂದ, ಹಸಿರು ಕುಪ್ಪಸ ಚೆಂದ' ಎಂದು ಹಿಗ್ಗಿ ನುಡಿದವನನ್ನು ಉನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಕವಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲೇಬೇಕು. ನಾಡಹೆಂಚಿನ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ತಟತಟಗುಟ್ಟುವ ಮಳೆ ಹನಿಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಕುಣಿತ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಕಾದು ಕುಳಿತಿದ್ದ ಬಹುಕಾಲದ ಜೀವನ ರಹಸ್ಯಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ನೇರ ಸುಲಭ ನಿರುಪಮ ಲಾವಣ್ಯದ ತಾರಾಮಂಡಲಗಳಾಗಿ ತಟ್ಟನೆ ಬಿರಿದು ಹೊಳೆದು ಎಲ್ಲ ರಸಿಕರನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ತನಿವೆಳಗಿನಲ್ಲಿ ಜನಜೀವನದ ಮುಖದ ವರ್ಚಸ್ಸು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಲಿದ ಗಂಡನಾಳುವ ಮಡದಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಟ್ಟನೆ ತಿರುಗಿ ಸೆಳೆದಪ್ಪಿದಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಭಾಷೆಗಳ ಮಿಲನ; ಇದು ಈ ಕವಿಗಳ ಪರಮಪುಣ್ಯ.

ಜೀವನದ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ನಿಚ್ಚಳವಾದ ಆನಂದವನ್ನೂ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಭರವಸೆಯನ್ನೂ ಕಂಡು ಅನುಭವಿಸಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ ನಮ್ಮ ನಾಡ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು. ಸಂಸಾರ ಸುಖವೇ ಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ಇವರು ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಇರುವಷ್ಟನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿದರು. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವದ ಎಳೆಎಳೆಗಳನ್ನೂ ಹಿಡಿದು ಮಿಡಿದು ಹಾಡುಕಟ್ಟಿದರು; ಪ್ರೇಮದ ನಾನಾ ಮುಖಗಳನ್ನು ಬಳಕೆ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರು.

೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂತು; ಆ ಬಳಿಕ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀನಿವಾಸ'ರು ಅಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ, ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವ, ಲಲಿತಶೈಲಿಯ ಸುಂದರ ಲೇಖನವೂ ನನ್ನನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸಿತು. ಆಗ ನಾನಿನ್ನೂ ನನ್ನ ಮೊದಲ ಪದ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ನನ್ನ ಕೈಗೆ ಬಂದ ಬರ್ನ್ಸ್ ಕವಿಯ ಪ್ರೇಮಕವಿತೆಯ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ನಾನಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಪ್ರೇಮಗೀತಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ಆ ಧೀರಕವಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ 'My Muse thought homely in attire may touch thy heart' ಎಂದು ಹಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಲಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಒಡನೆಯೇ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕವಿತೆಯ ಮಡುವಿಗೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಧುಮುಕಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಲವಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಅಕ್ಕನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ :

ಕೂಲಿ ಮಾಡಿದರೇನ ? ಕೋರಿ ಹೊತ್ತರೇನ ?
ನಮಗ ನಮ ರಾಯ ಬಡವೇನ ? ಬಂಗಾರ-
ಮಾಲ ಇದ್ದಾಂಗ ಮನಿಯಾಗ !

ಈ ಪ್ರೇಮದ ಅತುಳೈಶ್ವರ್ಯವಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲಿ ಬಂತು ಬಡತನ? 'ತನ್ನ ನೋಡಿ ತವರ ಮರೆಯುವಂತೆ' ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನುಡಿದ ಆಕೆಯ ಗಂಡನ ಮನಸ್ಸಾದರೂ ಎಷ್ಟು ಕೋಮಲವಾದದ್ದು ! 'ಸೊಸ ಗಾಳೀಗೆ ಬಳುಕೂವ ರಾಯ' 'ಬಟ್ಟಲ ಗಣ್ಣೀಲಿ ದಿಟ್ಟಿಸಿ ನೋಡುವ ರಾಯನಿಗೆ', 'ಅಂಥ ಹುಟ್ಟಿಸ್ಯಾಡುವರ ಮಗಳಲ್ಲ'ದ ಈ ರಾಣಿ 'ಸಿಟ್ಯಾಕೆ ರಾಯ ನನ ಮೇಲೆ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕುವುದೂ

ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದಿ ರಾಯ ? ಸೆಲ್ಯಾಕ ಮಾಸ್ಯಾದ ?
ಅಲ್ಲೊಬ್ಬಳ ಕೂಡ ಸಲಿಗೀಯ। ನೀನ್ ಮಾಡಿ,
ಇಲ್ಲೆಂಬುದೇನ ನನ ಮುಂದೆ ?

ಎಂದು ಚಾಟಿ ಹೊಡೆದಂತೆ ಬೆದಕುವುದೂ, ಪಂಡಿತರ ಪ್ರೌಢಕಾವ್ಯ-ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕುವಂಥವಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದಿ ನನ್ನ ಮಲ್ಲಿಗೆಂಥಾ ರಾಯ।
ಎಲ್ಲಾರು ನನ್ನ ಬೈದಾರು। ಆ ಕತಿಯ
ನಿಲ್ಲೀಸಿ ಕೇಳು ನಿನ ಕುದುರಿ

ಎಂಬಲ್ಲಿನ ನಾಟಕೀಯತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಬರ್ನ್ಸ್ ಕವಿಯ 'Coming thro' the Rye' ಎಂಬ ಗೀತೆ ಹೀಗಿದೆ:('Gin' ಎಂದರೆ 'if ಎಂದರ್ಥ)

Gin a body meet a body
Comin thro the rye
Gin a body kiss a body
Need a body cry

ಅದೇ ಸುಮಧುರ ಮನೋಧರ್ಮದ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕವಿ-

ಕಗ್ಗಲ್ಲ ಕಣಿವೇಲಿ ಇಬ್ಬರು ಬರುವಾಗ
ತಬ್ಬಿದರೇನಾಗೋದೋ। ಎಲೆ ನಾರಿ
ಮುತ್ತಿದರೇನಾಗೋದೇ ?

ಅತ್ತೆಯ ಮಗಳೆಂದು ಹತ್ತಿರಕೆ ಕರೆದರೆ
ವತ್ತಿದರೇನಾಗೋದೇ? ಎಲೆ ನಾರಿ
ಮುಟ್ಟಿದರೇನಾಗೋದೇ?

ಹಾಡುತ್ತಾನೆ, ಭಾಷೆ ಎರಡಾದರೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದೇ.

ಹಳ್ಳಾದ ನೀರಾಗೆ ತೆಳ್ಳಾನೆ ಕಲ್ಲುಮೇಲೆ ಸೂಯೆಂದು ಮಡಿಯ ಒಗೆಯುವಳು;
ನಿಂಬಿ ಹಣ್ಣಿನಂಗೆ ತುಂಬಿದ ಮೈಯೋಳು;
ಹರಿಗೊಡನ ಬಾವಿಯಾಗೆ ಬರಿಗೊಡವ ಮೊಗೆಯುವವಳು,
ರಾಗೀ ಕಾಳಾಗಿ ಸಿಡಿದಿದ್ದ ಹುಡುಗಿಯ ಕಂಡು ಕೋಳಿ ಹುಂಜನಾಗಿ ಕುಕ್ಕಿದ ಹುಡುಗ;
ಕುಣಿಗಲ ಏರಿಯ ಮೇಲೆ ಹೂ ಮಾರುವ ಜಾಣರು;
ತುಟಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿಲ್ಲು ಮೀಸೆಯ ಚೆಲುವ;
ಕಲ್ಲುಮೇಲೆ ಕಲ್ಲೊಡ್ಡಿ ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಹೂ ಕೊಯ್ಯುವ ಜಾಣೆಯರು;
ಕುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಕೀಲಿ ಕುಸುಮವ ತೆಗೆಯುವ, ನೆಲ್ಲಿಕಾಯೊಳಗೆ ಒಳನಾರ ತೆಗೆಯುವ ಚಲುವೆಯರು;
ನೆತ್ತಿಯ ಮನೆಯ ಅರಕೆರೆಯ ಮಾವನ ಮಗಳು;
ಏರಿಯ ಕೆಳಗೊಬ್ಬಳೆ ಎಳೆಸುಳಿ ಕಬ್ಬು ಕಾಯುವವಳು;
ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡು ರಟ್ಟೆ ತಿರುವಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ವೈಯಾರಿಯಾರು;

ಇಂಥ ರಸಿಕ ಬಳಗ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನದು. ಇವರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ನಗಬಹುದು, ನಲಿದಾಡಬಹುದು, ಇವರ ಬಡತನದ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಬೆರಗಾಗಬಹುದು.

ಈ ಜನಪದ ಪ್ರೇಮಗೀತಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಇವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಈ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದ ಅನಾಮಿಕ ಕವಿ-ಸಮುದಾಯಕ್ಕಾಗಲೀ ತಾವು ರೂಪಿಸಿದ ಚೆಲುವಿನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ತಿಳಿದಿರಲಾರದು. ಆದರೆ,

ನಡೆದರೆ ನಡುಸಣ್ಣ ಪದುಮ ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣೆ
ಮಾವಿನ ಹೋಳು ನಿನ ಕಣ್ಣು

ಎಂದು ಕಣ್ಣು ಮಾವಿನ ಹೋಳಾಗಿ ಕಂಡಾಗ; 'ಮೈಸೂರ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಸಂಪಿಗೆ' ಎಂದು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾಜೂಕಿನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬಣ್ಣಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಈ ಸಂಪದ್ಭರಿತವಾದ ಶೈಲಿ ಈಗೆಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಯಿತೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ! ಪ್ರೇಮ ಜೀವನದ ನಾನಾ ಹಂತಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಇಂಪಾಗಿ ಗಾಂಭೀರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿಗಳು ಅಗ್ರಗಣ್ಯರು. ಪುಟ್ಟಪುಟ್ಟ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಸುಳಿವು, ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ! ಜನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾದ ಮಾತುಗಳೂ, ಜನತೆಯ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ತಂಗಿದ್ದು ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ರೂಪಗೊಂಡ ಭಾವಲಹರಿಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿವೆ. ನಾಡನುಡಿಯ ಸೊಗಡು ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಡಿನ ಮೂಲನಕ್ಷೆ ಯಾರದೋ, ಎಲ್ಲಿಯದೋ! ಅದರ ಅಂತಿಮರೂಪ ಜನತೆಯ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಓರೆಕೋರೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ರಸವಿಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಾರಸ್ವತ ಸೃಷ್ಟಿ.

ಕೋಳಿ ಕೂಗಿತು ಕುಂಬಳದ ಹೂವಿಗೆ
ಬೆಟ್ಟ ಕೂಗಿತು ಬಿದಿರಿೀಗೆ। ನನ ಗೆಣೆಗಾರ
ನಾನು ಕೂಗಿದೆ ನಿನಗಾಗಿ

ಎಂದು ಕಾತರಿಸುವ ಹಳ್ಳಿಯ ಹರೆಯದ ಹೆಣ್ಣು; ಅದಕ್ಕೆ ಓಗೊಡುತ್ತಲೋ ಎಂಬಂತೆ –

ಕೋಟೆಯ ಮನೆಯವಳೇ ಕೋಗಿಲೆಯ ದನಿಯವಳೆ
ರಾಟೆವಾಲೆಯ ಕಿವಿಯವಳೇ। ನನ ಚೆಲುವೆ
ನಾ ದಾಟಿ ಬರಲಾರೆ ದನಿ ತೋರೆ;
ಅಡ್ಡಗುಡ್ಡವ ದಾಟಿ ಕದ್ದು ಕಣಿವೆಯ ದಾಟಿ
ಬಿದ್ದೋಡಿ ಬಂದೆ ನಿನಗಾಗಿ। ನನ ಚೆಲುವೆ
ಕಬ್ಬಿನಂತವಳೆ ದನಿತೋರೆ

ಎಂದು ಬಿನ್ನವಿಸುವ ರಸಿಕ ತರುಣ ! ಅದಕ್ಕೆ ಅವಳ ಕಾವ್ಯಮಯವಾದ ಮರುದನಿ :

ಪಂಜರದ ಗಿಣಿ ನಾ ಬರಲಾರೆ ತಾವಿಲ್ಲ
ದನಿ ತೋರಲಾರೆ ತೆರವಿನ। ನನ ಗೆಣೆಯ
ಗಿಣಿಯಾಗಿ ಬಾರೋ ಹೊಸಲೀಗೆ

ಇಂಥ ಸರಳವೂ ಚೇತೋಹಾರಿಯೂ ಆದ ಕವಿತೆಗೆ ಸೆರೆ ಬೀಳದ ಹೃದಯವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ?

'ಹಾದಿಯ ಮನೆಯ ಗೋದಿಯ ನೆರೆಯ, ನನ ನೋಡಿ ಮೋರೆ ತಿರುವುವ' ಹೆಣ್ಣು, ತನ್ನ ಗೆಣೆಗಾರ 'ಚೋಳೆ ಹೂವಿನಂಗೆ ಜೋಕಾಡಿ, ತೆಳ್ಳಗಿದ್ದರೇನು-ಹಾಕಿದ ಕೇಕೆ ಮುಂಗಾರು ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆದಂಗೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥ ಒಂದೊಂದು ತ್ರಿಪದಿಯೂ ಮುಂಗಾರು ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆದಂಗೆ; ತುಂಬು ಮುಗಿಲಿನ ಕಪ್ಪು ಕೆಚ್ಚಲಿನ ಈ ಸರಸ ಕವಿತೆಗೆ ಕೈಯಿಟ್ಟರೆ ಸೋರುವುದು ಹಾಲಿನಂಥ ಮಿಂಚು.

ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ನೆಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕವಿತೆಯ ತಾಯಿಬೇರು ಈ ಜನಪದ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮರ್ಮವನ್ನರಿತು ಹೊಸತನ್ನು ಬೆಳಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಈಗ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಹರಿತಾದ ಅಡಕವಾದ ಬಿಚ್ಚುನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ, ಹೃದಯದ ಎಲ್ಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಲಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ಈ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನವರು ಹಿರಿಯರು–ವ್ಯಾಕರಣದ ಗಂಧವಿರದಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಗಳು ಹೇಳಿರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸುಂದರ ಸಂಗತಿಯೇ ಬಹುಶಃ ಇರಲಾರದು. ಅವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿರುವ ತಿರುಳ್ಗನ್ನಡದ ಇಂಪು, ಆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಟ್ಟಿರುವ ಕವಿತೆಯ ಪಾದರಿಗಂಪು ನಮಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ, ಬೆಲೆಗಟ್ಟಲಾಗದ ಆಸ್ತಿ. ಅದು ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜನಮನದ ಕಾವ್ಯ ಭಂಡಾರವನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ.

ಕಮಳದ ಹೂ, ನಿನ್ನ ಕಾಣದೆ ಇರಲಾರೆ ;
ಮಲ್ಲಿಗ್ಗೆ, ಮಾಯೆ ಬಿಡಲಾರೆ। ಕೇದಿಗೆ
ಗರಿ, ನಿನ್ನನಗಲಿ ಇರಲಾರೆ.
ಎಳ್ಳುಹೂವಿನ ಸೀರಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಾಲುಂಗುರ
ಹಳ್ಳದ ನೀರು ತರತಾಳ। ನನ ಗೆಳದಿ
ಹಳ್ಳಿ ಗೌಡರ ಹಿರಿಮಗಳ.

ಈ ಸರಳತೆಯ ಮುಂದೆ ನಾವೇನು ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು! ಕೈಮುಗಿಯುವುದೊಂದೇ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ.

....

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಮ್ಮ ಜನಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರಪಂಚ ದರ್ಶನದ ಕಥಾಸಾರ. ಅನ್ನಮಯದಿಂದ ಆನಂದಮಯಕ್ಕೇರುವ ಆತ್ಮಪ್ರಯಾಣದ ಮಹಾಕಥೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜನಜೀವಾಳಕ್ಕೆಳೆಯುವ ಸಂಜೀವಿನಿ.

- ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಗೀಮಠ

ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಕಂಡ ಸೌಂದರ್ಯ

ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ನಗರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ರಭಸಮಯ ಗೊಂದಲದ ಸದ್ದು ಸೋಂಕದ ದೂರದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮೂಡಣದ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಮೂಡಿ, ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳ ಪೈರಿನ ಮೇಲೆ ತಂಗಾಳಿ ತೀಡಿ, ಮೌನಗರ್ಭಿತವಾದ ಮುಂಜಾವಿನಲ್ಲಿ ಕೋಳಿಯ ತುತ್ತೂರಿ ಮೊಳಗಿ ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಮನೆಯೊಂದರಿಂದ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲಿನ ಗರಗಟದ ನಾದದೊಂದಿಗೆ ಅತಿಮಂಜುಳವಾದ ಹೆಣ್ಣು ದನಿಯೊಂದು ಅಲೆ ಅಲೆಯಾಗಿ ತೇಲಿಬರುತ್ತಿದೆ.

ಬೆಳಗಾನ ನಾನೆದ್ದು ಯಾರ್ಯಾರ ನೆನೆಯಲಿ
ಎಳ್ಳು ಜೀರಿಗೆ ಬೆಳೆಯೋಳ
ಎಳ್ಳು ಜೀರಿಗೆ ಬೆಳೆಯೋಳ ಭೂಮಿತಾಯಿ
ಎದ್ದೊಂದು ಗಳಿಗೇ ನೆನೆದೇನ

ಎಂದು ಮುಂಬೆಳಗಿನ ಪ್ರಶಾಂತ ಗಂಭೀರ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬೀಸುಗಲ್ಲಿನ ನಾದದ ಜೊತೆಗೆ ತೇಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಧುರ ವಾಣಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವಿಸ್ಮಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಏನು ಹಾಡಿದು, ಯಾವ ಧಾಟಿಯಿದು, ಏನು ಮೋಡಿಯಿದು! ಯಾವ ಪಂಡಿತ ಕವಿಯೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ಈ ಭೂಮಿತಾಯನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲವಲ್ಲ; ಪಂಡಿತ ಕವಿಗಳು ಕಂಡ ಭೂರಮೇಯ 'ವಿಷಯ ವನಿತೆಯೋ' ಎಲ್ಲಿ ; ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೈದೋರುವ ಎಳ್ಳುಜೀರಿಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಮಿತಾಯಿ ಎಲ್ಲಿ ? ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಯಾರು?

ಬರೆದವರು ಯಾರೋ–ಹೆಸರಿಲ್ಲದ, ಹೆಸರೊಲ್ಲದ ನೂರಾರು ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಗಳು ; ಯಾವ ಮಹಾರಾಜರ ಅರಮನೆಯ ನೆಳಲಿನ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ, ತಮ್ಮ ಹಾಡಿನ ಮಹತ್ತನ್ನು ತಾವೇ ತಿಳಿಯದ ಮುಗ್ಧ ಜನತೆ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿತು. ಈ ಹಾಡುಗಳ ಅಧಿದೈವ ಭೂಮಿತಾಯಿ; ಈ ಹಾಡುಗಳ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಕಾಯಕ, ಬೀಸುವಾಗ, ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ನೆಡುವಾಗ, ಉಳುವಾಗ, ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗ, ಪೈರು ಕೊಯ್ಯುವಾಗ, ಕಾಳು ತೂರುವಾಗ, ತೊಟ್ಟಿಲನ್ನು ತೂಗುವಾಗ – ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದೊಂದಿಗೇ ಮೂಡಿಬಂದ ಹಾಡುಗಳಿವು; ಕೆಲಸದೊಂದಿಗೆ ಮೂಡಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಗುರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಶಕ್ತಿಗಳಿವು. ಅಂದಂದಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಾನು ಕವಿ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ಜೀವನ ಪಡಿಮಿಡಿದ ಕಿಡಿಗಳಿವು. ನೆಲಕ್ಕೆ ಹಸಿರು ಮೂಡುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ, ಮೋಡಕ್ಕದೆ

ಹನಿಯೊಡೆಯುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ, ಗಿಡಕ್ಕೆ ಹೂವರಳುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೋಡಕ್ಕೆ ಹನಿಯೊಡೆಯುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ, ಗಿಡಕ್ಕೆ ಹೂವರಳುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ಮುಕ್ತಕಗಳಿವು. ಶತ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಎದೆಯಿಂದ ಎದೆಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದ ಅಚ್ಚಳಿಯದ ಆಸ್ತಿಗಳಿವು.

ಒಂದು ಕಡೆ ಪಂಡಿತರಿಗೂ ವಿವಿಧ ಕಲಾಪಂಡಿತರಿಗೂ ಪ್ರಿಯವಾದ ಪ್ರೌಢಕಾವ್ಯ ಅರಮನೆಯ ಮಹಾಕವಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮುಗ್ಧವಾದ ಜನತೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶ್ರೀಮದನುಭವ ವನ್ನು ಜನಪದಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತ ಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠ ಪದ ಚಮತ್ಕಾರಗಳಿಲ್ಲ; ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡುಮಾತು; ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವುದು ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ವಸಂತವಿಹಾರವೋ ವಿಜಯಯಾತ್ರೆಯೋ ಅಲ್ಲ; ದೈನಂದಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಂಧನವೂ ಇಲ್ಲ; ಇಲ್ಲಿರುವುದು ನಿಜವಾದ ಜೀವನದ ಅಕೃತಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆ. ಈ ಅನುಭವ ಯಾವ ಸನ್ಮಾನ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾಗಲೀ, ಬರೆಯುವು ದಾದರೆ ನೀನೇ ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು 'ಪಂಡಿತರ ತಗುಳ್ದು ಬಿಚ್ಚಳಿಸೆ' ಕಾವ್ಯವಾದುದಲ್ಲ; ತುಂಬಿದ ಅನುಭವ ತನಗೆ ತಾನೇ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ತನಗರಿಯದೆಯೇ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬರೆದವರೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಕ್ಕತಂಗಿ ತಾಯಂದಿರು, ಹೆಣ್ತನದ ಮಾರ್ದವತೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ, ಒಲವಿದೆ; ಚೆಲುವಿದೆ, ನಲಿವಿದೆ; ನವ್ಯತೆಯಿದೆ, ಸರ್ವಾಕರ್ಷಕ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ.

೨

ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು, ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಇದೆ. ಈ ಆತ್ಮೀಯತೆಗೆ ಆಧಾರ ಜೀವನಪ್ರೀತಿ. ಈ ಪ್ರೀತಿಯ ಬೆಳಕು ತಳುಕುವುದು ತಾಯ್ತನದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ. ಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತೃಹೃದಯ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿಂದ ಒಂದಾಗಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಂಡ ಚೆಲುವನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಲೋಕದ, ಮಾನವ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ತಾನು ಭಾವಿಸುವ ದೇವಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಚೇತನಗಳ ಬಗೆಗೂ ಈ ಜೀವನಂಟನ್ನು ನೇಯುತ್ತದೆ. ಬೆಳುದಿಂಗಳನ್ನು ಕಂಡು–

ಬಾರಯ್ಯ ಬೆಳುದಿಂಗಳೇ
ನಮ್ಮೂರ ಹಾಲಿನಂಥ ಬೆಳುದಿಂಗಳೇ

ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಬೆಳುದಿಂಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನ ನಂಟನೆಂಬಂತೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ 'ಬಾರಯ್ಯ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಊರಿನ ಹಾಲಿನ ನೆನಪನ್ನು ತರುವ ಈ ಬೆಳುದಿಂಗಳು ಕವಿಯ ಅಕ್ಕರೆಯ ಆಹ್ವಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೌರಿಹಬ್ಬದ ಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೈಲಾಸದ ಮಹಾರಾಣಿಯಾದ ಪಾರ್ವತಿಗೆ ತನ್ನ ತೌರೂರಾದ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗ ಬೇಕೆಂದು ಆಸೆಯಾಯಿತಂತೆ. ಅವಳು ಶಿವನನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳಿದಳಂತೆ–

ಹರದಿ ಪಾರ್ವತಿದೇವಿ ಪರಮ ಸಂತೋಷದಲಿ
ಸರಸವಾಡುತ ತನ್ನ ಪುರುಷರೊಡನೆ
ವರ ಭಾದ್ರಪದ ಶುದ್ಧ ತದಿಗೆ ನಾಳೇ ದಿವಸ
ಅರಸರೇ ತೌರೂರಿಗೆ ಹೋಗಿಬರುವೆ

ಎಂದು. ಸರಿ, ಶಿವ ಅವಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದನಂತೆ. ಪಾರ್ವತಿ ತೌರೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಿವನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದೊಂದು ಕಥನ ಕವನ. ಈ ಕವನದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೂ ಅದನ್ನು ಅತಿ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಪಾರ್ವತಿ ಕೈಲಾಸದ ಮಹಾರಾಣಿಯಾದರೂ ಮಣ್ಣಿನ ಮಗಳು ; ಅವಳು ಲೋಕಮಾತೆಯಾದರೂ ತೌರೂರಿನ ಹಂಬಲವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು! ಅವಳ ತೌರೂರು ಈ ಭೂಮಿ. ಅದರ ಮೇಲಿನ ಅಕ್ಕರೆಗಾಗಿ ಅವಳು ವರುಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಗೌರಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ತೌರೂರಿನವರಾದ ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಪಾರ್ವತಿ ಅಕ್ಕನಾಗಬೇಕು ; ಅವಳ ಕೈ ಹಿಡಿದ ಶಿವ ನಮಗೆ ಪ್ರೀತಿಯ ಬೆಳುದಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೈಲಾಸದ ನಂಟರಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ! ಈ ಒಂದು ಸುಂದರ ಆತ್ಮೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕವಿಗಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ದೇವರೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಪೂಜನೀಯವಾದ ಆದರೆ ನಮ್ಮಿಂದಾಚೆಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ದೇವರೂ ನಮ್ಮವನೇ ಅಣ್ಣನೋ, ಅಕ್ಕನೋ, ಭಾವನೋ ಇದ್ದಂತೆ ಅಷ್ಟು ಹಿತನಾದವನು, ಪ್ರಿಯನಾದವನು, ಸಮೀಪದವನು ಎನ್ನುವ ಆತ್ಮೀಯತೆ, ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬೀರೇದೇವರೋ, ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನೋ, ಕಬ್ಬಲ್ಲ ಬೆನುವನೋ, ಮೈಸೂರು ಚಾಮುಂಡಿಯೋ, ನಂಜನಗೂಡಿನ ನಂಜುಂಡನೋ ಇವರೆಲ್ಲ ಬಲು ಹತ್ತಿರದವರು. ನಂಜನಗೂಡಿನ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು–

ನಂಜನಗೂಡಾಗ ನಮಗ್ಯಾರೆ ನೆಂಟರು
ನಂಜಪ್ಪ ಕಾಣೆ ಮನೆಸ್ವಾಮಿ–

ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಲಿಗೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬದುಕಿನ ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಈ ಕವಿಗಳು ನುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭಾವನೆಗಳು ದೇವರ ಮಹತ್ತನ್ನು ತಗ್ಗಿಸದೆ, ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿ ದೇವರು ಬಲು ಹತ್ತಿರದವನೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿ ಮಾನವತ್ವದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ- ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಸುಂದರವಾದ, ಕಾಪಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತನಗೆ ಬೇಕಾದವರೆಂಬಂತೆ, ನಂಟನೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವರ ಪ್ರೀತಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಮೃತ್ಯುವನ್ನು 'ಜವರಾಯ'ನೆಂದು ಕರೆದು, ಅವನು ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದಾಗಲೂ-

ಎಂದೂ ಬಾರದ ಜವರಾಯ। ಇಂದೇಕೆ ಬಂದೀರಿ
ಕೊಳ್ಳಯ್ಯ ನೀರ ಕುಡಿನೀರ-

ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಕರಾಳವಾದ ಮೃತ್ಯುವೂ ಮನೆಯ ನೆಂಟನೆಂಬಂತೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಉಪಚರಿಸುತ್ತದೆ ! ಈ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವು ಶುಭ ; ಎಲ್ಲವು ಪ್ರಿಯ; ಎಲ್ಲವು ಆತ್ಮೀಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ತುಮುಲಗಳಿಗೆ ಬೆದರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಅಳ್ಳೆದೆಯ ಸೋಂಕು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಯ ತೋಳಿನಲ್ಲಿ ತಬ್ಬುವ ಕೆಚ್ಚು. ಬಂದುದೆಲ್ಲವು ದೈವದ ಪ್ರೀತಿಯ ಲೀಲೆ ಎಂಬ ಅನುಭವವಿರುವುದರಿಂದಲೇ...

ಕರುಣ ಬಂದರ ಕಾಯೊ ಮರಣ ಬಂದರ ಒಯ್ಯೊ।
ಕರುಣೆ ಕಲ್ಯಾಣೆ ಬಸವಣ್ಣ। ಕಾಸಿ ಲಿಂಗ
ಕಡಿತನಕ ಕಾಯೋ ಅಭಿಮಾನ

ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ದೈವೀಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ ಈ ಚೇತನ ಪ್ರೀತಿಯ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲದರೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವುದು.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಿಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾಡು. ತಾಯಾಗಿ, ತಂಗಿಯಾಗಿ, ಅಕ್ಕನಾಗಿ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ತೋರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾವತರಂಗಗಳೇ ಈ ಕವಿತೆಯ ವಸ್ತು. ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಕಂಡ ಚೆಲುವಿನ ವಸ್ತುಗಳ ನೆನಕೆಯಿಂದ ತಾವು ಕಂಡ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ತಮ್ಮನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಅಕ್ಕ ಒಬ್ಬಳು –

ಬಾವುಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವೂಲಿ ತಿದ್ದುವ
ಗಾಳಿ ಬಂದತ್ತ ಬಳಕೂವ। ನನ್ನ ತಮ್ಮ
ಬಾಳಿಯಲಿಗಿಂತ ಬಲು ಚೆಲುವ

ಸುಳಿಗಾಳಿಗೆ ಬಳುಕಾಡುವ ಬಾಳೆಯ ಎಲೆಯ ಸೊಗಸನ್ನು ಕಂಡ ಅಕ್ಕ ತನ್ನ ತಮ್ಮನನ್ನು ಬಾಳೆಎಲೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾಳೆ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಚೆಲುವ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ತಮ್ಮ ತೌರಿಗೆ ಬರುವ ಸುಳುವನ್ನು ತಿಳಿದು –

ಎಂದು ಇಲ್ಲದ ನನ್ನ ಎಡಗಣ್ಣ ಹಾರೀತ
ಚೆಂದರ ಹುಬ್ಬ ಕುಡಿಬೆಳಕ। ನನ ತಮ್ಮ
ಸಂಜೀಗ್ಹಡೆದವ್ನ ಮಗ ಬಂದ

ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಯ ತಮ್ಮನ ನಿಲುವನ್ನು ಬಾಳೆಎಲೆಗಿಂತ ಚೆಲುವ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ ಕಣ್ಣನ್ನು, ಅದರ ಬೆಳಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಚಂದರಹುಬ್ಬು ಕುಡಿ ಬೆಳಕ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚೆಲುವಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. ರೇಖಾಚಂದ್ರನನ್ನು ತಮ್ಮನ ಹುಬ್ಬಿಗೂ ಎಳೆ ಬೆಳುದಿಂಗಳ ಮಂದಸ್ಮಿತವನ್ನು ಅವನ ಕಣ್‌ಬೆಳಕಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ನುಡಿಯುವ ಈ ಮಾತು ಎಂತಹ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಚೆಲುವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ! ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ತಂಗಿಯೊಬ್ಬಳು-

ತೋಟಕ್ಕೆ ಹೋದಣ್ಣ ಊಟಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ
ತೋಟದ ಹೂವ ತಲಿತುಂಬ ಇಟಗೊಂಡು
ಊಟದ್ಹಂಬಲವ ಮರೆತಾನ

ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ತೋಟದ ಹೂವನ್ನು ತಲೆತುಂಬ ಮುಡಿದ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಊಟದ ಹಂಬಲವೇ ಮರೆತು ಹೋಯಿತಂತೆ. ಊಟದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಮರೆತು ಆ ಹೂವುಗಳ ಸೊಗಸಿಗೆ ಮಾರುಹೋದ ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಿಯತೆಯೂ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು! ಚೆಲುವಾದ ಹೂಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವನಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೀತಿ, ಆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಬಣ್ಣಿಸುವಳು ಈ ತಂಗಿ ! ಅಂತೆಯೇ ತಾಯಿಯಾದವಳು ಮಗುವಿನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದೆ. ಮಗುವಿನ ಎಲ್ಲ ಚರ್ಯೆಗಳೂ ತಾಯಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿ, ಆದುದರಿಂದ ಚೆಲುವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನ ಚೆಲುವನ್ನು ತಾಯಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾಳೆ –

ಕಾಡಿಗ್ಹಚ್ಚಿದ ಕಣ್ಣು, ತೀಡಿ ಮಾಡಿದ ಹುಬ್ಬು
ಮಾವಿನ ಹೋಳು ನಿನ ಕಣ್ಣು। ಕಂದಯ್ಯ
ಮಾವ ಬಣ್ಣಿಸಿ ಕರೆದಾನ

ಕಾಡಿಗೆ ಹಚ್ಚಿದ ಕಣ್ಣು, ತೀಡಿ ಮಾಡಿದ ಹುಬ್ಬು ಹಾಗಿರಲಿ, ಮಗುವಿನ ಕಣ್ಣನ್ನು ಮಾವಿನ ಹೋಳು ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಸೊಗಸಾಗಿದೆ.

ಮಾತೆತ್ತಿದರೆ ಕಮಲವೊಂದನ್ನೆ ತಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಪ್ರೌಢಕವಿಗಳಾರೂ ಇಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸುಂದರ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ತೊಟ್ಟಿಲೊಳಗೆ ಕೈಕಾಲು ಆಡಿಸುವ ಮಗುವನ್ನು ಕಂಡು ಒಬ್ಬ ತಾಯಿ–

ತೊಟ್ಟಿಲೊಳಗಿನ ಕಂದ ತೋಳ ಬೀಸುವ ಚಂದ
ರಟ್ಟೆ ನೊಂದಾವು ಎಲೆಕಂದ। ನಿಮ್ಮವ್ವ
ದೃಷ್ಟಿ ಮುರಿಲಾಕೆ ಅರಿಯಳು

ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ತೊಟ್ಟಿಲ ಒಳಗೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ತೋಳನ್ನು ಬೀಸುವ ಮಗುವಿನ ಚಂದವನ್ನು ಇವಳು ಸವಿದರೂ, ಒಡನೆಯ ಆದರ ಕೈ ಎಷ್ಟು ನೋಯುತ್ತದೆಯೋ ಎಂದು ಕೊರಗುತ್ತದೆ ಹೆಂಗರುಳು. ಈ ಮಾರ್ದವತೆಯೇ ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯ. ತಾಯಿಯೊಬ್ಬಳು ಮಗುವನ್ನು ಕುರಿತು–

ಆಡಿ ಬಾ ನನ ಕಂದ ಅಂಗಾಲ ತೊಳೆದೇನು
ತೆಂಗಿನ ಕಾಯ ತಿಳಿನೀರ ತಕ್ಕೊಂಡು
ಬಂಗಾರ ಮೋರೆ ತೊಳೆದೇನು

ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮಗು ಆಡಿ ಬಂದರೆ ಅಂಗಾಲನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ಸಿದ್ಧವಾದ ತಾಯಿ, ತನ್ನ ಮಗುವಿನ ಬಂಗಾರ ಮೋರೆಯನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ತೆಂಗಿನ ಕಾಯ ತಿಳಿನೀರನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾಯಿಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನ ಮುಖವನ್ನು 'ಬಂಗಾರ ಮೋರೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಮಾತು ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಉಚಿತವಾದ, ಹಿತವಾದ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ, ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಸಫಲ, ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಮನೆಗೆ ತಂಪು–

ಕೂಸು ಇದ್ದ ಮನಿಗೆ ಬೀಸಣಿಗೆ ಯಾತಕೆ
ಕೂಸು ಕಂದಯ್ಯ ಒಳ ಹೊರಗ। ಆಡಿದರೆ
ಬೀಸಣಿಕೆ ಗಾಳಿ ಸುಳಿದಾವ–

ಮನೆಯ ನಂದನಕ್ಕೆ ಮಕ್ಕಳು ಮಂದಾನಿಲ. ಮಗುವೊಂದು ಒಳಗೆ ಹೊರಗೆ ಆಡಿದರೆ ಬೆಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂಗಾಳಿಯ ಲೇಪನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಕ್ಕಳು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಚೆಲುವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಟ ಮಾಡಿ ಅಳುವ ಮಗುವಿನಲ್ಲೂ ತಾಯಿಯ ಕಣ್ಣು ಚೆಲುವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲದು–

ಅಳುವ ಕಂದನ ತುಟಿಯು ಹವಳದ ಕುಡಿ ಹಂಗ
ಕುಡಿ ಹುಬ್ಬು ಬೇವಿನೆಸಳಂಗ। ಕಣ್ ನೋಟ
ಶಿವನ ಕೈ ಅಲಗು ಹೊಳೆದಂಗ

ಯಾವ ಮಹಾಕವಿಯೂ ಅಳುವ ಮಗುವಿನ ಇಂತಹ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಾಣಲು ಪಾಂಡಿತ್ಯವಾಗಲೀ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯಾಗಲೀ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಳುವ ಮಗುವಿನ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಾಣಲು ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ತಾಯಿಯ ಕಣ್ಣು ; ಇಂತಹ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡಲು ವಾತ್ಸಲ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ! ಅಳುವ ಕಂದನ ತುಟಿ ಹವಳದ ಕುಡಿ ; ಕುಡಿ ಹುಬ್ಬು ಬೇವಿನೆಸಳು. ಈ ಹೋಲಿಕೆಯ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಹೋಲಿಕೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಲೋಕದ, ಬಹಿರಂಗ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವ ದಿಂದ ತಂದವು; ಮೂರನೆಯದಾದ 'ಕಣ್ ನೋಟ ಶಿವನ ಕೈ ಅಲಗು ಹೊಳೆದಂಗೆ' – ಎನ್ನುವುದು ಅವ್ಯಕ್ತ ಸೌಂದರ್ಯ ತತ್ವದ ಹೊಳೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂದನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಕೈ ಅಲಗಿನ ಹೊಳಹನ್ನು ಕಾಣುವ ತಾಯಿಯ ದೃಷ್ಟಿ ಬಹುಹಿರಿಯದು. ಇದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನಾ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ ; ಚಿತ್ತದ ಸೌಂದರ್ಯದ ಮೋಡಿ. ವ್ಯಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ತಾಯಿಯ ಕಣ್ಣು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಿ ನಮ್ಮನ್ನು ರೋಮಾಂಚಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವದ ಹೊಳಹನ್ನು ತಾಯಿಯಾದವಳು ಕಂಡರೆ ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಿಯಲ್ಲೇ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವುದುಂಟು. ಈ ಭಾವನೆಯೂ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬಳು ಮಗಳು–

ಯಾರ ಇದ್ದರು ನನ್ನ ತಾಯವ್ವನ್ಹೋಲೋರ
ಸಾವಿರ ಕೊಳ್ಳಿ ಒಲಿಯಾಗ। ಇದ್ದರ
ಜ್ಯೋತಿ ನಿನ್ಯಾರು ಹೋಲಾರ

ತಾಯಿಯ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಬಳಗವೆಲ್ಲ ಸಾವಿರ ಇದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಲೆಯೊಳಗಿನ ಕೊಳ್ಳಿ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಆದರೆ ತಾಯಿ ಜ್ಯೋತಿಯ ಹಾಗೆ. ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗಿಂತ ಉರಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೊಳ್ಳಿಯಂತೆ. ಆದರೆ ತಾಯಿಯ ರುಚಿರ ಶಾಂತ ಪ್ರೀತಿಯೋ ನಂದಾದೀಪದಂತೆ. ತಾಯ ಜ್ಯೋತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಗಂಗೆಯಂತೆ–

ತಂದೀಯ ನೆನೆದರೆ ತಂಗಳ ಬಿಸಿಯಾಯ್ತು
ಗಂಗಾದೇವಿ ನನ್ನ ಹಡೆದವ್ವ। ನೆನೆದರೆ
ಮಾಸಿದ ತಲೆಯು ಮಡಿಯಾಯ್ತು

ಅಂತಹ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಪ್ರೀತಿಯು ಸೃಜಿಸುವ ಈ ಭಾವ–ಮೌಲ್ಯವೇ ಜೀವನದ ಸೌಂದರ್ಯ. ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ

ತೋರುವ ವಾತ್ಸಲ್ಯ. ಮಕ್ಕಳು ತಾಯಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪೂಜ್ಯತೆ; ಅಕ್ಕ-ತಂಗಿ, ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಪರಸ್ಪರ ತೋರುವ ಅಕ್ಕರೆ-ಈ ಮಧುರ ಬಾಂಧವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆ ತುಂಬ ಸುಂದರವಾಗಿದೆ. ತಾಯ್ತನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಅಲ್ಪವನ್ನು ಆಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹತ್ತನ್ನು ಕೋರುತ್ತದೆ. ತಾಯೊಬ್ಬಳು ತನಗೆ ಎಂಥ ಮಗ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದೇವರಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಾ-

ಜಿನದತ್ತ ಜಿನಸ್ವಾಮಿ ಹೊನ್ನ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ
ನಿನ್ನಂಥ ಒಬ್ಬ ಮಗ ಬೇಕ। ಬಸ್ತ್ಯಾನ
ಪದ್ಮಾವತಿಯಂಥ ಸೊಸೆ ಬೇಕ

ಎಂದು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ತಾಯ್ತನ ಬೇಡುವುದು ದೇವರಂಥ ಮಗನನ್ನು! ಮಗುವಿನ ಕಣ್ಣ ಹೊಳಹಿನಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಕೈ ಅಲಗಿನ ಹೊಳಹನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ತಾಯಿ ದೇವರನ್ನೇ ಮಗನನ್ನಾಗಿ ಬಯಸುವುದು ಸೋಜಿಗವೇನಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣಾ, ಮಲಪ್ರಹಾರಿಣೀ ನದೀ ಸಂಗಮದಲ್ಲಿರುವ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಂಡು-

ಕೂಡಲ ಸಂಗಯ್ಯ ಹೊಳಿಯಾಗ ಹ್ಯಾಂಗಿದ್ದಿ।
ಹರಳೊತ್ತಿ ಸಣ್ಣ ಮಳಲೊತ್ತಿ। ಗಂಗೀಯ
ನೀರೊತ್ತಿ ಲಿಂಗ ನೆನೆದಾನ-

ಎಂದು ತಾಯಿಯೊಬ್ಬಳು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಮಗುವಿನಂತೆ ಭಾವಿಸುವುದರ ಮಾರ್ದವತೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಕಾರುಣ್ಯ ಮೈದೋರಿದೆ.

೪

ಮಾನವಲೋಕದ ಹಲವು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಲೆ ನುರಿತದ್ದು. ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಕಣ್ಣು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಅಂಶ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡುವುದೋ ಅದನ್ನು ಬಲು ಸೊಗಸಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಸಮಗ್ರ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವಿವರ ವಿವರವಾದ ಬಣ್ಣನೆಗಿಂತ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದ ಅಂಶ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಸ್ಸೀಮ ಕಲೆ. ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಳಿದ್ದ ಕವಿಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನೋ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಡಿಯಿಂದ ಮುಡಿಯ ತನಕ ಬಣ್ಣಿಸುವಂತೆ ಈ ಸಹಜ ಕವಿಗಳು ಬಣ್ಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡುದಲ್ಲ; ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ತವರ್‍ಮನೆ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಕಾಣುವುದು 'ಚಂದದ ಹುಬ್ಬು ಕುಡಿ ಬೆಳಕು; ಮಗುವಿನ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಹವಳದ ತುಟಿ, ಬೇವಿನೆಸಳಿನಂಥ ಹುಬ್ಬು, ಶಿವನ ಕೈ ಅಲಗಿನಂಥ ಕಣ್ ಬೆಳಕು'. ಲಕ್ಕವ್ವ ಕಾಲು ತೊಳೆಯುವಾಗ ಈ ಕವಿಗಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ -

ಪಿಲ್ಲಿ ಕಾಲಿನೋಳೆ ಚೆಲ್ಲಿದ ನೆರಿಗ್ಯೋಳೆ
ಕಲ್ಮೇಲೆ ಕಾಲ ತೊಳಿಯೋಳೆ। ಲಕ್ಕವ್ವ
ಪಿಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದವು ಬಿಸಿಲಿಗೆ -

ಲಕ್ಕವ್ವನ ಸಮಗ್ರ ಶರೀರವಲ್ಲ; ಅವಳ ಮುಖವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವಳು ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಕಾಲು ತೊಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ; ಅದೂ ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ. ಕವಿಯ ಕಣ್ಣು ಕಾಲು ತೊಳೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯಷ್ಟನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು, ಪಿಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ ಕಾಲು ; ಚೆಲ್ಲಿದ ನೆರಿಗೆ, ಅವಳು ನಿಂತ ಕಲ್ಲು, ಕಾಲು ತೊಳೆಯುವಾಗ ಬಿಸಿಲೆಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಪಿಲ್ಲಿ; ಇಷ್ಟು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಕವಿಯ ಕಣ್ಣು ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಲಕ್ಕವ್ವ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಕಾಲು ತೊಳೆಯುವುದು ಅಂಥ ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಕಣ್ಣು ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದನ್ನು ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದೇ ವಿಶೇಷ. ಇದೇ ಕುಶಲತೆ ಹಲಸಂಗಿಯ ಜಕ್ಕವ್ವನನ್ನು ಜಾನಪದ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ವರ್ಣಿಸುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೂಗಿನಾಗ ಮೂಗುತಿ। ನಕ್ಕರೆ ಕರಿಹಲ್ಲು
ಅಕ್ಕ ನೀನ್ಯಾರ ಮಗಳವ್ವ। ಹಲಸಂಗಿ
ಹಚ್ಚೀನ ಗುಡಿಯ ಜಕ್ಕವ್ವ

ಹಲಸಂಗಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಕ್ಕವ್ವ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಮೂರ್ತಿ. 'ಜಕ್ಕವ್ವನ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖವೆಲ್ಲ ಇರುವುದಾದರೂ ಕಾಣುವುದು ಕರಿ ಹಲ್ಲು, ಮೂಗು, ಮೂಗುತಿ, ಮೂಗುತಿ ಇರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಗು, ಹೊಳೆಯುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಗುತಿ, ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಲ್ಲು ಇವನ ಕರಣಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆಯ ವರ್ಣನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಅಥವಾ ಇತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡರೂ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಇರಿಸುತ್ತಾನೆ.'

೫

ಮಾನವಲೋಕದ ನಲಿವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನೋವನ್ನೂ ಹಾಡಾಗಿ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ವಾಣಿ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೊದಲ ನೋವು, ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ತೌರೂರನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋಗುವಾಗ, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಪರಿಣಾಮಗಳಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಗೀತಗಳು ಕರುಣಾಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಗಳಿಗೆ ತೌರೂರಿನ ಪ್ರೀತಿ ಬಲು ಹಿರಿದು. ತೌರೂರನ್ನು ಕುರಿತು–

ತೌರೂರ ದಾರಿಯಲಿ ಮುಳ್ಳಿಲ್ಲ ಕಲ್ಲಿಲ್ಲ
ಸಾಸುವೆಯಷ್ಟು ಮರಳಿಲ್ಲ। ಬಾನಲ್ಲಿ
ಬಿಸಿಲಿನ ಬೇಗೆ ಸುಡಲಿಲ್ಲ

ಮಗಳು ಹೇಳುವ ಅನುಭವ ಇದು. ತೌರೂರಿನಲ್ಲಿ ಬಾಣಂತಿತನವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ತನ್ನ ಮಗುವಿನೊಡನೆ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ–

ತೊಟ್ಟಿಲ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ತೌರುಬಣ್ಣ ಉಟ್ಟುಕೊಂಡು
ಅಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟೆಮ್ಮೆ ಹೊಡಕೊಂಡು। ತೌರೂರ
ತಿಟ್ಟಹತ್ತಿ ತಿರುಗಿ ನೋಡ್ಯಾಳ

ಮೂರೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದು, ಮಗಳು ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಲ ತಿಟ್ಟನ್ನು ಇಳಿದರೆ ಮರೆಯಾಗುವ ತೌರೂರನ್ನು ತಿರುಗಿ ನೋಡಿದಳು ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕವಿ ಎಂತಹ ಅಪಾರ ವ್ಯಥೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಾನೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಿಯವಾದ ತೌರೂರು ಕೂಡ ದಾರುಣವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ತೌರೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪಡೆದು ಬಂದ ಕಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳೊಬ್ಬಳು ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾಳೆ–

ತಾಯಿಲ್ಲ ತವರಿಗೆ ಹೋಗದಿರು ನನ ಮನವೆ
ನೀರಿಲ್ದ ಕೆರಿಗೆ ಕರು ಬಂದು। ತಿರುಗಾಗ
ಆಗ ನೋಡದರ ದುಃಖಗಳ

ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆ ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಉಚಿತವಾದ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾಳೆ ! ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾದ ವ್ಯಥೆ ಬಂಜೆತನ. ಬಂಜೆ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು–

ಬಾಲಕರಿಲ್ಲದ ಬಾಳಿದ್ಯಾತರ ಜನ್ಮ
ಬಾಡಿಗಿ ಎತ್ತು ದುಡಿದಂಗ। ಬಾಳೆಲೆಯ
ಹಾಸ್ಯುಂಡು ಬೀಸಿ ಎಸೆದಂಗ

ಎಂದು ನಿಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದಂದಿನ ಮನೋವ್ಯಥೆ, ಹಾಡಾಗುವಾಗ, ಅದು ಮೈದಾಳುವ ಉಚಿತವಾದ, ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾದ ಉಪಮೆಗಳ ಸೊಗಸು ಅಪೂರ್ವವಾಗಿವೆ.

೬

ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನೋ ಅನುಭವವನ್ನೋ ಕಥಾಸೂತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ನೇರ್ಪಡಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಹಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿಗಳ ಕಥನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಉತ್ತರ ಮಳೆ'ಯನ್ನೆ, ಅತ್ತೆಯ ಕುಹಕದಿಂದ ಗಂಡನ ಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣಿಂಬಂತೆ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಿಸಿ ಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಕವಿ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಉತ್ತರ ದೇವಿ–

ಚುಕ್ಕೆಯ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಹಾದೀಯ ಸವೆಸುತ್ತ
ಮುಂಗಣ್ಣ ನೀರ ಸುರಿಸುತ್ತ। ಉತ್ತರ ದೇವಿ
ಬಂದಾಳು ಬಾಗೂರ ಬಯಲೀಗೆ

ಹೀಗೆ ದುಃಖಿತಳಾಗಿ ನಡೆದವಳಂತೆ. ಉತ್ತರೆ ಮಳೆ ಹೊಯ್ಯುವ ಕಾಲದ ಪ್ರಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಈ ಕವಿ ಹೀಗೆ ಕಂಡು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತೆಯೇ 'ಜವರಾಯ'ನೆಂಬ ಕವನದಲ್ಲೂ 'ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಮರನ ಕಡಿಬಂದ'. ಜವರಾಯನಿಗೂ, ಲೋಕದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳಿಗೂ ಸುಂದರವಾದ ಸಂವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಡೆಗೆ ಜವರಾಯ ಅವಳನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಂಜನಗೂಡ ನಂಜುಂಡನಿಗೂ ಮೈಸೂರ ಚಾಮುಂಡಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಣಯವನ್ನು ಕವಿ ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದದ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ, ಅದರಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವ ನಾಟಕೀಯತೆಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಸೊಗಸು. 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ವೆಂಬ ಕಥನ ಕವನ ಕೆರೆಗೆ ಆಹುತಿಯಾದ ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರಥಿಯ ದಾರುಣವಾದ ಕಥೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿ ಮರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದ ಗಂಡ ಮಹಾದೇವರಾಯನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಪ್ರೇಮದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಷ್ಟೋ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಈ ಕವಿಗಳು, ಲಾವಣಿ, ಸಾಂಗತ್ಯಗಳ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಗಾಂಭೀರ್ಯ, ಲಾಲಿತ್ಯ, ಕರುಣ, ಹಾಸ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ

ಮುಖಗಳನ್ನು ಈ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

೭

ಮಾನವಲೋಕದಲ್ಲೆಂತೋ ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಲೋಕದ ಚೆಲುವನ್ನೂ ಈ ಕವಿಗಳ ಕಣ್ಣು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸುತ್ತಲೋಕದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಚೆಲುವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ–

ಗಿಡದಾಗ ಗಿಡ ಛೆಲುವ ಮಾವಿನ ಗಿಡ ಛೆಲುವ
ಹಕ್ಕಿ ಪಕ್ಯಾಗ ಗಿಣಿ ಛೆಲುವ । ಮ್ಯಾಲೀನ
ಚಿಕ್ಯಾಗ ಛೆಲುವ ಚಂದ್ರಾಮ

ಎಂದು ಅವರು ಚೆಲುವಿನ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾರಿ ಬಂದ ಗಿಣಿಯೊಂದನ್ನು –

ಹಚ್ಚನೆ ಮೈಯವ ಹವಳದ ತುಟಿಯವ
ಎತ್ತ ಹೋಗಿದ್ಯೋ ಗಿಣಿರಾಮ...

ಎಂದು ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಹಳ್ಳದ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿನ ಗುಬ್ಬಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು

ಹಳ್ಳದ ದಂಡ್ಯಾಗ ಹಸರು ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಬಿ
ಬಿಸಿಲೀಗೆ ಬಾಯಿ ಬಿಡುತಾದ । ಆ ಗುಬ್ಬಿ
ಕುಶಲದ ನಗುವ ನಗತಾದ

ಎಂದು ಗುಬ್ಬಿಗಳ ನಗೆಯನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ – ಆತ್ಮೀಯತೆ ಜೊತೆಗೆ, ನಲಿವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಗುಬ್ಬಿ ನಗುವುದು ನಾವು ಕಾಣದ ಸಂಗತಿ ; ಆದರೆ ಉಲ್ಲಾಸದ ಘಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿ ನಗುವಂತೆ ಈ ಕವಿಗೆ ಕಂಡದ್ದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ; ವಾಸ್ತವ. ತುಂಬಿದ 'ಕುಣಿಗಲ ಕೆರೆ'ಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಂತೂ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ರೀತಿ, ತುಂಬಿದ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಂಡು–

ಮೂಡಲ್ ಕುಣಿಗಲು ಕೆರೆ ನೋಡೋರ್‌ಗೊಂದ್ವೈಭೋಗ
ಮೂಡಿ ಬರ್‍ತಾನೆ ಚಂದಿರಾಮಾ – ತಾನಂದನೋ
ಮೂಡಿ ಬರ್‍ತಾನೆ ಚಂದಿರಾಮಾ –

ಎಂದು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ತುಂಬಿದ ಕೆರೆ ನೋಡೋರಿಗೆ ಒಂದು 'ಐಭೋಗ'ವಂತೆ; ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಂಡದ್ದರಿಂದಾಗುವ ಆನಂದಾನುಭವ ಈ 'ಐಭೋಗ'. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ಕವಿ ಬಳಸುವ ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ–

ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ಬಾಗಿದ್ ಕುಣಿಗಲ್ ಕೆರೆ
ಭಾವ ತಂದನೆ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ – ತಾನಂದನೋ
ಭಾವ ತಂದನೆ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ
ನಿಂಬೇಯ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ತುಂಬಿದ್ ಕುಣಿಗಲ್ ಕೆರೆ
ಅಂದಾ ನೋಡೋಕೆ ಶಿವ ಬಂದ್ರು – ತಾನಂದನೋ
ಅಂದಾ ನೋಡೋಕೆ ಶಿವ ಬಂದ್ರು

ಈ ಕೆರೆ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ಬಾಗಿದೆಯಂತೆ; ನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ತುಂಬಿದೆಯಂತೆ. 'ಮೂಡಿ ಬರ್ತಾನೆ ಚಂದಿರಮಾ', ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಈ ಕವಿ ಕುಣಿಗಲು ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಬಹುಶಃ ಬೆಳುದಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು, ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣು ಎಂಬ ಉಪಮೆಗಳು ಬೆಳುದಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಕೆರೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಭಾವ ತಂದನೆ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ', ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಬಹು ಸುಂದರವಾದುದು. ಹೆಣ್ಣುಮಗಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನಿರಿನಿರಿಯಾಗಿ ತೆರೆತೆರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕೆರೆಯ ಹರವು ಬೆಳುದಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ಥಳಥಳಿಸಿ, ಎಂದೋ ಒಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಭಾವ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ, ಪರಿಚಿತವಾದ ಭಾವ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆಯನ್ನು ನೆನೆದು ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಈ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳ ಮನಸ್ಸು ಸೊಗಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೆರೆಯ ಅಂದ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇಷ್ಟು ಮಾತಿನಲ್ಲೆ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನೋ, ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನೋ, ಭಾವ ತಂದ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆಯನ್ನೋ, ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಚೆಲುವಾಗುವುದರಲ್ಲೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭೂತಿ ಇನ್ನೂ ಮಿಗಿಲಾದುದು, ಆದುದರಿಂದಲೆ 'ಅಂದಾ ನೋಡೋಕೆ ಶಿವಬಂದ್ರು' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ 'A Sight for Gods' ಎನ್ನುತ್ತೇವಲ್ಲ, ಆ ಮಾದರಿಯದು ಈ ಮಾತು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲು. ಈ ಕೆರೆಯ ಅಂದವನ್ನು ನೋಡಲು ಶಿವನೇ ಬಂದನೆಂದ ಮೇಲೆ ಇದರ ಚೆಲುವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆ ? ಇಂತೆಯೇ ಮುಂಬೆಳಗಿನ ಸೊಗಸನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗಲೂ ಈ ಕವಿತೆ ಅಪೂರ್ವತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ–

ಬೆಳ್ಳಗ ಬೆಳಗಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಮೂಡಲವಾಗಿ
ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಮೀನು ಗರಿಗೆದರಿ ಆಡ್ಯಾವ
ಗರತಿ ಗಂಗವ್ವನ ಉಡಿಯಾಗ

ಬಹು ಸರಳವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಮೀನು ಗರಿಗೆದರಿ ಆಡ್ಯಾವ ಗರತಿ ಗಂಗವ್ವನ ಉಡಿಯಾಗ' ಎಂಬ ಮಾತು, ಈ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಂಡವಳೂ ಒಬ್ಬಳು ತಾಯಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಾಗ ತಿಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಈ ತಾಯಿಗೆ, ತಾಯಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ, ಮೀನಾಡುವ ಮಕ್ಕಳ ಚಿತ್ರ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಿನ ಪ್ರಶಾಂತತೆಯನ್ನೂ ಶುಭ್ರತೆಯನ್ನೂ ಈ ಚಿತ್ರ ಧ್ವನಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾಯ್ತನದ ಮಮತೆಯನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಈ ಕವಿತೆ ಚೆಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ರೀತಿಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿಗಳು ಒಂದು ಚೆಲುವಿನ ನೆನಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಚೆಲುವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮನ ಹುಬ್ಬನ್ನು 'ಚೆಂದರ ಹುಬ್ಬು' ಎಂದು ಬಿದಿಗೆಯ ಚಂದ್ರನ ಚೆಲುವನ್ನು ನೆನೆಯುವುದು, ತಾಯಿ ಮಗುವಿನ ಹುಬ್ಬಿನ ಚೆಲುವನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಬೇವಿನೆಸಳನ್ನು ನೆನೆಯುವುದೂ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ. ಕುಣಿಗಲು ಕೆರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ, 'ಭಾವ ತಂದ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ' ಯನ್ನು ಆಡುವ ಮೀನನ್ನು ಕಂಡು ಮಕ್ಕಳಾಟವನ್ನು ನೆನೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲಿನ ಸೌಂದರ್ಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಮಾನವಲೋಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಸವಿ ನೆನಹಿನಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ನೆನಕೆಯಿಂದ ಮಾನವ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ರಂಜಿಸಿ ಒಂದರ ಚೆಲುವಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರ ಚೆಲುವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ಚೆಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಈ ಕಲೆಯ ಜೀವಾಳ. ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ನೆನಕೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಮೂಡುವ ಈ ಚೆಲುವು ಕೇವಲ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ವಿರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾಯಿಯ ಕಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಮುಖದ ಚೆಲುವಿನಲ್ಲಿ ಹವಳದ ತುಟಿಯನ್ನೋ ಬೇವಿನೆಸಳನ್ನೋ ಕಾಣುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ ; ಶಿವನ ಕೈ ಅಲಗಿನ ಹೊಳಹನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕುಣಿಗಲು ಕೆರೆಯ ಚೆಲುವು ಮಾನವ ಲೋಕದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ತಂದರೂ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಏರುವ ಮಜಲು ಇದರ ಅಂದ ಶಿವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುದು ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ. ತಿಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಮೀನು ಮಕ್ಕಳಾಟವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದರೂ ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನೀರು ಬರಿಯ ನೀರಲ್ಲ; ಗರತಿ ಗಂಗವ್ವನ ಉಡಿ, ಇವರು ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲ ಚೆಲುವೂ ಶಿವನ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಲಪುತ್ತದೆ- ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತದ ಚೆಲುವಿನಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತದ ಹೊಳಹನ್ನು ಬಹು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ಕಣ್ಣು ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮಸ್ತದಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ, ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಾ ಸೌಂದರ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ-

ಹೂವಿನಾಗ ಹುದುಗ್ಯಾನ। ಮಾಲ್ಯಾಗ ಮಲಗ್ಯಾನ।
ಮೊಗ್ಗಾಗಿ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದಾನ। ಲಿಂಗಯ್ಯನ
ನೋಡಟಿಗೆ ನಿದ್ದಿ ಬಯಲಾಗಿ

ಒಂದೇ ಪರಾತ್ಪರ ಶಕ್ತಿ ಹೂವಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿ, ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿ, ಮೊಗ್ಗಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದುದನ್ನು ಕಂಡವರು ಇವರು. ಈಶ್ವರೀ ಶಕ್ತಿಯ ವಿಲಾಸವನ್ನು ಕಂಡು ಇವರ ಲೋಕ ನಿದ್ರೆ ಬಯಲಾಯಿತಂತೆ. ಬದುಕಿನ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೆ. ದೈವೀ ಅನುಭಾವದಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಇವರ ಕಣ್ಣುಗಳು ಇಂದ್ರಿಯ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಸೌಂದರ್ಯದವರೆಗಿನ ಚೆಲುವಿನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹಾಡಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಸೌಂದಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ತಳಹದಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮಸ್ತದೊಂದಿಗೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಆತ್ಮೀಯತೆ. ಈ ಆತ್ಮೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃಭಾವನೆಯೇ ಸ್ಥಾಯಿ. ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಕಣ್ಣು ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೂ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿ ಚೆಲುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾವನೆ ಗಳನ್ನೂ ಹಾಡನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ; ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ದೈನಂದಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ಅಲಂಕರಣವಾಗಿ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ಅಸಾಮಾನ್ಯದವರೆಗೆ, ಅನುಭವದ ಅನುಭಾವದವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಚೆಲುವನ್ನು ಹಿತವಾಗಿ, ಮಿತವಾಗಿ, ಶಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಬಾಳಿಗೊಂದು ಭರವಸೆಯನ್ನೂ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಒಲವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ದಿನ ದಿನದ ನಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ಬೀಸುಗಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ ; ನಾವು ಎಷ್ಟು ಜೋಳವನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಬೀಸಿ ಹಾಕಬಹುದು, ಎಷ್ಟು ಜೋಳವನ್ನು ಬೀಸಿದರೂ, ಈ ಹಾಡುಗಳು ಮಾತ್ರ ಚಿರಂತನವಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ ; ಉಳಿಯುತ್ತವೆ –

ಆದಾವ ನಮ ಜೋಳ ಉಳಿದಾವ ನಮ ಹಾಡು
ಈಗ ಸಾಕವ್ವ ನಿನ ಕಲ್ಲ। ಕೈಯಾನ
ಹಾಕಿದುಂಗರ ಸವೆದಾವ ॥

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು

ಸುಜನಾ

ಮುಂಜಾನೆಗಿನ್ನೂ ಬಹಳ ಹೊತ್ತಿದೆ; ಗಾಢ ರಾತ್ರಿ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹೊದೆದು ಮಲಗಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಗಲ್ಲಿ, ಈಗಿಲ್ಲಿ, ಮೊದಲನೆಯ ಕೋಳಿ ಕೂಗಿ, ಮತ್ತೆ ನೀರವತೆ ಆಕಳಿಸುತ್ತ ಗೊರಕೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಹೊರಗೆಲ್ಲೂ ಬೆಳಕಿಲ್ಲ, ಉಲಿವಿಲ್ಲ. ರಾತ್ರಿ ಆಕಾಶದ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಸಂತೆ ಮೊರೆತ ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ಆಗ, ಆಗ ಎಲ್ಲೋ ಗುಡಿಸಲು ಮನೆಯೊಳಗೆ ನಾದದ ಝುರಿಯೊಂದು ಧುಮುಕುತ್ತಿದೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಆ ಝುರಿ ; ಅಹುದಲ್ಲ! ಅದು ಒಂದೆ: ಶ್ರುತಿ ಲಗ್ನಗೊಂಡ ಗಾನಸ್ರೋತವದು! ಆ ಬೆಳ್ಳಂಗಡೆ ಅಲ್ಲಿಂದೆಲ್ಲೋ ಅಂತರ್ಗಾಮಿಯಾಗಿಯೆ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಹೌದು, ಹರಿಯುತ್ತ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಿದೆ. ಮನೆ ಮನೆಗಳೂ ಹೆಂಗೊರಳಿನ ಹಾಡಿನ ತೊರೆಯ ಮೂಡಣವಾಗಿವೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ತೊರೆಗಳೂ ಕೂಡಿ ತುಂಬಿ ನಿರ್ಭರವಾಗಿ, ಆದರೂ ನಮ್ರ ಶಾಂತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಆ ನಾದ ನದೀ ಮಧ್ಯೆ ಹೊರಗಿನ ಕತ್ತಲ ಮೌನ ಶೇಷಶಾಹಿ ರಂಗನಾಥನಾಗಿ ಮಲಗಿದೆ.

ಆಗದೊ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಮೂಡಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಮಗ್ಗುಲು ಹೊರಳುತ್ತಿದೆ. ಮೈ ಮುರಿದೇಳಲೆಂದು ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳ ನಿಶ್ಯಬ್ಧ ತೆರೆಯೆಲ್ಲ ಆಗ ಚಿಲಿಪಿಲಿಯಾಗಿ ಅರಳುತ್ತಿದೆ. ಮನೆ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲೂ ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಹೊಸ್ತಿಲು ಸಾರಿಸಿ ಮನೆಯ ಮುಂಗಳದಲ್ಲಿ ನೀರೆರಚಿ ರಂಗವಲ್ಲಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ತಾಯಂದಿರು. ದನಕರುಗಳು ಗಂಟೆಯಾಡಿಸುತ್ತ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ನೇಗಿಲು ಕುಂಟೆ ಗಾಡಿಗಳನ್ನು ಅಣಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ, ಕುಲುಮೆ ಹೂಡಿ ತಿದಿಯೊತ್ತುತ್ತಿರುವ, ಮಗ್ಗ ಹೂಡಿ ಲಾಳಿಯಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾನಾ ವೃತ್ತಿಯ ಗಂಡಸರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ-ಒಳಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಾನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಊರೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಉಷಾದೀಪ್ತಿ ತುಳುಕಿದೆ. ಆಗ ಸೂರ್ಯ ಕಣ್ತೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ: 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪುಂಡರೀಕಾಕ್ಷ'ನಂತೆ.

ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ನಾಗರಿಕತೆಯಿನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ನೆಕ್ಕಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಈ ಮೇಲಣ ಚಿತ್ರ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು ಜನಜೀವನದ ಅನ್ನಪೂರ್ಣೆಯಾಗಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆಗ ಬೀಸುಕಲ್ಲು ಕಾಳಷ್ಟನ್ನೆ ಬೀಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಹಾಡನ್ನೂ ಸೂಸುತ್ತಿತ್ತು ; ಜಾನಪದ ಮನಸ್ಸಿನ ಉಣಿಸನ್ನೂ – ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಬೀಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನುಂಡ ಜಾನಪದದ ಮನಸ್ಸು ಬೇರಾವ ರುಚಿಯನ್ನೂ ಬಯಸಲಿಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆ-ಕೆಡಲಿಲ್ಲ, ರುಚಿಕೆಡಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲೂ ನಿದ್ರೆ ಹೋದುವು. ಹಾಡೂ ಕೂಡ ಗಾಢನಿದ್ರಾ ಮರಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದುವು.

ಯಂತ್ರಮಯ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತು ಜಾನಪದ ಜೀವನದ ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರದ ಮೇಲೇ ಘಾತವುಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ರಾಗಿಯಕಲ್ಲಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಬೀಸುಯಂತ್ರದ ವಿಘಾತವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಬಡವ ಕೂಲಿಗಾರನೂ ದೊಡ್ಡ ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಿಟ್ಟಿನ ಗಿರಣಿಗೆ ಹೋಗಿ ಘಂಟೆಗಟ್ಟಲೆ ಕಾದಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕಾಯ ಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲೆ ಬೀಡಿ ಸೇದುತ್ತ ಜೂಜಾಡುತ್ತ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನೀಗ ಯಂತ್ರದ ಕೃಪೆಯಿಂದಾಗಿ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಬೇಗ ಏಳಬೇಕಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ ತನ್ನ ಮನೆಯಾಕೆ ಈಗ ಮುಂಜಾನೆ ಎದ್ದು ರಾಗಿ ಬೀಸುತ್ತ ಹಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ, ತಾನೆ? ಆಕೆಯೂ ಕವಿಚಿಕೊಂಡು ಮಲಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸೂರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಆಳುದ್ದ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದರೂ ದನಕರು ಎಲ್ಲ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯ ಕಸದಲ್ಲೆ ತೂಗಡಿಸುತ್ತ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೊಲಗದ್ದೆ ಕೂಡ ಇನ್ನೂ ಹೊರಳಾಡುತ್ತಾ ಅರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಹಿಂದೆ, ಮುಂಜಾನಕ್ಕದೂ ಮುನ್ನ ಕಟ್ಟಿರುಳ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲಮುಂದೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಗರತಿ ತಾನೆಂದಾದರೂ ಅಳುತ್ತಾ, ಗೊಣಗುತ್ತ, ಆಕಳಿಸುತ್ತ, ಬೀಸುವ ಬಲಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಶಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಳೆ ? ತಾನೇನೊ ಹಿಟ್ಟು ಬೀಸಲು ಎದ್ದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ, ಪಾಪ ಇನ್ನು ಮಲಗಿರುವ ರಾಗಿಕಲ್ಲನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ ನಿದ್ದೆಗೆಡಿಸಬೇಕಲ್ಲ ಎಂದು ಆಕೆ ಅಳುಕುತ್ತಾಳೆ! ಅದಕ್ಕಾಗಿ, ರಾಗಿ ಬೀಸಾದ ಮೇಲೂ ಆಕೆ ಕ್ಷಮಾಪಣೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ.

''ನಾನಿನ್ನ ಸೋಲಿಸೆದ ನಾನಿನ್ನ ನಿದ್ರೆ ಕೆಡಿಸೀದೆ
ನಾ ನಿನ್ನ ನಿದ್ದೆ ಕೆಡಿಸೀದೆ ರಾಗೀಕಲ್ಲೆ!
..''

ಎಂಥ ಆತ್ಮೀಯಭಾವ! ತನ್ಮಯ ಭಾವ! ತನಗಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಆ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕೆ ಅವಳು ? ಅಂಥ ಶ್ರೀಮಂತ ಮುಗ್ಧ ಭಾವುಕತೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೆ ಆ ತಾಯಿ ರಾಗಿಕಲ್ಲಿನ ದನಿಗೆ ತನ್ನ ದನಿ ಸೇರಿಸಿ ಲೋಕಮಹಿಮೆ ಹಾಡುತ್ತ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಯಾರ್‍ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಲಿ ಎಂಬ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತಾಳೆ ಆ ಮುಗ್ಧೆ. ಯಾರನ್ನು ಆ ಸರಿಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುವುದು? ಯಾರನ್ನು ಬಿಡುವುದು? ನೆಲದ ಮಗಳಾದ ಆ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಮಹಾಮಾತೆಯಾದ ಭೂದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ದಿವ್ಯವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ.

''ಏಳುತಾಲೇ ಎದ್ದು ಯಾರಾರ ನೆನೆಯಲಿ?
ಎಳ್ಳು ಜೀರಿಗೆ ಬೆಳೆಯೋಳ। ಭೂಮಿತಾಯ!
ಎದ್ದೊಂದು ಗಳಿಗೆ ನೆನೆದೇನು''

ಆಕೆ ಹಾಡುವುದು ಮೊದಲು ಅಮೂರ್ತ ಅದೃಶ್ಯ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತಲ್ಲ; ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು. ತಾನು ಬೀಸುವ ರಾಗಿ ಜೋಳ ಕೊಟ್ಟವಳಾರು, ನೆಲದವ್ವೆಯಲ್ಲವೆ? ಆಕೆಯನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಭೂಮಿತಾಯಿಗೆ ಆಕೆ ನೀಡುವ ವಿಶೇಷವಾದರೂ ದಿವ್ಯಾರ್ಥಸಂಪನ್ನವಾದುದು. ಭೂಮಾತೆ ಅವಳ ಪಾಲಿಗೆ ಮಲತಾಯಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕಲ್ಲುಮಣ್ಣುಗಳ ರಾಶಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆಕೆ ಬರಿಯ ಜೋಳ ರಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ.

'ಎಳ್ಳು ಜೀರಿಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ತಾಯಿ. ಜಾನಪದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ನಡಾವಳಿಗೆ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಮೃತ್ಯು ಜನನದ ಸಂಕೇತ; ಎಳ್ಳು ಸತ್ತವರಿಗೆ ಬಿಡುವ ತರ್ಪಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರಿಂದ, ಜೀರಿಗೆ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಧಾರೆಯೆರೆತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಯ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತವೆ, (ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದಂಶವೆಂದರೆ, ಎಳ್ಳನ್ನು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತೇವೆಯೆ ಹೊರತು ಜೀರಿಗೆಯನ್ನಲ್ಲ. ತಾವು ಬೆಳೆಯದಿರುವ ಈ ಜೀರಿಗೆಯನ್ನೇಕೆ ಹಾಡ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು? ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ, ಅದು ಸಂಕೇತ.) ಭೂದೇವಿಯನ್ನೇ ಕುರಿತು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಿಶೇಷ ಗಾಥೆಗಳಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. (ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ 'ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಗೀತಗಳಂಥ' ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ವೇದಋಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನೆಲ್ಲೊ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಹಾಡಿರಬಹುದು. 'ದ್ಯಾವಾಪೃಥ್ವಿ' ಮುಂತಾದೆಡೆಯಲ್ಲಿ, ಅವರ ಗಮನ ಕಾಲಡಿಯ, ತಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊತ್ತ ಭೂಮಿಗಿಂತ ಆಕಾಶದ ನೂರಾರು ಅದ್ಭುತಶಕ್ತಿಗಳತ್ತ ಹರಿದಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ನೆಲದ ಮಗಳು ಹಾಡುವ ಮೊದಲ ಹಾಡು ಭೂಮಿಗೀತೆ. ಆದಾದರೂ ಅನಾದೃಶವಾದುದು, ಏಕೆ? ಭೂಮಿ ಆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಜನನಿಯಾಗಿ ಮೃತ್ಯುವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಭೂಮಿಯ ಯಾವ ಭಾಗ ಯಾವಾಗ ಜನ್ಮಭೂಮಿ ಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಯಾವಾಗ ಮರಣಶಯನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ ಆಕೆ ; ಆ ಎಡೆಯೆ ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಎಡೆ ಎಡೆಯೂ ಅವಳ ತೊಡೆಯೆ. ಅಂತೆಯೆ ಸುಡುಗಾಡಿನ ಕಡೆಗಡೆಯೆ. ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಾಳೆ ಆಕೆ. ಹಡೆದೆಡೆಯೆ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಹೊಡೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲ ಈ ವಸುಂಧರೆಗೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ್ದಾಳೆ ನಮ್ಮ ಗರತಿ ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ.

ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲಿನ ಮುಂದೆ ಕಣ್ಣುಜ್ಜಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಈ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಿದ ಗರತಿ ಅಂದೇ ನೆನೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಗುರುವನ್ನು, ಪರಶಿವನನ್ನು, ಅವಿದ್ಯಾವತಿಯಾದರೂ ಆಕೆಗೂ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮಿಕ ಗುರುವೊಬ್ಬನುಂಟು.

ಪರದೈವವೊಂದುಂಟು ಎಂಬುದು ಈ ಮುಂದಿನ ಹಾಡುಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎದ್ದೊನೆ ನಿಮ ಗ್ಯಾನ ಏಳುತಲೆ ನಿಮ ಗ್ಯಾನ
ಸಿದ್ಧರ ಗ್ಯಾನ ಶಿವಗ್ಯಾನ । ಮಾ ಶಿವನೆ
ನಿದ್ದೆಗಣ್ಣಾಗೆ ನಿಮ್ದಗ್ಯಾನ
ನಿದ್ದೆಗಣ್ಣಲಿ ಕಂಡ ಸುದ್ದಗುರುವಿನ ಪಾನ
ಎದ್ದು ನೋಡಿದರೆ ನಿರಬಯಲ । ಗುರುರಾಯ
ರುದ್ದರನ ಮಯಿಮೆ ತಿಳಿಯಾವ ।

ಅವಳು ಏಳುತ್ತಿರುವುದೆ ಗುರುವಿನ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದ, ಶಿವಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೆ. ಆದರೆ ದಿವ್ಯ ವಿಷಾದದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಿದ್ದೆಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಗುರುಪಾದದ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಾಗ ನಿಬ್ಬಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಶಿವಮಹಿಮೆಯೆ ತಿಳಿಯದು ತನ್ನ ಮೂಢ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಆ ಮುಗ್ಧೆ. ಆದರೆ, ತನ್ನೊಡನೆ ರಾಗಿ ಬೀಸಲು ಕುಳಿತಿರುವ ನಿದ್ದೆಗಣ್ಣಿನ ಗೆಳತಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ಶಿವನನ್ನು ನೋಡಲು ಅದೂ ಎಂಥ ಶಿವನವನು ! ಎಲ್ಲಿರುವಾತ!

ಹೂವಿನಾಗ ಹುದುಗ್ಯಾನ ಮಾಲ್ಯಾಗ ಮಲಗ್ಯಾನ
ಮೊಗ್ಯಾಗ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದಾನ । ಲಿಂಗಯನ
ನೋಡಟಿಗೆ ನಿದ್ದಿ ಬಯಲಾಗಿ

ಈ ಮೇಲಿನ ದಿವ್ಯಾನುಭವ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಯಾವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆಯುಂಟು? ಭಗವಂತನೆಲ್ಲಿ? ಹೂವಿನಲ್ಲೆ ಹುದುಗಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ್ದಾನೆ; ಮೊಗ್ಗಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದವನ ನಿರಂತರ ವ್ಯಾಪಾರ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಇನ್ನು ಭವನಿದ್ರೆ ಹತ್ತುವುದೇ ಇಲ್ಲ; 'ನಿದ್ದಿ ಬಯಲು' ಆಗುತ್ತದೆ.

ನಿದ್ದೆ ತುಸು ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಾರ್‍ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಬೇಕೆಂಬ ಚಿತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವುದಕ್ಕೆ ರಾಗ ಕೊಡುವವಳಾದರೂ, ಸದಕೊಡುವವಳಾದರೂ ಸರಸ್ವತಿ. ಆಕೆಯನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ ಈ ಹೆಣ್ಣು. ತನ್ನ ನಾಲಗೆಯ ತೊಡರನ್ನು ಬಿಡಿಸೆಂದು !

ಆರೆಲೆ ಮಾವಿನ ಬೇರಾಗೆ ಇರುವೋಳೆ
ವಾಲ್ಗದ ಸದ್ದಿಗೆ ಒದಗೋಳೆ । ಸರಸತಿಯೆ
(ನಮ್ಮ) ನಾಲಿಗೆ ತೊಡರ ಬಿಡಿಸಮ್ಮ ॥
ಎಂಟೆಲೆ ಮಾವಿನ ದಂಟಾಗೆ ಇರುವೋಳೆ
ಗಂಟೇ ಸದ್ದಿಗೆ ಒದಗೋಳೆ । ಸರಸತಿಯೆ
(ನಮ್ಮ) ಗಂಟಲು ತೊಡರ ಬಿಡಿಸಮ್ಮ ॥

ಆ ವಾಣಿಯ ಕೃಪೆಯಿಂದಲೆ ಮೂಕ ವಾಚಾಲನಾದ ಪ್ರಾಣಿ ಮನುಷ್ಯನಾದ. ಅದೇ ತಾಯನ್ನೆ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ನಾಲಗೆ ತೊಡರನ್ನು, ಗಂಟಲ ತೊಡರನ್ನು ಬಿಡಿಸೆಂದು ನಾಲಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡರಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಭಾವಗಳ ಗೋಜನ್ನು, ಬಂಧನದ ಗಂಟನ್ನು ಆ ತಾಯಿ ಬಿಡಿಸಿದರೇನೆ ಮಾತು ಹೊರಡುವುದು. ಆದರೆ ಆ ಮಾತು ಹಾಡಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಗಂಟಲ ಗಂಟು ಬಿಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೂ ಆ ಸರಸ್ವತಿಯೇ ಕೃಪೆ ತೋರಬೇಕು. ಅವಳ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ಈ ಗರತಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಅಲೆದಿದ್ದಾಳೆ, ಬಾಯಾರಿದ್ದಾಳೆ.

ಹಳ್ಳ ಕೊಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಮುಳ್ಳು ಜಾಜಿ ವನದಲ್ಲಿ
ನಲ್ಲೆ ನಿನ್ನನ್ನರಸಿ ಬಳಲಿದೆ – ಬಾಯಾರಿದೆ
ಎಲ್ಲಿಗ್ಹೋದಮ್ಮ ಪದ ಬರೋ

ಆದರೂ ತನ್ನ ತುಟಿಯ ಹೊಸ್ತಿಲ ಆಚೆಯೆ ಆ ತಾಯಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ಈಕೆ ತನ್ನ ನಾಲಗೆಯ ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಮಲಗೆಂದು, ದಂತಪಂಕ್ತಿಯ ಸಾಲುಗಂಬದ ಮನೆಯೊಳಗಣ ಓವರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಗೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ನಿದ್ರೆ ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದ ಅವಳನ್ನೆ ಅರಸಿಕೊಂಡು ಅಲೆಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ತನಗೆ ಆದರಿಂದಲಾದರೂ ಚೆಂದುಳ್ಳ ಹಾಡನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದೂ, ಬೇಕಾದರೆ ಬಾಳೆಹಣ್ಣಿನ ಒಳಲಂಚ ಹೊರಲಂಚ ಕೊಡುವುದಾಗಿಯೂ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಬಹುಶಃ ಸರಸ್ವತಿಯ ಕರುಣೆ ಕಣ್ತೆರೆಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ; ಆಕೆಗೀಗ ಹಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹ ಬಂದಿದೆ. ಯಾರ್‍ಯಾರನ್ನು ನೆನೆದು ಹಾಡುವುದು? ರಾಗಿಕಲ್ಲಿಗೆ ಇನ್ನೇನು ಹಿಡಿಕಾಳು ಹಾಕಿ ಬೀಸಬೇಕು ಆಗ ನೆನೆಯುತ್ತಾಳೆ:

ಕಲ್ಲೀಗಿ ಮುಕ್ಹಾಕಿ ಎಲ್ಲ ದೇವರ ನೆನೆದೆ
ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅರಸರ । ಮಲ್ಲಯ್ಯನ
ಮುಕ್ಹಾಕು ಮೊದಲೇ ನೆನೆದೇನ

ಉಳಿದ ದೇವರನ್ನು (ಅವಳು ಶಿವಭಕ್ತೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಆದದ್ದರಿಂದ) ತುಸು ಆಮೇಲೆ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ತಂದೆಯನ್ನು ಮುನ್ನ ನೆನೆಯುತ್ತಾಳೆ ಆಕೆ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ ತನಗೆ ಮೂಗುತಿಯಿಟ್ಟು ದಾಂಪತ್ಯವಿತ್ತವನು, ತನ್ನ ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನವನೇ ಕಾಪಾಡುತ್ತಿರುವವನು,

ಮಕ್ಕಳಿತ್ತು ಸಂತತಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವವನು ಎಲ್ಲ ಅವನೆ, ಎಂಬ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ; ಮತ್ತಿನ್ನಾವ ಆಶೆ ಆಮಿಷವೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ.

ಮುತ್ತೀನ ಮೂಗುತಿ ಮುತ್ತಾ ಮಾಡಿಸಿಕೊಟ್ಟ
ಮುತ್ತೈದಿತನವ ಶಿವಕೊಟ್ಟ। ಮೇಲಿರುವ
ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ಕೊಟ್ಟ ಮಕ್ಕಳನ

ಆ ಆದಿದೈವ ಮಾತ್ರ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಸದಾ ನಡೆಸತಕ್ಕದೆಂಬ ಅಚಲ ಶ್ರದ್ಧ ಅವಳಿಗುಂಟು. ಮಂದಿ ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟರೇನೂ ತನಗೆ ತಣಿವಾಗದೆಂಬ ಎಚ್ಚರವೂ ಉಂಟು.

ಮಂದೇನ ಕೊಟ್ಟೀತ ಮನೆವೇನ ದಣಿದೀತ
ಮುಂಜಾನದಾಗ ಗಿರಿಮಲ್ಲ। ಕೊಟ್ಟರ
ಮನಿತುಂಬಿ ನಮ್ಮ ಮನ ತುಂಬಿ

ಮಂದಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಮಂದೆಯೆ; ಅದು ಜನವಲ್ಲ, ಮಹಾಜನ ವಂತೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಕೊಟ್ಟೀತು, ಆದರೆಷ್ಟು? ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಹಿಂತಿರುಗಿ ಅಪಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆಂಬ ಧೈರ್ಯವಾದರೂ ಏನು? ಕೊಡಬೇಕು ಅವನು, ಪಡೆಯಬೇಕು ತಾನು. ಯಾವಾಗ ? ಮುಂಜಾನದಾಗ! ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲ ಮುಂದೆ ಕಾಯಕ ಮಾಡುವಾಗ, ಆಗ ಮಾತ್ರ ಮನೆ ತುಂಬುತ್ತದೆ, ಮನವೂ ತುಂಬುತ್ತದೆ ; ಕಾಯಕ ಕೈಲಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಮನೆದೇವರು ಯಾರಾದರೂ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದೇವರನ್ನೂ ನೆನೆದು ಹಾಡುವುದುಂಟು. ನಾರಾಯಣಭಕ್ತೆಯಾದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಾರಾಯಣನ ನಾಮದ ಬೀಜವನ್ನು ತನ್ನ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಶಿವನನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸರಸ್ವತಿ-ಗಣಪತಿ-ಹನುಮಂತ, ಗುರುವನ್ನೂ, ಊರಿನ ನಾನಾ ದೇವತೆಯರನ್ನೂ-ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ನೆನೆಯುತ್ತಾಳೆ; ಭಾವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾಳೆ. ತಮ್ಮ ದಿವ್ಯ ಗಂಧವನ್ನವಳ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಆಕೆ ತನ್ನ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರನ್ನ ತಂದಿತಾಯಿ ಬಂಧುಬಳಗವನ್ನ ಜತೆ ಜತೆಯೆ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಬಾಳಿನ ಸಕಲ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳನ್ನು ಹಾಡಾಗಿ ಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಗುರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಡುತ್ತ ಹಾಡುತ್ತ ಕಲ್ಲೂ ಅವಳಿಗೆ ಹಗುರವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಿಯವನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಡು. ಅಂಥ ಅನಂತಗೀತದ ಜನನಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಆ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಗೀತದ ಗಂಗೋತ್ರಿಯೇ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲೆಂದರೂ ತಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ ಜನಕ ಯಂತ್ರಗಳಾದ ಟರ್ಬೈನು ಗಳಂತೆ ಈ ಬೀಸುಕಲ್ಲು ಜಾನಪದಗೀತದ ಜನಕಯಂತ್ರ. ಇದು ನಿಂತಿತು. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಹಾಡೂ ನಿಂತಿತು. ಜೀವನ ವಿಧಾನವೂ ವ್ಯಗ್ರಸ್ಥವಾಯಿತು.

ಇಂಥ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದದ ಮನಸ್ಸಾದರೂ ಅತಿ ಉನ್ನತವಾಗಿದೆ. ಗರತಿ ಈ ಕಲ್ಲನ್ನು ಕೈಗೆ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೆ ಅಳುಕುತ್ತಾಳೆ. ತಾನೆಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿದ್ದೆಗೆಡಿಸುತ್ತಿರುವೆನೊ ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ. ಆದರೆ ಅವಳು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ದನಿಯಿಂದಲೆ, ಪೂಜಾಭಾವದಿಂದಲೆ ಕೈಹಿಡಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಕಂಡುಗ ರಾಗಿ ಬೀಸೊ ನನ್ನ ಮುತ್ತಿನ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲೆ
ದಂಡೆ ತಂದಿವ್ನಿ ಕೊರಳಿಗೆ-ನಮ್ಮನೆಯ
ಕಂಬದ ಸಾಲಲ್ಲಿ ಇರು ಬಾರೊ
ರಾಗಿ ದೇವನೆ ಲೋಲ ಸಂಪನ್ನನೆ
ನಾರಿರೆಬ್ಬರಿಸೊ ಪದನಾಕಿ। ಪಾಡಿಕೊಂಡು
ಲೋಲ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರಬಾರೊ।
ಕಲ್ಲಮ್ಮ ಮಾತಾಯಿ ಮೆಲ್ಲಮ್ಮ ರಾಗೀಯ
ಜಲ್ಲ ಜಲ್ಲನೆ ಉದುರಮ್ಮ। ನಾ ನಿನಗೆ
ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ಪಡಿಯ ನಡೆಸೇನು
ಕಲ್ಲವ್ವ ಮಾತಾಯಿ ಮೆಲ್ಲವ್ವ ರಾಜನವ
ಜಲ್ಲ ಜಲ್ಲನೆ ಉದುರವ್ವ। ನಾ ನಿನಗೆ
ಬೆಲ್ಲ ದಾರತಿಯ ಬೆಳಗೇನು।

ಇಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು, ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು ಆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಲ್ಲು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು 'ಕಲ್ಲಮ್ಮ' ದೇವತೆಯಾಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ಬೆಲ್ಲದಾರತಿ ಮಾಡಿ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು-ಎಂಬ ಅಸಾಧಾರಣ ಭಾವನೆಯನ್ನು. ನಮ್ಮ ಕೈಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಣಿಗಳನ್ನೆಂತೋ ಅಂತೆಯೆ ಕೆಲಸದ 'ಹತಾರ'ಗಳನ್ನೂ 'ಕೈದು'ಗಳನ್ನೂ, ನಾವೀಗ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದೇನೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕರ್ಮ-ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾರದೆ ಕೂಲಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಈಗ ನಾವೇನೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹಣದ ಬೆಲೆಯೊಂದಿರಲೇ ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯ-ಕರ್ಮವೆಲ್ಲ ಕೂಲಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಆ ಗತಿಯೊದಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ

ಹತಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಪ್ರೀತಿ-ಆತ್ಮೀಯತೆ ಮಾತ್ರವೆ ಅಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಯೂ ಇತ್ತು. ಮಿಲ್ ಕೂಲಿಕಾರರಿಗೀಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆ ಭಕ್ತಿಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯಾದೀತು. ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇರುವ ಆತ್ಮೀಯತೆ-ಶ್ರದ್ಧೆ-ಭಕ್ತಿಯಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಬಳಕೆಯ ಹತಾರದ ಬಗೆಗೂ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾವನೆಯೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಜಾನಪದ ಹಬ್ಬಗಳಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ. ಮೊದಲ ಮಳೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಹದವಾದ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನೇಗಿಲು ಹರಿಸುವ ಮುನ್ನ ಮಾಡುವ ಆರಂಭದ ಹತಾರಗಳ 'ಹೊನ್ನಾರು' ಪೂಜೆಯೆ; ದೀಪಾವಳಿ ಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಗೋಪೂಜೆಯೆ; ಎಷ್ಟು ಪೂಜೆಗಳನ್ನ ಜಾನಪದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಯಾವ ಹಬ್ಬವೂ ಉತ್ಸವದ ಭಕ್ತಿಯ ಬೆಳ್ಳಂಗೆಡೆ ಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವೀಗ ದುರ್ಗಾಷ್ಟಮಿಯಂದು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಹತಾರ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪೂಜೆಯ ವೈಭವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದದ ಆ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿವಧೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈಗ ಹಬ್ಬಗಳು ನಾಲಗೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿದಂತೆ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚಾಲನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿ...

ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದದ ಈ ಕರ್ಮ-ಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ಕಾಯಕ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಗೋಜು ಗೋಜಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲನ್ನೆ ಕುರಿತ ಜಾನಪದದ ಮತ್ತೂ ಸುಂದರತಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಬಹುದು. ನಾವೀಗ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ವಿಶೇಷ ಭೋಗೋಪಕರಣ ಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುತರಲು ನಾಲ್ಕಾರು ನಗರಗಳನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ರಾಗೀಕಲ್ಲನ್ನರಸಿಕೊಂಡು ರಾಜ್ಯವೆಲ್ಲ ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವೊಂದುಂಟು. ಏಕೆ ಸುತ್ತಬೇಕು ? ಸ್ವಾಮಿ 'ರಾಗೀಕಲ್ಲಾಡ್ತಾ ಇದ್ರೆ ರಾಜ್ಯವೆಲ್ಲ ನಂಟಾಗುತ್ತದೆ.' ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಬಸವಣ್ಣನವರೆ ತಮ್ಮ ಸತಿ ನೀಲಮ್ಮನಿಗಾಗಿ ರಾಗೀಕಲ್ಲು ತರಲು ರಾಜ್ಯವೆಲ್ಲ ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೇನು ವಿನಾಯಿತಿ?

ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲಿಗೆ ರಾಜ್ಯವ ತಿರುಗ್ಯಾರೆ !
ರಾಯ ಸಂಪನರ ಮಗಳಿಗೆ
ರಾಯ ಸಂಪನರ ಮಗಳು ನೀಲಮ್ಮಗೆ
ರಾಜ್ಯ ತಿರುಗ್ಯಾರೆ ಬಸವಯ್ಯ !
ಬೀಸೋ ಕಲ್ಲಿಗೆ ದೇಶವ ತಿರುಗ್ಯಾರೆ
ಸಕಲ ಸಂಪನರ ಮಗಳಿಗೆ
ಸಕಲ ಸಂಪನರ ಮಗಳು ನೀಲಮ್ಮಗೆ
ರಾಜ್ಯ ತಿರುಗ್ಯಾರೆ ಬಸವಯ್ಯ

'ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ' ಎಂದು ಸಾರಿದ ಮಹಾನುಭಾವಿ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೂ ರಾಗೀಕಲ್ಲು ಬೀಸಲೆಂಬ ಸಮಭಾವ ತಾಳಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಸಂಪನ್ನ ಸತಿಗೆ, ಸಂಪನ್ನರ ಮಗಳಾದ ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ರಾಗೀ ಬೀಸುವ ಕೆಲಸ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ ಅವರು. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸದಾ ಈ ಚಿತ್ರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿದೆ. ಅವರೇ ರಾಗಿ ಬೀಸಿರುವಾಗ ತಾನೇನು? ನೀಲಮ್ಮನಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪಾರ್ವತಿಯೇ ರಾಗಿ ಬೀಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಲೋಕ ಹಿತಾರ್ಥವಾಗಿ ; ಮನೆ ಮನೆಯ ಗರತಿಯಾಗಿ !

ಬಿದಿರೆ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಚದುರ ರಾಗಿಕಲ್ಲು
ಮದನಾರಿನೆಂಬೊ-ಹಿಡಿಗೂಟ । ಹಿಡುಕೊಂಡು
ಶಿವನ ಪಾಡ್ಯಾಳೆ ಸಿರಿಗೌರಿ ।

ತಾಯಿ ಶ್ರೀಗೌರಿ ಶಿವನನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾ ಆ ರಾಗಿಕಲ್ಲಿನ ಗೂಟವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮದನಾರಿಯೆಂಬೊ ಗೂಟವನ್ನು ಹಿಡಿದು-ಬೀಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆ ಹಿಡಿದ ಬಿದಿರುಗೂಟ ಕಾಮಾರಿಕ್ಯೆ; ಬೀಸು ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲೆ ಮುಕ್ಕಣ್ಣೇಶ್ವರ !

ಅಟ್ಟದ ಮ್ಯಾಗಳ ಪುಟ್ಟಂಚಿನ ಗೆರಸಿಯ
ಅಕ್ಕಯ್ತುಂದಿಡೆ ನಡುಮನೆಗೆ । ನಾವಿಬ್ಬರೂ
ಮುಕ್ಕಣ್ಣೇಶ್ವರನ ನೆನೆದೇವು !
ಮಾಳಿಗೆ ಮ್ಯಾಗಳ ಸಾಲಂಚಿನ ಗೆರಸಿಯ
ತಾಯವ್ವೆಗೆದಿಡೆ ನಡುಮನೆಗೆ । ನಾವಿಬ್ಬರೂ
ಮುಕ್ಕಣ್ಣೇಶ್ವರ ನೆನೆದೇವು !

ಜಾನಪದದ ರಾಗಿಕಲ್ಲಿನ ಧ್ಯಾನ ಮುಕ್ಕಣ್ಣೇಶ್ವರನ ಧ್ಯಾನ! ಆದರೊಡನೆ ಕೂಟ ಕಾಮಾರಿ ಕೂಟ! ರಾಗಿ ಕಲ್ಲನ್ನು ಮುಕ್ಕಣ್ಣನೆಂದು, ಅದರ ಗೂಟವನ್ನು ಕಾಮಾರಿಗೂಟವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂರು ಕಣ್ಣುಂಟು! ನಡುಗಣ್ಣು ದೊಡ್ಡದು ; ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದೆರಡೂ ಚಿಕ್ಕವು. ನಡುಗಣ್ಣು ನಡುಗೂಟವನ್ನು ಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಕದೆರಡೂ ಕಾಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸದಾ ಕಾರ್‍ಯಶೀಲವಾದ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲಿನ ನಡುಗಣ್ಣು ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ-ಉಳಿದೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅದು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಕಲ್ಲು ನಿದ್ರೆ ಹೋಗಬೇಕು; ಜಡವಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಕಾಯಕ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಕಾಯಕ ತಪ್ಪಿತೆಂದರೆ ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಿತೆಂದೆ ಸರಿ. ಸದಾ

ಕ್ಷೇಮವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲಿನ ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ತನ್ನ ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣನ್ನು ತೆರೆಯಬಾರದು. ಕಾಯಕ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ನೆಲೆ ಶಶಿಧರ-ಶಿವನ ಎರಡು ಕಣ್ಣಿನ ಬೆಳುದಿಂಗಳಿನಲ್ಲಿ ನಲಿಯುತ್ತದೆ. ಸದಾ ಕಾಯಕಶೀಲವಾದ ಜನ ಕಾಮಾರಿಯ ಕೂಟದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾಮಿಷಗಳೆ ಇಲ್ಲ. ಸೋಮಾರಿ ಜನವೇ ದರಿದ್ರವಾಗುವುದು. ಅತ್ಯತಿರತವಾಗಿ ಹಾಳಾಗುವುದು. ಕಾಯಕಶೀಲ ಜನ ಕಾಮಾರಿಗೂಟ ಹಿಡಿದು ಅಮೃತವಾಗುತ್ತದೆ.

'ರಾಗೀ ಕಲ್ಲು ಆಡ್ತಾ ಇದ್ರೆ ರಾಜ್ಯವೆಲ್ಲ ಬಳಗ', 'ರಾಮರಾಜ್ಯವಾದ್ರೂ ರಾಗೀ ಕಲ್ಲಾಡ್ತಾ ಇರ್ಬೇಕು' ಎಂಬ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಯಕದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವುದು ತೋರೀತು. ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು ಕಾಯಕದ ಸಂಕೇತ; ಜಾನಪದದ ಅನ್ನಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತ, ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು ಬೀಸುವುದೆಂದರೆ ಬರೇ ಯಾರಿಗೋ ಮಾಡುವ ಶ್ರಮವಲ್ಲ ತಾನೆ? ತನ್ನ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ತಾನೇ ಬೀಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥ ವುಂಟಲ್ಲ? ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಇದು ಕಾಯಕದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಕೇತ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಜಾನಪದ ಗೀತದ ಜನಕಚಕ್ರ. ಇದು ಆಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜಾನಪದ ಹಾಡು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು; ಮೇಲಾಗಿ ಜಾನಪದವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಯಕನಿಷ್ಠವಾಗಿತ್ತು; ಸೋಮಾರಿತನ ಇನ್ನೂ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಆಗ ಹೊಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೆಳೆಸು ಸಮೃದ್ಧವಾಯಿತು. ಕಾರಣ ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದಲ್ಲೇ ರಾಗೀ ಕಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಗರತಿ ಏಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಮನೆಯೊಡೆಯನೂ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಏಳಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಎದ್ದು ಹೊಲಗೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ತತ್ಫಲವಾಗಿ ನೆಲ ಹೆಚ್ಚು ಕೊಡುಗೈ ಆಯಿತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲು ಬೀಸ್ತಾ ಇದ್ರೆ ರಾಜ್ಯವೆಲ್ಲ ಸುಭಿಕ್ಷ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸತ್ಯ.

ಇಂಥ ಕಾಯಕದ ಲಾಂಛನವಾದ ರಾಗಿ ಕಲ್ಲನ್ನು ತನಗಿತ್ತ ತಾಯಿಯನ್ನು ಗರತಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ ಒಳಿತನ್ನು ಹರಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕಲ್ಲು ಕೊಟ್ಟವ್ವಗ ಎಲ್ಲ ಭಾಗ್ಯವು ಇರಲಿ।
ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಇರಲಿ ಪದವಿರಲಿ। ಹಡೆದವ್ವ
ನೆಲ್ಲಿ ಬಾನಿರುವ ಮನಿಯಿರಲಿ।

ಕುಕ್ಕೆಯ ರಾಗಿ-ಜೋಳ ಇನ್ನೇನು ಮುಗಿಯಬೇಕು; ಆಗ ಅವಳು ನೆನೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನನ್ನು, ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ತಂಗಿಯ ತಾಯನ್ನು!

ಆದ ಮುಕ್ಕಿಗಿ ನನ್ನ ಸ್ವಾದರನ ಹಾಡುವೆನು
ಸ್ವಾದರನ ತಂಗಿ ಹಡೆದಮ್ಮ। ನಿನ ಹಾಡಿ
ಜಾಡೀಸಿ ರಥವ ನಿಲಿಸೇನು !

ಅವಳಿಗದೇ ರಥ! ರಾಗೀ ಕಲ್ಲು ಸುತ್ತುವಾಗ ರಥವೇರಿದ್ದಳು. ಈಗ ನೆಲಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಭವ ಏನಾದರೂ ಕಾಡಬಹುದಲ್ಲ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೈವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾಳೆ; ರಾಗಿ ಕಲ್ಲು ಹಿಡಿಯುವ ಮುನ್ನ ತಾನು ನೆನೆದ ದೈವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಬಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಕಲ್ಲು ಬಿಡ್ತೀನೆಂದು ಸಿಟ್ಯಾಕೆ ಸರಸತಿಯೆ
ಕುಕ್ಕೇಲಿ ರಾಗೀ ಬೆಳೆಯೂಲಿ। ತಕ್ಕೊಂಡು
ಮತ್ತೆ ರಾತ್ರೀಗೆ ಬರುತೀನಿ
ಕಲ್ಲು ಬಿಡ್ತೀನೆಂದು ಎಲ್ಲಾರು ಕೇಳೀರಿ
ಕಲ್ಲು ಕಾವೇರಿ ಕಪನೀಯ ನಂಜಯ್ಯನ
ಕಲ್ಬಿಟ್ಟು ಕೈಯಾ ಮುಗಿದೇನು

ಇದು ತನಕ ಎರಡೂ ಕೈಯೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಹಿಡಿದೇ ದೇವರ ಪಾದ ಹಿಡಿದಿರುವ ಭಾವ ತಾಳಿದ್ದ ಆ ಹೆಣ್ಣು ಈಗ ಕೆಲಸ ಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಕೈಯಿಂದ ಮತ್ತೇನೂ ಕೇಡನ್ನು ಮಾಡದೆ ಶಿವಕ್ಕೆ ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ನಾಲಗೆಯ ತೊಡರನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ ಸರಸತಿಯಾದರೂ ಬೇಸರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದಲ್ಲ. ತನಗೇನೊ ಕಂಠ ಬಿಟ್ಟಿತು, ನಾಲಗೆಯ ತೊಡಕು ಸಡಿಲಿತು. ಆದರೆ ಎದೆಯ ಕುಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಳು ಮುಗಿದಿವೆ ! ಮತ್ತೆ ಆಕೆಯೇ ತುಂಬಲಿ ; ಆ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಕಾಳನ್ನೂ, ಎದೆಯ ಕಾಳನ್ನೂ, ನಮ್ಮ ಕಾಳೇನೂ ಮುಗಿದಾವು. ಆದರೆ ತಾಯ ಕಣಜದ ಕಾಳು-ಹಾಡು ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಂಠವೂ ಅಳಿಯಬಹುದು, ಆದರೆ ಗಾನ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅದಾವ ನಮ್ಮ ಜೋಳ ಉಳಿದಾವ ನಮ ಹಾಡ।
ಈಗ ಸಾಕವ್ವ ನಿನ್ನ ಕಲ್ಲ। ಕೈಯಾನ
ಹಾಕಿದುಂಗುರ ಸವದಾವ।*

ಹೀಗೆ ಅನಂತ ಗಾನಕ್ಕೆ ಕಂಠವಾಗಿ, ಲೋಕದ ಕಾಳನ್ನು ಬೀಸುವ ಪಾರ್ವತಿಯ ಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಈ ಜಾನಪದ ರಾಗಿ ಬೀಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಪಾಡನ್ನು ಶಿವದ ಹಾಡಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ ; ಕರ್ಮ ಕಾಯಕವಾಗಿ ಧನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸದಾ ತ್ರಿಣೇತ್ರನ ಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಕಾಮಾರಿಯ ಕೂಟದಲ್ಲಿದ್ದು ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಜಾನಪದ!

....

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಡಾ. ಅರುಣ್ ಜೋಳದಕೂಡ್ಲಿಗಿ

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಮೂರು ವಿಧಾನಗಳು ಹೊಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಒಂದು: ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ಕಾಲದ ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣ ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು. ಇದು ಈಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲ, ಹಿಂದೆ ಹೀಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವಂಥದ್ದು. ಎರಡು: ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆಯಾ? ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಸದ್ಯದ ವರ್ತಮಾನದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಇದು ಜಾನಪದ ಈಗಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ, ಅದು ನಿರಂತರ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಲಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಮೂರು: ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆಯಾ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲವಾ? ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಲ್ಲಣಗಳೇನು? ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಈ ವಿಧಾನ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಹಳಹಳಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆ ವಿಧಾನದ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಒಂದು ತೊಡಕು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟು ಯೋಚಿಸುವುದಾ? ಅಥವಾ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಒಳಗೆ ಇರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಯೋಚಿಸುವುದಾ? ಎನ್ನುವುದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡನೆ ವಿಧಾನ ಸರಿ ಯಾದುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಈ ಹೊತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜಾನಪದ ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಕೂರದೆ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಹಾಗಾಗಿ ಎರಡನೇ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟು ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವೆ.

• • •

ಸದ್ಯದ ಜಾನಪದದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು:

ನಮ್ಮೂರಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನೆ ಪಕ್ಕ ಪೂಜಾರ ಭೀಮಜ್ಜ ಎನ್ನುವ ಅಜ್ಜ ಇದ್ದಾನೆ. ಅಜ್ಜನಿಗೆ ಸರಿ ಸುಮಾರು ಎಂಬತ್ತು ವರ್ಷ. ಆತನು ಈಗ ಕ್ಷಯ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ರೋಗಗಳಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಅಜ್ಜ ರೋಗ ಉಲ್ಬಣಿಸಿದಾಗ ರಿವಾಯತ ಪದಗಳನ್ನು ತಾರಕಕ್ಕೇರುವಂತೆ ಹಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ರಾತ್ರಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮಲಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಆ ನಿಶ್ಯಬ್ದವನ್ನು ಸೀಳಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆರ್ತತೆಯೂ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ರೋಗದ ತೀವ್ರತೆಯೂ ಆ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿರುವಂತೆ ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಓಣಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರು, ಅಆಹಾ ಭೀಮಜ್ಜ ಎಂಥ ಸೊಗಸಾಗಿ ರಿವಾಯತ ಹಾಡುತಾನಲೆ ಅಂತೇಳಿ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನದನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರು 'ಥೂ.. ಥೂ... ಈ ಅಜ್ಜನ ಕಿರಿಕಿರಿ ಸ್ಟಾರ್ಟ ಆತು ನೋಡಪ್ಪಾ ಅಂತ ಬೈಯುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿ ನಿದ್ದೆ ಬರೋದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಜಗಳ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀನು ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ನಾವು ಪೋಲಿಸ್ ಕಂಪ್ಲೇಂಟ್ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತೆ' ಎಂದು ಭೀಮಜ್ಜನ್ನ ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಊರುಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ಹಾಡು ಅಂತ ಸಲಹೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಭೀಮಜ್ಜನ ಸೊಸೆ ರಾತ್ರಿಯೇ ಗಂಡನ ಜತೆ ಜಗಳ ತೆಗೆದು, ಅ ನೋಡ್ರಿ ನಿಮ್ಮಪ್ಪಗೆ ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ಪದ ಹೇಳೋದು ಬಿಟ್ಟು ತೆಪ್ಪಗ ಮಲಿಕ್ಕಳ್ಳಾಕ ಹೇಳ್ರಿ, ಇನ್ಮೇಲೆ ರಾತ್ರಿ ಊಟಕ್ಕೆ ಹಾಕಲ್ಲ ತಡಕೋ.. ಹೊಟ್ಟೆ ಅಸಕಂಡಿದ್ರ ಆದೆಂಗ ಹಾಡ್ತಾನ ನಾನೂ ನೋಡ್ತೀನಿ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಜ್ಜನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಒಂದೇ. ಅಯಾರಾರಾ ಏನಾರ ಅನ್ನಲ್ರಿ, ನಾನು ರಿವಾಯತ ಪದ ಹಾಡಿದ್ರ ನನ್ನ ರೋಗ ವಾಸಿಯಕ್ಕಾತಿ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಗುರ ಆಕ್ಕಾತಿ. ಆರಾಮ ಆಕ್ಕೀನಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಗತಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಎರಡು ತಲೆಮಾರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎರಡು: ನಮ್ಮೂರಿಗೆ ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ಬಾಲ ಬಸವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಾಲ ಬಸಪ್ಪರು ಎಂದು ಇವರನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ವಚನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಣೆ ಆದಂತಹ ದಲಿತರು. ಹಾಗೆಯೆ ವಚನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇವತ್ತೂ ಸಹ ಮುಂದುವರಿಸುವಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ಇವರನ್ನ ಒಮ್ಮೆ ಮಾತನಾಡಿಸಿ ಅನೀವು ಊರೂರಿಗೆ ಬರೋದಕ್ಕೆ ಏನು ಸ್ಫೂರ್ತಿಲೆ ಅಂತ ಕೇಳಿದೆ. ಬಾಲ ಬಸವರು ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವೀಣೆಯೊಂದನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತುಂಬಾ ದಿನ ಊರು ಆಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೋಗದಿದ್ದರೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆ ವೀಣೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ನುಡಿಯೋದಕ್ಕೆ ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಂತೆ. ಅಂದರೆ ನೀವು ಊರುಗಳ ಮರೆತು ಕುಂತ್ರಿ ಎಂದು ಅದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆಯಂತೆ. ಆಗ ಅವರು ಆ ವೀಣೆಯ ಕಾಟ ತಾಳಲಾರದೆ ಊರೂರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರಂತೆ.

ಬಾಲ ಬಸವರು ಊರಿಗೆ ಬಂದ್ರೆ ಅವರ ಹಿಂದೆ ಊರ ಹಿರಿಯರ ಹಿಂಡು ನೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಅವರು ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅವರ ಹಾಡು ಲಯ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡೋರೆಲ್ಲಾ ಜೈಲು ಸೇರುತಾರ ನೋಡಿರಣ್ಣಾಯ್.. ಹಸುಗೂಸುಗಳು ಮಾತಾಡುತಾವ ನೋಡಿರಣ್ಣಾಯ್.. ತುಫಾಕಿ ಗದ್ದಲ ಜೋರಾಗತೈತಿ ನೋಡಿರಣ್ಣಾಯ್.. ಮುಂತಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಊರಿನ ಹಿರಿಯರು ಅವರ ಯಾವ ಭವಿಷ್ಯ ನಿಜವಾಗಿದೆ, ಇನ್ನೂ ಯಾವ ಭವಿಷ್ಯ ನಿಜವಾಗಬೇಕಿದೆ? ಮುಂದಿನ ಕಾಲದ ಭವಿಷ್ಯವೇನು ಮುಂತಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾಲ ಬಸವರು ಹೇಳುವ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡವರೆಲ್ಲಾ ಜೈಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರ ನೋಡಿರಣ್ಣಾಯ್ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಮಾಜಿ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಯಡಿಯೂರಪ್ಪ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ಆರೋಪ ಹೊತ್ತು ಜೈಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ, ಬಾಲ ಬಸವರ ಮಾತು ನಿಜ ಆಯ್ತು ನೋಡು ಎಂದು ಈಚೆಗೆ ಮಾತಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಬಾಲಬಸವರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಜನರು ನಾನಾ ತೆರನಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಾಲ ಬಸಪ್ಪರು ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಕೂಡ್ಲಿಗಿ ತಾಲೂಕಿನ ಬೈರದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಒಮ್ಮೆ ಇವರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಬೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ. ತುಂಬಾ ಬಡತನದಲ್ಲಿ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನ ನೋಡಿದರೆ ಜಗದ ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುವ ಬಾಲ ಬಸವರ ಭವಿಷ್ಯವೇ ಇಂದು ಡೋಲಾಯಮಾನವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಒಂದು ಕಷ್ಟವನ್ನು ನನ್ನ ಬಳಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡರು. ಲಿಂಗಾಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ ಹರಿಜನರ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಂದು ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇವರ ಲಿಂಗಾಧಾರಣೆಯ ಕಾರಣ ಇತರೆ ದಲಿತರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ, ಇತ್ತ ಲಿಂಗಾಯಿತರೂ ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಇವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಬಾಲ ಬಸವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲದವರಾಗಿ ಅತಂತ್ರರಾಗಿದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜಗದ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿವ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಎರಡು ರೂಪಕಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ

ಸದ್ಯದ ತಲ್ಲಣ ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಜನಪದರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾಗುವಂತಹ ತಲ್ಲಣ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

• • •

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯಿಂದ ಹಕ್ಕಿ ಹಕ್ಕಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಮಾತಿನ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜತೆ ತಳಕು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸದ್ಯದ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ ಕೂಡ್ಲಿಗಿ ತಾಲೂಕಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಓಸಿ ಜೂಜಾಟ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯ. ಇದೊಂದು ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರ ಜೂಜಾಟ. ಈ ಆಟ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೆ ಮಾಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾಗದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಬಡತನಕ್ಕೆ ಈ ಓಸಿ ಆಟವೂ ಕಾರಣ. ಈ ಜೂಜಾಟ ಒಂದು ಜಾನಪದವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಈ ಆಟ ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಗಾದೆಗಳೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಙಓಸಿ ಆಡಿ ಪಾಸಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಂಗ ಙಓಪನ್ನಿಗೆ ಊಟಿಲ್ಲ ಕ್ಲೋಜ್ಗೆ ನಿದ್ದಿಲ್ಲ ಙಓಸಿಯಾಡಿದವ್ನು ಹೇಸಿಗೆಗಿಂತ ಕಡೆ ಙಓಸಿಯಾಡಿ ನಿರ್ವಂಸಿಯಾದ್ನಂತೆ ಮುಂತಾದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೊಟ್ಟೂರಿನ ರಿವಾಯತ ಹಾಡುಗಾರ ಸುಣ್ಣಗಾರ ಹನುಮಂತಪ್ಪನನ್ನು ಬೇಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೆ. ಆತನ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹಾಡು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಓಸಿ ಆಟವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಹಾಡಿತ್ತು. ಅದು ಓಸಿ ಎಂಬ ಆಟ ಹೇಗೆ ಜನರಿಗೆ ಮಂಕು ಬೂದಿ ಎರಚುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ತೆರನದ್ದು.

ಆ ಹಾಡು ಹೀಗಿದೆ:

ಓಸಿ ಬಂದಿತವ್ವ । ಓಸಿ ಆಟ ಬಂತವ್ವಾ.
ಚೀಟಿಯ ಬರೆಸಿ ಜೇಬಿನ ಒಳಗೆ ಇಟ್ಟರು ನೋಡವ್ವಾ.
ದೇಶದೇಶಕೆ ಮೋಸ ಮಾಡಿತು ಎಂಥ ಓಸೆವ್ವಾ.
ರಾಶಿಗಟ್ಟಲೆ ಹಣವ ಕಟ್ಟಿ ಪಾಸಿ ಬಿದ್ದರವ್ವಾ. ॥ ಓಸಿ ಬಂದಿತವ್ವ॥
ಬಾಂಬೆಲಿಂದ ಸಾಹುಕಾರ ಪೋನು ಹಚ್ಯಾನವ್ವಾ.
ಹಳ್ಳಿಡಿಲ್ಲೀಗೆಲ್ಲಾ ಪೋನು ನಂಬರು ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟನವ್ವಾ.
ಒಂಬಂತ್ತುವರಿಗೆ ಓಪನ್ ಕೇಳಾಕ ಉಪವಾಸ ಹೊಂಟನವ್ವಾ.
ಓಪನ್ ಕೇಳಿ ಟೋಪಿಗಿ ಎಳಿಯುತಾ.. ಮನೆಗೆ ಬಂದನವ್ವಾ.
ಕ್ಲೋಜಿನ ಸುದ್ದಿ ಕೇಳಿ ಉದಯಕೆ ಸಾಕಾಯಿತವ್ವಾ.
ಕೈಯೊಳು ಚೀಟಿ ಹರಿದು ಬಿಸಾಕಿ ಊಟಬಿಟ್ಟನವ್ವಾ..॥ ಓಸಿ ಬಂದಿತವ್ವ॥

ಒಂದು ಊರಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡರು ಇದ್ದರು ಕೇಳವ್ವಾ.
ಗಂಡಗೆ ಕಾಣದೆ ಓಸಿ ಕಟ್ಟೆಳು ನೋಡು ಕೆಟ್ಟ ದೈವ..
ಖರ್ಚಿಯ ತುಂಬಾ ಜ್ವಾಳ ಇದ್ದವು ದಿವಸ ಮಾರೆಳವ್ವಾ.
ಓಸಿಗೆ ಕಟ್ಟ ಬರಿ ಖರ್ಚಿಯಾಯಿತು ಕೇಳರೀ ದೈವಾ..
ಬಂಗಾರ ಬೆಳ್ಳಿ ಒಳಗೆ ಮಾರೇಳು ಕೇಳೇ ಹಡೆದವ್ವಾ.
ಕೊರಳ ತಾಳಿ ಮಾರಿ ಕಟ್ಟೇಳು ಕಡೆದಾಯಿತ್ವಾ.
ಗಂಡಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲಾರದೇ ತೂಗಿ ಕೆಟ್ಟ ಭಾವಾ..
ಚೀಟಿಗೆ ಬರೆದು ಕೊರಳಿಗೆ ಹೊರಳು ಹಾಕಿ ಸತ್ತಳವ್ವಾ.
ಗಂಡನು ಓದಿ ಕಂಡನು ವಾದಿ ಮಣ್ಣಿಗಿಟ್ಟನವ್ವಾ
ತನ್ನ ಕರ್ಮಕೆ ತಾನೇ ಸತ್ತಳು ವಿಧಿಎಳೆದಿತವ್ವಾ.
ಸತ್ತ ದಿನವೆ ತನ್ನ ಓಸಿ ಎದ್ದಿತು ಕೇಳೀರಿ ದೈವಾ.. ॥ ಓಸಿ ಬಂದಿತವ್ವ॥

ಓಸಿಯೆಂಬುದು ಬಿಟ್ಟ ಇದನಾ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡವ್ವಾ.
ರೈತನಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಜೀವಕೆ ಅನ್ನವು ನೋಡವ್ವಾ.

ಹೊಲ ಮನೆಗಳನು ಮಾರಿ ಕಟ್ಟಿದರೂ ಎಂಥಾ ಓಸೆವ್ವಾ.
ಹಂಡೇವು ಗಂಗಾಳ ಚರಿಗಿ ಪಾತ್ರೆಗಳ ಮಾರಿ ಕಟ್ಟಿರವ್ವಾ.
ಎಲ್ಲದು ಮಾರಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಹೊರಟನು ಮನೆ ಮನೆ ತಿರುಗುವಾ..
ಬೀಡಿ ಚಾವ ಮಂದಿ ಕೇಳತಾವ ನಾಚಿಕಿಲ್ಲದಾವಾ..
ಹೆಂಡರು ಮಕ್ಕಳು ಮರೆತರು ಇವರು ಕಾಟ ತಡೆಯರವ್ವಾ.
ಊರ ಹೊರಗಿನ ಗುಡಿಯ ನೋಡಿ ಹೋಗಿ ಮಲಗೆರವ್ವಾ.
ಬಳ್ಳಿಗನೂರು ಬಲ್ಲವನೆ ಬಲ್ಲ ಬಾರಿ ಹೇಳುವರವ್ವಾ.
ಕೊಟ್ಟೂರು ಹನುಮಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಕಲಿಯಿರಿ ವಿದ್ಯಾದಾನವಾ..॥ ಓಸಿ ಬಂದಿತವ್ವ॥

ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಓಸಿ ಜೂಜಾಟದಿಂದ ಜನರು ಹೇಗೆ ಮೋಸ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕತೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜೂಜಾಟ ಈಗಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸುಣ್ಣಗಾರ ಹನುಮಂತಪ್ಪ ಇನ್ನೊಂದು ಹಾಡು ಹೇಳಿದ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಗಂಗಾವತಿ ಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿನಲ್ಲಿ ಬಡ ರೈತ ದಂಪತಿಗಳು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಓದಿಸಿರ್ತಾರೆ. ಮಗನಿಗೆ ಇಂಜಿನಿಯರ್ ಕೆಲಸ ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತೆ, ಇನ್ನೇನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಆ ರಾತ್ರಿ ಆ ಮಗನಿಗೆ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಧಾರುಣ ಘಟನೆಯನ್ನು ದುಖಃ ಉಮ್ಮಳಿಸುವಂತೆ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ.

ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಹನುಮತಪ್ಪ ಟೀವಿನಲ್ಲಿ ನೆರೆ ಸಂತ್ರಸ್ತರ ತೋರಿಸೋದು ನೋಡಿ ಒಂದು ರಿವಾಯಿತು ಕಟ್ಟಿದ್ದ. ಅಂದರೆ ಹನುಮಂತಪ್ಪನ ಸದ್ಯದ ರಿವಾಯಿತು ಹಾಡು ಕಟ್ಟಲು ಟಿ.ವಿ ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಘಟನೆಗಳೂ ಪ್ರೇರಕವಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಇನ್ನು ನಾನು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಹತ್ತಿರ ಯೋಜನಾ ಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಮೊಹರಂ ಹಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆಗ ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಸುತ್ತ ಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ನನಗೆ ಮೊಹರಂ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಾನಾ ರೂಪಗಳು ಕಾಣತೊಡಗಿದವು. ಆಗ ತಾನೆ ಮುಂಬೈ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಆಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನ ಆಗಿತ್ತು. ಸುರಪುರ ಸಮೀಪದ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರ ಅನ್ನೋ ಊರಿನ ಎಂ.ಡಿ. ಚಾಂದ್ ಪಾಶ ಅನ್ನೋ ಗಾಯಕ ಮುಂಬೈ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಕುರಿತಂತೆ ಹಾಡುಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಸುರಪುರದ ಬನಶಂಕರಿ ಆಡಿಯೋ ಸಂಸ್ಥೆಯವರು ಆತನ ಹಲವಾರು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕ್ಯಸೆಟ್ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೆಂಕಿಯಾಗ ಸುಟ್ಟ ಬೊಂಬೈ ಅನ್ನೋದು ಆ ಹಾಡು.

ಅದರ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

ಉಗ್ರರು ಎಸಗಿದ ಕೆಟ್ಟತನಾ
ತಲ್ಲಣಗೊಂಡಿತು ಬಾಂಬೆ ಜನಾ..
ಎಲ್ಲರ ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳ್ತಾರಾ ಜನಾ
ಜನರ ನಂಟ ಕೆಡಿಸ್ಯಾರ ಉಗ್ರಜನಾ..
ಉಗ್ರರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆ ಬುದ್ದಿ ಕೊಡು ಶಿವನೇ
ನಮ್ಮ ಜನರ ಕಾಯತಾನ, ನಮ ಹುಸೇನಾ..

ಇದೇ ಮೊಹರಂ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಹಾಡು ನನ್ನನ್ನು ತುಂಬಾ ಕಾಡಿತು. ಅದೇನಂದರೆ, ಹೈದರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ಹಿಂದುಳಿಯಲು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಆ ಹಾಡು ಶೋಧಿಸಿದಂತಿತ್ತು. ಆ ಹಾಡಿನ ಸಾರಾಂಶ ಏನಂದರೆ, ಆಂಧ್ರದಿಂದ ರೆಡ್ಡಿಗಳು ರಾಯಚೂರು, ದೇವದುರ್ಗಾ, ಬೀದರ್,ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಕಡೆ ಬಂದು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮುವತ್ತು ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಲೀಜ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಮಾಡಿ ಸಿಕ್ಕಾ ಪಟ್ಟೆ ಗೊಬ್ಬರ ಹಾಕಿ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆದು ಆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಂಜರು ಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಹತ್ತೋ ಹದಿನೈದೋ ವರ್ಷ ಆದಾಗ ಒಂದು ದಿನ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಆ ಹೊಲದಿಂದ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೊಲದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಲ, ಆ ಹೊಲದ ಯಜಮಾನನ ಹೆಗಲೇರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಬೆಳೆಯೋದಕ್ಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಹೊಲದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಆಂಧ್ರದ ರೆಡ್ಡಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸಲೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂತಹ ರೈತ ದಿವಾಳಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ರೈತರು ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಹಾಡಿನ ಸಾರಾಂಶ. ಅಂತೆಯೇ ಯಾರೂ ಆಂಧ್ರದ ರೆಡ್ಡಿಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಲೀಜ ಕೊಡಬೇಡಿ ಎನ್ನುವ ಮನವಿಯನ್ನು ಮೊಹರಂ ಹಾಡುಗಾರ ಜನರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮೂಲತಃ ದುರಂತ ಗೀತೆಗಳಾದ ಮೊಹರಂ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ಯದ ದುರಂತವನ್ನೂ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಕಡೆ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಸಾವಿರಾರು ಕ್ಯಸೆಟ್ಟುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇಂದು ಕ್ಯಸೆಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಹಾಡು ಬರೆವ ಕಲಾವಿದರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರುಗಳು ಬೀರಪ್ಪ ಇಟ್ಟಪ್ಪ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮುಂತಾದ ನಾಯಕರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ೧೬ ರಿಂದ ೧೮ ವರ್ಷದ ಹುಡುಗಿಯರು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೀರಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಡೊಳ್ಳಿನ ಸಂಘ ಇಂಗಳೇಶ್ವರ, (ಪದ್ಮಿನಿ ಕ್ಯಸೆಟ ಸೆಂಟರ್) ದೇವರಾಯ ಮುತ್ಯಾ ಡೊಳ್ಳಿನ ಸಂಘ ಮಣ್ಣೂರು ಅವರು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಈ ಮಣ್ಣೂರಿನ ರೇಣುಕಾ, ಮೀನಾಕ್ಷಿ ಎಂಬುವ ಹುಡುಗಿಯರು ತುಂಬಾ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪತ್ತರಗಾದ ವಿದ್ಯಾಶ್ರೀ ಆಡಿಯೋ ಸಂಸ್ಥೆಯವರು ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕ್ಯಸೆಟ್‌ಗಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರೇ ಕ್ಯಸೆಟ್ ಹಾಡೋರನ್ನ ವಿರೋಧಿಸುವ ಗುಣ ಕೂಡ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಸೆಟ್ ಹಾಡು ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆನೇ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಪಂಥಗಳು ಜಗಳ ಮಾಡ್ತಾ ಮಾಡ್ತಾ ಸದ್ಯದ ಕಾಲದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಇವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಡೊಳ್ಳಿನ ಸಂಘದ ನಡುವೆ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಇವು ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಆ ಒಂದು ಸಂಭಾಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಮುಖ್ಯ ಹಾಡುಗಾರ : ಬೀರಣ್ಣ ಒಂದ ಮಾತು ಹಿಂಗೈತಿ. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಜನ ಕೂಡಿ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮಾಡ್ಯಾರಪ್ಪಾ ಆಂಧ್ರ

ಹಿನ್ನೆಲೆ : ಸಿದ್ಧರ ಶಿವಸ್ಥಾನ ಮರೆತು ಜೋಗಪ್ಪರಂಗ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮಾಡುತಾರ ಇವ್ರು

ಮುಖ್ಯ ಹಾಡುಗಾರ : ಆ ಕ್ಯಾಸಟ ಮ್ಯಾಗ ಏನು ಮಾಡಾಕ ಹತ್ಯಾರಪ್ಪಾ

ಅಂದ್ರ

ಹಿನ್ನೆಲೆ : ಏನ ಮಾಡ್ತಾರ್ರೀ

ಮುಖ್ಯ ಹಾಡುಗಾರ : ಮಿಡಿ ಚೂಡಿದಾರ, ಸೀರಿ ಹುಟುಗೊಂಡು ಸೋಗು ಮಾಡುವರಂಗ ಪೋಜು ಕೊಡ್ತಾರ.

ಹಿನ್ನೆಲೆ : ಇವರು ಜೋಳಗೇರು ಇದ್ದಂಗ

ಮುಖ್ಯ ಹಾಡುಗಾರ : ಇಂತವರಿಗೆ ಏನು ಮಡಬೇಕಪ್ಪಾ ಅಂದ್ರ, ಇವ್ರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾವಲಿ ಕೂಡಿಸಿ, ಒಂದ ಕಂಬಕ್ಕ ಕಟ್ಟಿ ಮಾರಿ ಮಾರಿಗೆ ಹೊಡೆದು, ಚೌಡಕಿ ಕೊಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಾಗ ಒಂದು ಬಂಡಾರ ಚೀಲ ಹಾಕಿ ಇವ್ರನ್ನ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಕಳಿಸ್ಬೇಕು ಅಂದ್ರ ಹಿರೇಗುಡಿಗೆ ಕಳಿಸಬೇಕು. ಇವ್ರಿಗೆ ಅವಾಗ ಬುದ್ದಿ ಬರತಾತಿ..

ಒಂದು ಹಾಡು ಹೀಗಿದೆ:

ಹೇ ಕ್ಯಸೆಟ್ಟ ಮಾಡೆರ ಬಲು ಜೋರಾ..
ಮಾತಿನ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ತಕರಾರ
ಪೂಜ ಕೊಡತಿರಿ ನೀವು ಏನುತಾರ
ಎಷ್ಟು ಉಗುಳಿದರು ಇಲ್ಲೋ ದರಕಾರ
ಏನಂಥ ಹೇಳಲಿ ಕಥಿಸಾರ..
ತೂಕ ಮಾಡ್ಯಾರ್ರೀ ಹಿರಿಯೂರ

ಹೇ ಹಾಲುಮತ ಶೀಲುಮತ ಅನ್ನುತಾರ
ಹಣೆ ಮೇಲೆ ಭಂಡಾರ ಬಡುದಾರ
ಜಾತಿ ಭೇದ ಸುಳ್ಳೆ ಮಾಡ್ಯಾರ
ದೇವರ ಮಾನ ಕಳೆತಾರ
ಎಂತವರು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಾರ
ಮೈ ಮಾರ ಎಲ್ಲಾ ಕಳಿಸಾರ

ಅಂದರೆ ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂದು ಮೋಬೈಲ್ ಯಾರನ್ನೂ ಬಿಡದಂತೆ ಆವರಿಸಿದೆ.

ಆ ಮೊಬೈಲ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳ ಅನುಕರಣೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಮೊಬೈಲ ಕುರಿತ ಗಾದೆಗಳು

೧. ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ದಿದ್ರು ಕೈಲೊಂದು ಮೊಬೈಲು.
೨. ಕಾಲ್ ಮಾಡೋನು ಕುರಿ, ಎಸ್.ಎಮ್.ಎಸ್ ಮಾಡೋನು ಸರಿ
೩. ಅಪ್ಪನಿಗೆ ಕರೆನ್ಸಿ ಹಾಕ್ಲೋಕ್ಬೇಕು ವರ್ಷ, ಮಗಳೀಗೆ ಕರೆನ್ಸಿ ಮುಗ್ಯಾಕ್ಹಾಕು ನಿಮ್ಸ
೪. ಕೂತು ಮೊಬೈಲಲ್ಲಿ ಹರಟೆ ಹೊಡೆದ್ರೆ, ಕೋಟಿ ಕರೆನ್ಸಿ ಸಾಲ್ದು
೫. ಹುಡುಗೀಗೆ ಮೊಬೈಲಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲಾಟ, ಹುಡುಗಂಗೆ ಪ್ರಾಣ ಸಂಕಟ.
೬. ಮೊಬೈಲ್ ಇರುವವನ ಆರ್ಭಟ, ಕರೆನ್ಸಿ ಇರೋತನ್ಕ.
೭. ಮೊಬೈಲ್ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಸಂತೆಯಲ್ಲೂ ನಿದ್ದೆ
೮. ಮನೆ ಮಾತು ಕೆಡಿಸ್ತು, ಎಸ್.ಎಮ್.ಎಸ್ ತಲೆ ಕೆಡಿಸ್ತು
೯. ಎಸ್.ಎಮ್.ಎಸ್‌ನಿಂದ ಹೋದ ಮಾನ, ಕಾಲ್ ಮಾಡಿದ್ರು ಬರಲ್ಲ
೧೦. ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ನೆಂಟ ಕುಯ್ಗುಟ್ತಾ ಎಲ್ಲರ ಕೈಯಾಗ ಒಂಟ.

ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

ವಾಷಿಂಗ್ ಪೌಡರ್ ನಿರ್ಮಾ
ನಿಮ್ಮಮ್ಮ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮ
ಹಾಲಿನಂಥ ಬಿಳುಪು
ನಿಮ್ಮ ಅಪ್ಪನ ಚೆಡ್ಡಿ ಕೊಳಕು.

ಸಚಿನ್ ಹೊಡ್ದ ಸಿಕ್ಸರು
ಅವರಪ್ಪ ತಂದ ಮಿಕ್ಸರು
ಅವರಮ್ಮ ಮಾಡಿದ್ಲು ಇಡ್ಲಿ ಸಾಂಬರು
ಅವರಜ್ಜಿಗೆ ಬಂತು ಕ್ಯಾನ್ಸಾರು
ಡುಮ್ಮ ಡುಮ್ಮ ಡುಬ್ಲಿಕೇಟ್
ಗಾಡಿ ನಂಬರ್ ಎಯ್ಟಿಯೆಯ್ಟು
ಮನೇಗೆ ಬಂದ್ರೆ ಚಪ್ಲಿ ಏಟ್..

ಆರ್ಡರ್ ಆರ್ಡರ್ ಆರ್ಡರ್
ಇಡ್ಲಿ ವಡೆ ಸಾಂಬರ್
ಸಚಿನ್ ಹೊಡ್ದ ಸಿಕ್ಸರು
ನಿಮ್ಮ ಅಪಂಗೆ ಬಂತು ಕ್ಯಾನ್ಸಾರು

ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ನಾವು ಯಾವುವನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಜಾನಪದವೊಂದು ಹುಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು

ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ, ಸ್ವತಃ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳ ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದೂ ವೈರುಧ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

• • •

ಈ ಹೊತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದೇ ಜನಪದ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಜಾನಪದ ಅಂದ್ರೆ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು ಎನ್ನುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮಗಿಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನೂ, ಸದ್ಯದ ಬದುಕನ್ನೂ ತೆರೆದು ತೋರುವುದಾಗಲಿ, ಒಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುವುದಾಗಲಿ ಈ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳದೇ ಆದ ದ್ವನಿ ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳು ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ನಿಜದ ಬದುಕನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ. ನಿಜ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತೊಡಲು ಬಟ್ಟೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆ ತೊಟ್ಟು ತನ್ನ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಅವನ ಹರಿದ ಅಂಗಿಯ ಬದುಕು ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಹಾಗೆ ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದ್ದೇ ಹಾಡು ಹೇಳು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ನೂರಾರು ಜನಪದ ಉತ್ಸವಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಜಗದೆದುರಿಗೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ನಿಜವಾಗಲೂ ಜನಪದರ ರಿವಾಯತ ಪದಗಳ ಮೂಲಕವೋ..ಲಾವಣಿ ಪದಗಳ ಮೂಲಕವೋ ಸದ್ಯದ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಯ ಕತೆಯನ್ನೋ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ? ಈ ಹೊತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಕೇವಲ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಒಂದು ತೋರಿಕೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಿದೆ.

ನೆರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಜನ ತಮ್ಮ ನೋವು ಅಳಲನ್ನು ರಿವಾಯತ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕತೆ ಹೇಳೋದರಲ್ಲಿ ತರ್ತಿದಾರೆ, ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವಕ್ಕೆ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯದ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಗೀತೆಯಲ್ಲೇ ಹೇಳಬೇಕು, ಕಥೆನಲ್ಲೇ ಹೇಳಬೇಕು, ಅಂತ ನಾವು ಯಾಕೆ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಅವರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಆತ್ಮ ಕಥನಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಸಮಯವೆಲ್ಲಿದೆ? ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಬರದ ಹೊರತು, ಅಥವಾ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡದ ಹೊರತು, ಅವುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಾಗಲೀ, ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದಿನಗಟ್ಟಲೆ ಮಾತನಾಡುವುದರಿಂದಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ನಾವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಪೇಕ್ ಎಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿ ಅವುಗಳನ್ನು ದೂರ ತಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ನಾನು ಮೊಹರಂ ಹಾಡುಗಳ ಕುರಿತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಅರವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನಪದ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದವು. ಇದನ್ನು ಪೇಕ್ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಇದರಲ್ಲೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಕುರಿತಂತಹ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಕ್ಯಾಸೆಟ್‌ಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇಂತವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳು ಯಾಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ? ಇದರ ಹಿಂದಣ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದು? ಮುಂತಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಇಂದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಳಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನಾ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ, ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಷ್ಟೊತ್ತು ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮರೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇಂದು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ನೋಡುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇಂದು ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತಾ, ಆ ಕಲೆಗಳ ಜತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿಂದೆ ಉಳಿದು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಮೇಲ್ ಸ್ಥರಕ್ಕೆ

ಬರುತ್ತಿವೆ. ಆದರಲ್ಲೂ ಆಯಾ ಜನಪದ ಕಲೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂದು ಕಲಾತಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಕುರಿತಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿ ಇದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತಲೂ, ಇದರ ಹಿಂದಣ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಸಂವಾದ ಮಾಡುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿವೆ. ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಆರಂಭವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಬೇಕಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಕೊಂಚ ನೆರವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ.

ಜನಪದ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ

ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ

ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಸರಳವಾಗಿದೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿರಲು, ಆದರ್ಶಮಯವಾಗಿರಲು, ಎತ್ತರಕ್ಕೇರಿಸಲು ಕೆಲವೊಂದು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಸಹಕಾರ ಭಾವದ ಸಮೂಹದ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕುವ, ಪ್ರೀತಿಸುವ, ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬದುಕಲು ಕೆಲ ನಿಯಮಗಳನ್ನು – ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ, ಕೆಲವು ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳಿಂದ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವೇ ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಮೂಹ ಬದುಕಿನ ನೀತಿ–ನಂಬುಗೆಗಳಾದ ಮೌಖಿಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು.

ಈ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಇಂತಹ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ, ಇವುಗಳ ಬೇರು ಜನಪದ ನಂಬುಗೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಶುಭ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ಒಂದು ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡ ಬಂದಿತೆನ್ನಿ. ಅದನ್ನು ಜನಪದರು ಆಗುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯ ಸೂಚನೆಯಾಗಿ, ಮಂಗಳಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಮಂಗಳ ಆಶಯವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡ ಹಾಯ್ದುದನ್ನು ಅಪಶಕುನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಂದಿನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ದಿನದ ಇಡೀ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರದ್ದುಗೊಳಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸದವರು ಕನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಕೂತಾದರೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದೊಂದು ಸಣ್ಣ ನಂಬುಗೆಯಾದರೂ ಅದು ಜನಪದ ಜೀವನವನ್ನು ತನ್ನ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ನಿಯಂತ್ರಿಸು ವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ನಂಬುಗೆ ಇನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಗೌರವವೂ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನೀರು ಬರದ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ನೀರು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದೊಂದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿನಂಬುಗೆ

ಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನ ಭಾಗೀರತಿಯಂತಹ ಮುದ್ದಿನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕರು ನಂಬಿದ ಒಂದು ಮೂಢ ನಂಬುಗೆಯ ಹಿಡಿತ ಎಂತಹದು ಎಂಬುದು ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವರೆಂಬ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ನಂತರವೇ ತನ್ನ ತಾಯಿ- ತಂದೆಯರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಭಾಗೀರತಿ ಅವರ ಮುಂದೆ ಬಲಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು. ಏಕೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾದರೂ ಸಮೂಹ ನಂಬಿದ ಮತ್ತು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯಲು ಅವರಿಂದಲೂ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರತಿಯ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂಶಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ನಿಜಸಂಗತಿಯೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ.

ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ತಾಯಿ ತಂದೆಯ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಬಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಕಾರವೆತ್ತದ ಭಾಗೀರತಿ ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯ ಮುಂದೆ 'ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರೆಗ್ಹಾರ ಕೊಡುತಾರಂತೆ' ಎಂದು ಬಾಯಿಬಿಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಗೆಳತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ 'ಕೊಟ್ಟಾರ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕು' ಎಂದರು. ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿ ಆಡಿದ ಗೆಳತಿ, ಭಾಗೀರತಿಗೆ ಒದಗಿದ ದುರ್ಧರ ಪ್ರಸಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಒಂದಿಷ್ಟು ಆತಂಕ, ದುಃಖ, ಕನಿಕರಗಳನ್ನಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ನೇರವಾಗಿ 'ಕೊಟ್ಟಾರ ಕೊಡಲೇಳು ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇಡಬೇಕು' ಎಂದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಗೆಳತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದು. ಸ್ನೇಹ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬುಗೆಯ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತನ್ನ ತವರಿಗೆ ಎದುರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭಾಗೀರತಿ ತನ್ನ ತಾಯಿ-ತಂದೆಗಳ ಮುಂದೆ ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸಿದ್ದರೂ ಅವರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಬಹುಶಃ ಭಾಗೀರತಿಯ ಬಾಯಿ ಕಟ್ಟಿಸಿರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು – ಭಾಗೀರತಿ ತನಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವರೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದ ನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸಮ್ಮತಿ ಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗಾಬರಿಯಾಗಿ ತವರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ತಾಯಿ-ತಂದೆಗಳಿಗೆ ಆಕೆ ವಿಷಯ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಾಗೀರತಿಯ ಬಲಿಯ ನಂತರ ಅವಳ ಗಂಡ ಮಹಾದೇವರಾಯ 'ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಭಾಗೀರತಿ ಎಲ್ಲಿಗ್ಹೋಗ್ಯಾಳತ್ತಿ' ಎಂದು ಬಂದಾಗ ಭಾಗೀರತಿಯ ತಾಯಿಯೂ ಗೆಳತಿ ಮನೆಯೆಡೆಗೆ ಬೆರಳು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಭಾಗೀರತಿಯ ಬಲಿಯ ನಂತರವೂ ತವರಿಗೆ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಂಬಲು ಆಗದು. ಇಲ್ಲಿಯ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳ ವರ್ತನೆ ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿಕೊಂಡ ನಂಬುಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಒಂದು ನಂಬಿಗೆಯ ನಿರ್ಧಾರದ ಎದುರು ಇನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಇಲ್ಲೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ತಾಯಿ-ತಂದೆಗಳ ಬಾಯಿ ಕಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಜನಪದರು ನಂಬಿದ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ.

ಹೀಗೇ ಜನಪದರ ನಂಬುಗೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವಿಧಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಒಪ್ಪಂದಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಯಾಗಿದ್ದವುಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಂತರ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿ ಜನ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯಸಂಗತಿ. ಅಂತಲೇ ಸತ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ಧರ್ಮ, ಪರೋಪಕಾರ, ದಾನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಉಪಕಾರ, ಬಲಿದಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಕಥೆ, ದಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಣನ ಕಥೆ, ಪರೋಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಜೀಮೂತವಾಹನನ ಕಥೆ ಹೀಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಹೆಂಡರು-ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮೋಸಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ, ಕೊನೆಗೆ ಜೀವನಗಳನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಆದರ್ಶಗಳು, ಇವುಗಳನ್ನು ಎಂತಹ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದರೂ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನಂಬಿದಾಗ ಆಗುವ ಅನಾಹುತಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯ ಹರಿಸುವುದು ಇಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಇಂತಹ ಬದುಕಿನ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ – ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ೧. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ೨. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು.

'ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯ'ಗಳಲ್ಲಿ – ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ೧. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವ, ೨. ಸಂಬಂಧಗಳು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸುತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಾದ ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಸಹೋದರ, ಸಹೋದರಿಯರು, ಎರಡನೇ ಸುತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧಗಳಾದ ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ಸೊಸೆ, ಅಳಿಯ, ನಾದಿನಿ, ನೆಗೆಣ್ಣಿ, ಅತ್ತಿಗೆ, ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ, ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರು ಬರುತ್ತಾರೆ.

'ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ'ಗಳಲ್ಲಿ – ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ನಂಬುಗೆಗಳು, ಆದರ್ಶಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಮೌಖಿಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳು, ನಿಯಮಗಳು ಮುಂತಾಗಿ – ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ಸಂಗತಿ (ಜೀವ, ಸಂಬಂಧ) ಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಮೂಹದ ನಂಬುಗೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಹೊತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ದಾಖಲೀಕರಣವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯ ಘಟ್ಟಗಳು. ಜನರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು, ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಒಡಪುಗಳಲ್ಲಿ ತೀರಾ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮಾನವ ಜೀವನ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗಿ ಬಂದುದರ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದುದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹರಡಿದ್ದು, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅಲ್ಲೂ ವಿರಳವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಬದುಕಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವೆನಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತು–ಸಮಸ್ಯೆಗಳುಳ್ಳ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇಂತಹ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಬಯಲಾಟದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಈ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದದ ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ಹಾಡಿನ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಥಾನಕಗಳು ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾಗಿದ್ದು – ಚೆನ್ನಮ್ಮನ ದುಡಿ, ಗುಣದಮ್ಮನ ಕಥೆ ಈ ಮುಂತಾದ ಮಾದರಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇಡೀ ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಹಾಡು ಹಾಡುವಷ್ಟು ವಿಷಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಹಲವಾರು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಆಶಯಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಶಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬಹುಹಿಂದಿನ ಜೀವನದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ.

ನಾನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸಿದ್ದುದು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ, ಗೋವಿನ ಹಾಡು (ಆಕಳ ಆಡು), ಕಾಶೀಬಾಯಿ, ಸೋಮ್ರಾಯ–ಭೀಮ್ರಾಯ ಈ ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು. ಇವು ಸುಮಾರಾಗಿ ನಾಲ್ಕೈದು ಪುಟಗಳಿಂದ ಹತ್ತು ಪುಟಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಡಲು ಬಹಳವೆಂದರೆ ಹದಿನೈದು ಇಪ್ಪತ್ತು ನಿಮಿಷಗಳಿಂದ ಒಂದು ತಾಸಿನ ಅವಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತ ಸಣ್ಣಾಟಗಳೂ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಾಶೀಬಾಯಿ, ಸೋಮ್ರಾಯ–ಭೀಮ್ರಾಯ ಈ ಕಥಾನಕಗಳು ಕೂಡ ಸಣ್ಣಾಟಗಳಾಗಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಥೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ– ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಜನಪದರು ತಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕೆಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಂತಹ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರತಿರಾದಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ, ಕಾಶೀಬಾಯಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು 'ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ'. ಜನಪದರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಸ್ಪರ ತಾಕಲಾಟವನ್ನು ನಾವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಜನ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬಹುಜನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜಯವನ್ನೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಹೋಗಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಎದುರಿಗೆ ತ್ಯಾಗ (ಬಲಿ) ಮಾಡುವ

ಅಥವಾ ಸೋಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಸಾಧನೆಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಸಾಧನೆಯೇ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಸಾರಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನೇ ಅವರು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯವೂ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದು ಜನಪದರ ಮನೋಭಾವನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕಥಾನಕದ ತಳವ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಶೋಧಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬಿಗಿಮುಷ್ಟಿ, ಬಲಿಷ್ಠತೆ, ಭಯಂಕರತೆ, ಕ್ರೂರತನಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸಾರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಅನಿವಾರ್ಯಗಳೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಲ ನಮ್ಮವರು ಮತ್ತು ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಬದುಕಿಸಿ, ಬಳಸುತ್ತ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳ ಅರ್ಥಹೀನತೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ.

ಹಿಂದೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಲನಕೇರಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡ ಊರ ಜನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಲೆಂದು ಕೆರೆಯನ್ನು ತೋಡಿಸಿದ, ನೀರು ಬರದಿದ್ದಾಗ ಹೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ತೆಗೆಸಿ ನೋಡಿದ. ಅವನ ದುರ್ದೈವ ಎಂತಹದೆಂದರೆ ಅವನ ಮನೆಯ ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹಾರ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಪಂಚಾಂಗ ಹೇಳಿತು. ಆತ ಊರಗೌಡನಾಗಿದ್ದ. ನನ್ನ ಸೊಸೆಗೆ ಹಾರ ಕೊಡಲಾರೆ ಎಂದರೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೇನೋ! ಆದರೆ ಹಿರಿಸೊಸೆ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಕಿರಿಸೊಸೆಯ ನ್ನಾದರೂ ಅವನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಮುಂದಾದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇ. ಇದನ್ನು ಆತ ಮನಸಾ ಒಪ್ಪಿದನೆಂದು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಆಗದು. ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ಬಾಯಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದ್ದು - ಅಂದು ಸಮೂಹ ನಂಬಿದ 'ನೀರಿರದ ಕೆರೆಗೆ ಜೀವ ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ನೀರು ಬರುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ನಂಬುಗೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೇ ಸಮೂಹ ನಂಬಿದ ಒಂದು ನಂಬುಗೆಯಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಒಬ್ಬ ಆಡಳಿತಗಾರನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬುಗೆಯ ಹಿಡಿತ ಎಂತಹದು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಇದರಿಂದ ವೇದ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥಾನಕ 'ಗೋವಿನ ಹಾಡು' ಸಾರುತ್ತದೆ -

ಸತ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ತಾಯಿ ತಂದೆ - ಸತ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಬಂಧು ಬಳಗ
ಸತ್ಯವಾಕ್ಯಕೆ ತಪ್ಪಿ ನಡೆದರೆ - ಮೆಚ್ಚನಾ ಪರಮಾತ್ಮನು

ಎಂದು. ಇದು ಈ ಕಥಾನಕದ ಚರಮ ವಾಕ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಗೋವು ತನ್ನ ಮೊಲೆವುಣ್ಣುವ ಕರುವನ್ನು (ಸಂಬಂಧ), ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ (ಜೀವ) ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೊತ್ತ ಆಕಳಿನ ನಿರ್ಧಾರ ಹುಲಿಯಂತಹ ಕ್ರೂರಿಯನ್ನು ಜೀವತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಬಲಿಯಾದ ಹುಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪದ ಒಂದಂಶವೂ ಕಾಣಸಿಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ತುಂಬ ತುಂಬಿಕೊಂಡದ್ದು ಸತ್ಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಗೋವಿನ ಯೋಚನೆ ಮಾತ್ರ. ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಮಗ ಎಂಬ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನೂ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಆಕಳು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಕೊನೆಗೂ ತ್ಯಾಗಿ (ಬಲಿ) ಆದದ್ದು ಹುಲಿಯೇ. ಹುಲಿಯನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಪಾಪದ ಭಾರವನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇರಬೇಕು. ಜನರನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮರುಳುಗೊಳಿಸಿ ಜೀವವನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಸತ್ಯ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಅತಿರಂಜಿತ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲ ತೋರುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ - ಹುಲಿ ಬೆಟ್ಟದ ಕೆಳಗೆ ಹಾರಿ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುವಂತಹ ಅಪರಾಧ ಏನು ಮಾಡಿತ್ತು? ಎಂಬುದು. ಹುಲಿ ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿ. ಅದೊಂದು ವೇಳೆ ಆಕಳನ್ನು ತಿಂದರೂ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಹುಲಿ ಆಕಳಿಗೆ ಒಂದು ಕೆಟ್ಟಮಾತನ್ನೂ ಆಡಿರಲಿಲ್ಲ. ತಿನ್ನಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹುಲಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಕೊಟ್ಟ ಶಿಕ್ಷೆ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಾಗವೆಂಬುದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಗುಟ್ಟೆಂದರೆ - ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವುದಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೆಣಕಿದರೂ ಸಾಕು ಭಸ್ಮವಾಗಿ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ವಿಪರೀತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ (ಮೌಲ್ಯದಲ್ಲಿ) ನಂಬುಗೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದವರು. ಅಂದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಿರುತ್ತೇವೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿ ಆಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಮೂಹ ನಂಬಿದ ನಂಬುಗೆಗಳೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದು ಅವು ನಮ್ಮ ತಲೆಯನ್ನೇ ಆಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಇಂತಹ ಕಥಾನಕಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ಕಾಶೀಬಾಯಿ ಕಥಾನಕದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಎದುರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾಶೀಬಾಯಿ ಕಡ್ಲಿಮಟ್ಟಿ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತರನ ಬಲೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು, ಅವನ ಕಾಮುಕ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು, ಮೂತ್ರವಿಸರ್ಜನೆಗೆಂದು ಕೂಸನ್ನು

ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಡೆಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿ ಕೀಲಿ ಜಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸ್ಟೇಷನ್ ಮಾಸ್ತರನು ಕೂಸನ್ನು ಕಡಿದು ಚಲ್ಲುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾಗ ಕಾಶೀಬಾಯಿಯು ಇಂತಹ ಹತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೆರುವ ಮಾತನಾಡಿ, ತನ್ನ ಮಗು ಎನ್ನುವ ಕರುಳಕುಡಿಯನ್ನು (ಸಂಬಂಧ) ಅಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು (ಮಗುವಿನ ಜೀವವನ್ನು) ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಆಕೆ ಬಯಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಆಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಸಮಾಜ ವಿಧಿಸಿದ ನಿಯಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶೀಲಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಕೆಗೆ ಅವಮಾನಕಾರಕ ಮತ್ತು ಅಸಹ್ಯವಾಗಿರುವು ದರಿಂದ ಕಾಶೀಬಾಯಿಯ ನಿರ್ಣಯ-ಅಂದರೆ 'ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ'ವೆಂಬ ಮಾತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದು ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಣಯವೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಶೀಬಾಯಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವತಃ ಹೊತ್ತು ಹೆತ್ತ ಜೀವವೂ ದೊಡ್ಡದಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಸಾರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೋಮ್ರಾಯ ಭೀಮ್ರಾಯ ಎನ್ನುವ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲು ಗುಟ್ಟಾಗಿಟ್ಟು ಕಥೆ ಹೆಣೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭೀಮ್ರಾಯನ ಮಡದಿಯನ್ನು ಆಕೆಗೆ ಪೂರ್ವಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಸೋಮ್ರಾಯ ಕಂಡು ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಗೆಳೆಯನ ಮೂಲಕ ಸೋಮ್ರಾಯ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸಿದಾಗ, ಆತನಿಗೆ ಆಕೆ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸದೆ, ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ನೇಹ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೀಮ್ರಾಯ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಗೆಳೆಯನ ಸಮಾಗಮದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿ ದೂರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಜೀವದ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೆಳೆಯ ಭೀಮ್ರಾಯನನ ಮನೆಯಿದು, ತಾನು ಬಯಸಿದ ಹೆಣ್ಣು ಗೆಳೆಯನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ, ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ತಾನೇ ಆತ್ಮ ಬಲಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜೀವ ಎಂಬ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಆಹುತಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಒಪ್ಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲನಕೇರಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯಾದ ಭಾಗೀರತಿಯನ್ನು, ಕಾಶೀಬಾಯಿ ತನ್ನ ಕೂಸನ್ನು, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು, ಭೀಮರಾಯ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು – ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬೇಡಿಕೆಗೆ (ಬಲೆಗೆ) ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ವೇಷದಲ್ಲಿ-ಸ್ವಾರ್ಥ ಮುಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಆಹುತಿಗೆ ಒಡ್ಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಹುತಿಯಾಗುವ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಬಲೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಏನೂ ಅರಿಯದ ಮಕ್ಕಳು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಥಾನಕಗಳ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ – ಎರಡು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ – ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಬಲಶಾಲಿಯಲ್ಲದ ಮೌಲ್ಯ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲನಕೇರಿ ಮಲ್ಲನಗೌಡನು ಹೊತ್ತಿಗೆ ತೆಗೆಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಮೊದಲು ಆಹಾರ ಬೇಡಿದ್ದು ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು. ಆದರೆ ಹಿರಿತನ ಎನ್ನುವ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲ ಆ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವುದರಿಂದ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯವಳಾದ ಭಾಗೀರತಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗಂಡನಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಿದ್ದ, ಯಾರೂ ಕೇಳುವವರೇ ಇಲ್ಲದ ಅಬಲೆಯಾದ ಭಾಗೀರತಿಯನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ – ಸೊಸೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ-ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ-ಯಾವುದು ಬಲಯುತ ವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇರುತ್ತದೋ ಅಂಥಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಅಲ್ಪ ಸಂಘರ್ಷ ಕಂಡರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಹೀನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ಶರಣಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೋವಿನ ಹಾಡು ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯ ಹಸಿವಿನ ಎದುರಿಗೆ ಆಕಳಿನ ಹಸಿವು ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಆಕಳು ಸತ್ಯದ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೋ ಆಗ ಅದು ಸತ್ಯವೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಹುಲಿಯ ಹಸಿವು ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರತಿ ಒಬ್ಬಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಕಡೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾಶೀಬಾಯಿಯ

ಮಗುವಿನಲ್ಲಿ, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆಯ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಏನೂ ಅರಿಯದ ಮಕ್ಕಳು. ಆದರೆ ಪ್ರಬುದ್ಧಳಾದ ಭೀಮರಾಯನ ಹೆಂಡತಿಯೂ ಚಕಾರವೆತ್ತದೇ 'ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಜೊತೆ ಕೂಡಬೇಕೆಂಬ' ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮಾತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿರುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಂಶ ತಲೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಸಂಘರ್ಷವು ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಎರಡರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಗತಿ ತಪ್ಪೆಂದಾದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಡದೆ - ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೂ ಸಹಕರಿಸುವುದನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸೋಮ್ರಾಯ-ಭೀಮ್ರಾಯ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ:

ಅ. ಒಬ್ಬ ಸ್ನೇಹಿತ ತಾನು ಕಂಡು, ಮೋಹಗೊಂಡು ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನಗೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ತನ್ನ ಗೆಳೆಯನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಂತೂ ನೀತಿಗೆಟ್ಟ ಮಾತೇ ಆಯಿತು. ಮೇಲಾಗಿ, ಗೆಳೆಯ ಮೋಹಿಸಿ ಬೇಡುತ್ತಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಬೇರಾರೂ ಆಗಿರದೆ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದೂ ಗಂಡನಾದವನು ಗೆಳೆಯನಿಗಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಗೌಜಿಗೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿ, ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು - ಸ್ನೇಹವನ್ನು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಘರ್ಷ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಮಧ್ಯ ಅಂದರೆ ಎರಡು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯ ನಡೆಯುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಗೆಳೆಯ ಮೋಹಿಸಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದನ್ನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದಾಗ, ಆಕೆ ತಲೆಬಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಹೃದಯ ರಾಗಿ ನಾವು ಈ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ನಾಚಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಥೆಯ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಗತಿಯಾದುದರಿಂದ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಿ, ಇಬ್ಬರೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವ ರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಒಂದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆಯಲಾರದು ಎಂಬುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇನ್ನೊಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಥನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಾವು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅರ್ಥಹೀನ ನಂಬುಗೆಗಳು, ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಒದಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತಗಳಿಂದ ದೂರ ಇರಲು ಜನಪದ ಕಥನಪರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಭ್ಯಾಸ ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದರು ಕಂಡಂತೆ ಟೀಪು

ಡಾ. ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆ

ಇತಿಹಾಸದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವು ವಾಕ್‌ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಟೀಪುವನ್ನು ಕಂಡ ರೀತಿ ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ. ಟೀಪುವಿನ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿಯೋ, ಅನಂತರದಲ್ಲೋ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಥೆಗಳು ಮೈಸೂರು, ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದವು. ಸಂತೆಯ ಮಾಳದಲ್ಲೋ, ಮೈಸೂರಿನ ಜನನಿಬಿಡ ಮಾರ್ಕೆಟ್ ಚೌಕಗಳಲ್ಲೋ ನಿಂತು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅನಾಮಧೇಯ ಲಾವಣಿಕಾರರು ಟೀಪುವಿನ ದುರಂತ ಹಾಗೂ ವೀರಗಾಥೆಯನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಭೇಷಕ್ ತಮಾಷಾ ಟೈಗರ್ ನಿಶಾನಾ
ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನನ ಹೆಸರಾಯ್ತು
ಮಸಲತ್ ಮಾಡಿದ ಮಿರ್ಸಾದಕನಿಗೆ
ದೇಶದ್ರೋಹಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯ್ತು

ಎಂಬ ಪಲ್ಲವಿ ಜನಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಅನುರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು.

ಹೈದರ್ ಮತ್ತು ಟೀಪು ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಪುಟಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾಲದ ಪದಾಘಾತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಇಂದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಫ್ಲೀಟರಾಗಲಿ, ಇಡೀ ರಾಜ್ಯ ಸುತ್ತಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಹೊಂದಿರುವ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗದವರಾಗಲಿ ಟೀಪು ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅಚ್ಚು ಹಾಕಿಸದೇ ಇರುವುದು. (ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಲಾವಣಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಲಾವಣಿಯ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.) ಸುಮಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಾರ್ಕೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕಾಣೆ

ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಟೀಪು ಲಾವಣಿಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೇ ಇಂದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅಥವಾ ಬಯಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಅಚ್ಚು ಹಾಕಿಸಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಎರಡು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಟೀಪು ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಟೀಪುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅವನನ್ನು ದುಷ್ಟನೆಂದೂ, ರಾಕ್ಷಸನೆಂದೂ, ಕೆಲವರು ಬಣ್ಣಿಸಿದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಯೆಂದೂ, ಆದರ್ಶ ಪುರುಷನೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಾವು ಹೋದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರನ್ನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮುಗಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಜೊತೆಗೆ ಕಾರಕೂನರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಕೂನರುಗಳು ತಮ್ಮ ಧಣಿಯ ಇಷ್ಟದಂತೆ ಅಥವಾ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ತಾವು ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕಾಣದ್ದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾರಕೂನರು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ಕರ್ನಲ್‌ಗಳೇ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಂದೆ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಟೀಪುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಬೀಟ್‌ಸನ್, ಕಿರ್ಕ್‌ಪ್ಯಾಟ್ರಿಕ್‌ಸನ್, ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಝಿ, ಕರ್ನಲ್ ಮಾರ್ಕ್‌ವಿಲ್ಕ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲಾ ಅಂಥ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು. ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರಾದರೆ, ತಮ್ಮ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸಕಾರನನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನಾಬ್ ಕಿರ್ಮಾನಿ ಟೀಪುವಿನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಂಥ ಇತಿಹಾಸಕಾರ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ರಾಜರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮುನ್ನೋಟಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಿಂದೂ ರಾಜರ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವೆಂದರೆ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಟೀಪುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನಾಬ್ ಕಿರ್ಮಾನಿ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆದಿದ್ದರೂ, ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷ್‌ರ ಮರ್ಜಿಯನ್ನು ಕಾಯಲು ಬರೆದ ಇತಿಹಾಸವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ನಂಬಿಲ್ಲ.

ಟೀಪುವಿನ ಮರಣಾನಂತರ ಅವನನ್ನು ದುಷ್ಟನೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಬೀಟ್‌ಸನ್, ಕಿರ್ಕ್‌ಪ್ಯಾಟ್ರಿಕ್‌ಸನ್ ಮತ್ತು ಕರ್ನಲ್ ಮಾರ್ಕ್‌ವಿಲ್ಕ್ಸ್ ಅವರುಗಳು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಮೂರ್ ಎಂಬ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯರೂ ಕೂಡ ಟೀಪುವಿನ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಮೇಲೆ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಕಾರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡರು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅವನನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪದಕೋಶ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಲ್ಲಾ ಎಂದು ಕೊರಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಟೀಪುವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ರೀತಿ.

ಟೀಪು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಆಳಿದ್ದು ೧೭೮೨ರಿಂದ ೧೭೯೯ರವರೆಗೆ. ತನ್ನ ಹದಿನೇಳು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕುದುರೆ ಬೆನ್ನಿಂದ ಇಳಿದದ್ದೇ ಕಡಿಮೆ. ಅವನು ಸದಾ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು, ಮರಾಠರು, ಹೈದರಾಬಾದ್‌ನಿಜಾಮ್, ಮಲಬಾರಿನ ನಾಯರ್‌ಗಳು ಅವನಿಗೆ ಕಿರುಕುಳ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಲಾವಣಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು. ಟೀಪುವಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಈ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಖಳನಾಯಕನೆಂದು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಟೀಪು ಕರ್ನಾಟಕದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕಂಪನಿ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜನಾನುರಾಗಿಯಾಗಿ, ರಾಷ್ಟ್ರವೀರನಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿರುವುದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಲಾವಣಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರ ಒದಗಿಸಿವೆ. ಒಂದು ಮೈಸೂರು ಹುಲಿ ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನ್ ಎಂಬುದು; ಇನ್ನೊಂದು ಟೀಪುಸುಲ್ತಾನ್ ಎಂಬುದು. ಎರಡು ಲಾವಣಿಗಳ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಲಾವಣಿಕಾರರ ಹೆಸರಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಹುಲಿ ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನ್ ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಲಾವಣಿಕಾರರ ಹೆಸರು ನೀಲಕಂಠ ಎಂದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಶೇಷನ ಗಿರಿಹರಿದಾಸ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನ
ಲೇಸಿನ ಕರುಣವು ನಮಗಾಯ್ತು
ಪೋಷಿತ ಶ್ರೀಗುರು ದಾಸನಂಜಣ್ಣನ
ಸುತ ನೀಲ್ಕಂಠನ ಪದವಾಯ್ತು

ಎರಡನೇ ಲಾವಣಿ ಟೀಪುಸುಲ್ತಾನ್ ಹಾಡಿದವರು ರಾಜೋಜಿ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

ಧರೆ ಮೈಸೂರಿನ ಪುರಿಯೊಳು ಶ್ರೀರಾಂಪೇಟೆ ಬಜಾರ
ತರಾವರಿ ಪದಗಳು ಅಗತ್ಯತೆ ತಯಾರ
ರಾಜೋಜಿ ಪದವನು ಆಡುತಾನೆ

ಮೊದಲನೆಯ ಲಾವಣಿ ಭೇಷಕ್ ತಮಾಷಾ ಟೈಗರ್ ನಿಶಾನಾ ಅಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ, ಎರಡನೇ ಲಾವಣಿ ಅಜಬ್ ತಮಾಷಾ ಈಸ್ಟಿಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಲಾವಣಿ ಟೀಪು ಮತ್ತು ಹೈದರ್ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವವರಿಗೆ ಹೈದರ್ ಬಿಟ್ಟು ಟೀಪು, ಅಥವಾ ಟೀಪು ಬಿಟ್ಟು ಹೈದರ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪೂರಕ; ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವೂ ಕೂಡ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಲಾಂಛನ ಗಂಡಭೇರುಂಡ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಈ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೈದರನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಟೀಪುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಯುದ್ಧಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಲಾವಣಿಗಳ ಕೇಂದ್ರ ವರ್ಣನೆ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಕಡೆಯ ಯುದ್ಧದ ಕಡೆಯ ದಿನದ ಹೋರಾಟ. ಅದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೈದರ್ ಮತ್ತು ಟೀಪುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಮೊದಲ ಲಾವಣಿಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಹೈದರ್‌ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪೂರ್ವಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಮೇಲೆ ಹೈದರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಹೈದರ್ ಕಾಲದಿ ಮೈಸೂರ ದೇಶ
ಮೊದಲಿಗಿಂತ ಮುಂದೊರೆದಿತ್ತು
ಹೈದರ್ ಆಲಿಗೆ ಖಾನ ಬಹಾದ್ದೂರ
ನವಾಬನೆಂಬುವ ಬಿರುದಿತ್ತು.
ಜಾತಿ ಮುಸಲಿಂ ಹೈದರಾಲಿಗೆ
ಪ್ರೀತಿ ಇದ್ದಿತು ಜನರಲ್ಲಿ
ಜಾತಿ ಭೇದವ ಬಿಟ್ಟು ಹೈದರ
ಖ್ಯಾತಿ ಪೊಂದಿದನಿಳೆಯಲ್ಲಿ

ಹೈದರನ ಜಾತಿ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳು ಮೈಸೂರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಾ ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಥೆ ಹೀಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಗಣೇಶ ಚತುರ್ಥಿಯಂದು ಹಿಂದೂಗಳೂ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ರಾಜಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಗಣೇಶನ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಣೇಶನ ಮೆರವಣಿಗೆಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಾಜಾಬಜಂತ್ರಿ, ವಾದ್ಯಘೋಷಗಳು ಇದ್ದದ್ದೇ.ಮೆರವಣಿಗೆ ರಾಜ್ಯದ ಮೌಲ್ವಿಯ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಹಾದು ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಗಲಾಟೆ ಮೌಲ್ವಿಯ ಕಿವಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ಅದೇನೆಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಬಾರೆಂದು ತನ್ನ ಆಳನ್ನು ಅಟ್ಟಿದ. ಅವನು ಬಂದು ಹಿಂದೂಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿದ. ಇದರಿಂದ ಕ್ರುದ್ಧವಾದ ಮೌಲ್ವಿ ಅಲ್ಲಾನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಫಿರರ ಮೆರವಣಿಗೆಯೇ? ಎಂದು, ತನ್ನ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಕರೆದು ಕೂಡಲೇ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಚದುರಿಸಲು ಹೇಳಿದ. ಅದರಂತೆ ಸೈನಿಕರು ಮೆರವಣಿಗೆಗಾರರನ್ನು ಬಡಿದು ಓಡಿಸಿದರು. ಮಾರನೇ ದಿನ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಮುಂದಾಳುಗಳು ದೂರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೈದರನ ಹತ್ತಿರ ಹೋದರು. ಹೈದರ್ ಅವರ ದೂರು ಆಲಿಸಿ, ಮೌಲ್ವಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸಿದ. ಮೌಲ್ವಿ ಬಂದ ಮೇಲೆ ನೀವು ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಚದುರಿಸಿದ್ದು ನಿಜವೇ? ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ವಿ ಹೌದು ಎಂದ. ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಿರಿ? ಎಂದು ಹೈದರ್ ಕೇಳಿದ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ವಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಫಿರರು ತಮ್ಮ ಮೆರವಣಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದ. ಆದಕ್ಕೆ ಹೈದರ್ ಇದನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯವೆಂದು ನಿಮಗೆ ಹೇಳಿದವರಾರು? ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಮೌಲ್ವಿ ನನಗೆ ಯಾರು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆ ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ. ಆಗ ಹೈದರ್ ಹೇಳಿದ. ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ, ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂದೂ ರಾಜ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದೆ. ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಮಗಿಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ಆಚರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನೀವು ಅವರ ತಂಟೆಗೆ ಹೋಗಕೂಡದು ಎಂದ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಗ್ರನಾದ ಮೌಲ್ವಿ ಇಂಥ ಕಾಫಿರ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಇರಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದ. ಕೂಡಲೇ ಹೈದರ್ ತನ್ನ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯನ್ನು ಕರೆದು ಮೌಲ್ವಿಯವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದ ಗಡಿ ದಾಟಿಸಿ ಬಾ ಎಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದನಂತೆ.

ಇಂಥ ಹೈದರನ ಮಗ ಟೀಪು, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಗುಣಗಳೇ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಹೈದರ್ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೈನಿಕನಾಗಿದ್ದವನು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ. ಆದರೂ ಅವನು ಮೈಸೂರು ಆಳಿದ ರೀತಿ ಚಕಿತಗೊಳಿಸುವಂಥದು.

ಹೈದರ ಆಲಿಯ ಅರಿತವನಲ್ಲವು
ಓದು ಬರಹವೆಂತೆಂಬುದನು
ಆದರೂ ಖಚಿತದಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೊಳು

ಮಾತಾಡುವುದನು ಅರಿತಿದ್ದನು
ಮೋದದಿ ವೈರಿಗಳ ಮರ್ದಿಸಿ
ಮೈಸೂರು ಧ್ವಜ ಮೆರೆಸಿದ್ದನು
ಈ ಧರೆಯಿಂದಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದವನು
ಕನ್ನಡದ ಗಂಡುಗಲಿ ಎಂದೆನಿಸಿದನು

ಹೈದರಾಲಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಗಂಡುಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದವರು ಜನಪದರು ಮಾತ್ರ. ಮಿಕ್ಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಅಪ್ಪಹಳ್ಳಿ (ದೇವನಹಳ್ಳಿ)ಯಿಂದ ಪಟ್ನಕ್ಕೆ (ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ) ಬಂದ; ಮಗ ಅಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿದ ಪಟ್ನಾ (ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ನ)ನ ಹಾಳು ಮಾಡಿದ ಎಂಬ ಗಾದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರವಾದ ಗಾದೆ. ಲಾವಣಿಕಾರ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿದ ಮೈಸೂರ ದೇಶ
ದೊಡ್ಡದಿತ್ತಲ್ಲಾ
ಟೀಪುವಿನ ಕಾಲದೊಳು ಇನ್ನೂ
ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತಲ್ಲಾ

ಟೀಪುವಿನ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಮೈಸೂರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ವೈರಿಗಳೂ ಅದು ಬಿಸಿ ಮುಟ್ಟಿಸಿ ದೂರದ ಲಂಡನ್ನಿಗೂ ಅದು ಬೆದರಿಕೆ ಒಡ್ಡಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಲಾವಣಿಕರ ಹಾಡುವುದು ಹೀಗೆ.

ಹೈದರನ ಬಳಿಕ ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನ
ಬೆದರಿಸಿದ ಗದಗದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನ
ಪದವಿಯೊ ಮೈಸೂರಿನ ಸುಲ್ತಾನ
ಕದನದಿ ಮುಂದ್ಲೋರ್ ಹಿಡಿದನು
ಕೈವಶ ಬೆದರಿತು ಲಂಡನ್
ಆಟಾಟೋಪದಿ ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನನು
ಆರ್ಕಾಟ್ ಲೂಟಿಯ ಮಾಡಿದನು
ಏಟೀಟಿನ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲಾಫರಂಗಿಯ
ಕೋಠಿಗಳೆಷ್ಟೋ ಲೂಟಿದ್ದನು.
ನಟನೆಯ ನೈಜಾಂ ಮರಾಠಿಪೇಶ್ವೆಯ
ಪಟಾಲಮ್ಮು ದಿಟ್ಟ ಗೆದ್ದಿದನು

ಟೀಪುವಿನ ಶೌರ್ಯ, ಪರಾಕ್ರಮ, ದೇಶಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕಂಗಾಲಾದರು. ಈಸ್ಟಿಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಯಿತು.

ಕೋಟಲೆ ಹತ್ತಿದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವರ್ತಕರು
ಕೂಟಗೈದರು ಮಸಲತ್ತನ್ನು
ಲೂಟಿಯನೊಡೆಯಲು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣಕೆ
ಜನರಲ್ ಹ್ಯಾರಿಸ್ ಬಂದಿದ್ದನು

ಬ್ರಿಟಿಷರು, ನಿಜಾಮು, ಪೇಶ್ವೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಶ್ರೀರಂಗ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕಿದರು. ಹೊರಗೆ ಶತ್ರುಗಳ ದಂಡು; ಒಳಗೆ ಹಿತಶತ್ರುಗಳ ಹಿಂಡು. ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಫ್ರೆಂಚರ ಸೈನ್ಯ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ನಂಬಿದ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಮಂತ್ರಿಗಳು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳೇ ಶತ್ರು ತೋರಿದ ಆಸೆಗೆ ಬಲಿಬಿದ್ದಿದ್ದರು. ಪಟ್ಟಣದ ಜನರ ಹೆಣ ಹಾಕಲು ತಯಾರಾಗಿದ್ದರು.

ಮೀರಸಾದಕನಾಟ ಇಂಪಿನಾಟವೆ ಆಗಿದ್ದಿತು
ದಾರಿ ತೋರಲು ವೈರಿ ಜನರಿಗೆ ಭಾರಿ ಕಷ್ಟವೋ ತಪ್ಪಿತು
ಖಾಸಾ ದಂಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮುಖಂಡರ
ಮೋಸವು ಸುಲ್ತಾನರಿಗೆ ಅರುವಾಯ್ತು
ಮಸಲತ್ ಮಾಡಿದ ಮೀರ್ಸಾದಕನಿಗೆ
ದೇಶದ್ರೋಹಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯ್ತು

ಮೀರಸಾದಕ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತದ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಸೈತಾನನ ಪ್ರತಿರೂಪ. ವಂಚಕ, ದ್ರೋಹಿ, ಮೋಸಗಾರ ಅವ್ಯಾವೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾರವು. ಜನಪದರಿಗೆ ಮೀರಸಾದಕ ದೇಶದ್ರೋಹಿಯಾದರೆ, ಟೀಪು ಮೈಸೂರಿನ ಹುಲಿ. ಮೀರಸಾದಕನ ಕಡು ದ್ರೋಹದಿಂದ, ಮದ್ದಿನ ಮನೆ ಉರಿದೋಗಿ, ಇಡಿಸಿದ್ದ ಫಿರಂಗಿಯೇ ಇಳಿದೋಯ್ತು ಮಣ್ಣಿನೊಳಗೆ.

ತನ್ನವರ ಮೋಸದಿಂದ ಶತ್ರು ಸೈನ್ಯ ಕೋಟೆ ಹೊಕ್ಕಿದೆ. ತನ್ನ ಸೈನಿಕರ ಹತ್ಯೆ ನಡೆದಿದೆ. ಆಗ ಟೀಪು ಮಾಡಿದ್ದೇನು? ತಾನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ಓಡಿಹೋದನೆ? ಅದನ್ನು ಲಾವಣಿಕಾರನ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಕೇಳಿ

ಖಾಸಾ ದಂಡಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮುಖಂಡರ
ಮೋಸವು ಸುಲ್ತಾನರಿಗೆ ಅರುವಾಯ್ತು
ಮಸಲತ್ ಮಾಡಿದ ಮೀರ್ಸಾದಕನಿಗೆ
ದೇಶದ್ರೋಹಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯ್ತು

ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನನು ನಿಮಿಷದಲಿ
ಆರೇ ಹಮಾರೆ ನಮಕ್ ಹರಾಮ
ಕರೇ ಸೋ ತಾನಂದ ಮನಸಿನಲಿ
ಸ್ವರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಗೋಸ್ಕರ ಸುಲ್ತಾನ
ರಣಾಗ್ರ ಹೊರಟನು ರೋಷದಲಿ
ಫಿರಂಗಿ ಸೋಲ್ಜರ ತರಂಗ ಮಧ್ಯದಿ
ತುರಂಗ ಬಿಟ್ಟನು ತ್ವರಿತದಲಿ.

ರಣರಂಗಕ್ಕಿಳಿದ ಟೀಪು ಕುರಿಗಳಂದದಿ ಖಡ್ಗದಲಿ ಶತ್ರು ಸೈನಿಕರನ್ನು ತರಿದು ಹಾಕಲಾರಂಭಿಸಿದ. ಟೀಪುವಿನ ಶೌರ್ಯ ನೋಡಿ ಜನರಲ್ ಹ್ಯಾರಿಸ್‌ಗೆ ಚಿಂತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಟೀಪುವನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ಆದೇಶ ಅವನಿಗಿತ್ತು. ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುವುದಿರಲಿ, ಅವನ ಸಮೀಪ ಸುಳಿಯಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿತ್ತು. ಬೇರೆ ದಾರಿ ಕಾಣದೆ ಹ್ಯಾರಿಸ್ ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಟ್ಟ ಸುಡಿರಿ ಬಂದೂಕುವಿಂದ ಟೀಪುವನ್ನು ಅದರ ಫಲ :

ಪರಾಕ್ರಮದಿ ಬಲು ಪೋರಾಡಿ ಬಿದ್ದನು
ಸಾರಂಗ ಬಾಗಿಲ ಗವಿಯ ಬಳಿ
ಫರಂಗಿ ಫೌಜಿನ ತರಂಗ ನುಗ್ಗಿತು
ಶ್ರೀಧಾಮನ ಪಟ್ಟಣದಲಿ

ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನನ ಹದಿನೇಳು ವರುಷದ ಆಡಳಿತ ಕೊನೆಯಾಯ್ತು. ಅವನ ಆಡಳಿತ ಹೇಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಾವಣಿಕಾರ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ.

ಟೀಪುವಿನ ರಾಜ್ಯದೊಳು ಶರಾಬು, ಶೇಂದಿ
ಗಾಂಜಾ ಆಫೀಮು ಇರಲಿಲ್ಲ.
ಟೀಪುವಿನ ಕಾಲದೊಳು ಜೂಜಿನಾಟ
ಮೇಣ್ ವ್ಯಭಿಚಾರದ ಸುಳಿವಿರಲಿಲ್ಲ
ಜ್ಞಾಪಕವಿದ್ದಿತು ಸಬ್ಬಲ್ ರಾಣಿಯ
ದಿಣ್ಣೆಯ ಭೀತಿಯು ಜನಕ್ಕೆಲ್ಲಾ

ಟೀಪು ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಳಯದ ಭರದಲ್ಲಿ ಮಳೆಯಾಯಿತಂತೆ. ಈ ಮಳೆ ಒಂದು ದಿನ ಮೊದಲೇ ಬಂದಿದ್ದರು ಆ ಯುದ್ಧದ ಗತಿಯೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕಡೆಗೆ ನೀಲಕಂಠನೆಂಬ ಲಾವಣಿಕಾರ ತನ್ನ ಲಾವಣಿಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದದಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹುಲಿ ಸೀಳಿದ ದೊರೆ ಅಳಿದು ಹೋದ
ಮೇಲೆ ರಣದಲ್ಲಿ
ಸುಲಿಗೆಯ ಮಾಡಿದರು ಶತ್ರು
ಜನರು ಪುರದಲ್ಲಿ
ಬಳಿಕಾದ ವಿವರ ಬರೆದೇನು
ಇಲ್ಲಿ ಫಲವಿಲ್ಲ

ರಾಜೋಜಿಯ ಲಾವಣಿ ಟೀಪುವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಲಾವಣಿ. ನೀಲಕಂಠನ ಲಾವಣಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಭಾವತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಲಾವಣಿ. ಈ ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ಕ್ರಮವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆ. ಟೀಪುವಿನ ಸಾವು ಆದ ಮೇಲೆ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಜೋಡಿ ಸುತ್ತಿನ ಕೋಟೆಗೆ
ಟೈಗರ್ ಆಗಿ ಕಾದಿದ್ದ
ಬೇಡಿನ ದ್ವಿಜರಿಗೆ ಬಿಡದೆ
ದಾನ ನೀಡಿದ್ದ
ಟೀಪು ಸುಲ್ತಾನ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ
ಉದ್ಧಾರ ದೊರೆಯಾಗಿದ್ದ

ಎಂದು ಜನ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಟೀಪು ತನ್ನ ಮುಸ್ಲಿಮೇತರ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ತೋರಿದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಿರ್ಕ್ ಪ್ಯಾಟ್ರಿಕ್ ಸನ್ ಟೀಪು ವನ್ನು ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಮತದ್ವೇಷಿ, ಪ್ರಕೋಪದ ಹುಚ್ಚ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ನಲ್ ಮಾರ್ಕ್‌ವಲ್ಕ್ಸ್ ಟೀಪು ಬಲವಂತದ ಮತ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿದ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಜನನಾಂಗದ ಮುಂದೊಗಲನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕುವ ಮತ ಸಂಸ್ಕಾರ ನಡೆಸಿದ. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶಿಗಳಾದ ಜನಪದರ ಹಾಡೇ ಬೇರೆ, ಮಾತೇ ಬೇರೆ.

ನಂಜನಗೂಡಿನ ನಂಜುಡೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಟೀಪುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೈಸೂರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆ ಹರಡಿದೆ. ಹಕೀಂ ನಂಜುಂಡ ಎಂಬ ಈ ಕಥೆ ಟೀಪುವಿಗೆ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಟೀಪುವಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರ ಪಟ್ಟದಾನೆಗೆ ವಾಸಿಯಾಗದ ಖಾಯಿಲೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಜನ ಹಕೀಮರು ಬಂದು ಔಷಧಿ ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಗುಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಡೆಗೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಮಾವುತ ಟೀಪುವಿನ ಅಪ್ಪಣೆ ಪಡೆದು ನಂಜನಗೂಡಿನ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾನೆ. ಆನೆಯ ರೋಗ ಶಮನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಟೀಪು ನಂಜನಗೂಡಿನ ದೇವರನ್ನು ಹಕೀಂ ನಂಜುಂಡ ಎಂದು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕರೆದು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಕಲ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಟೀಪು ಶೃಂಗೇರಿಯ ಶಾರದಾ ಪೀಠಕ್ಕೆ, ಮೇಲುಕೋಟೆಯ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಮೈಸೂರಿನ ಪರಕಾರಮಠಕ್ಕೆ, ಶ್ರೀರಂಗ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾಣಿಕೆಗಳು ಅಪಾರ.

ಈ ಲಾವಣಿ ಟೀಪುವಿನ ಸಾವಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಟೀಪುವಿನ ಸಾವಿನ ಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸೇನೆ ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ನುಗ್ಗಿದಾಗ ಟೀಪು ತನ್ನ ಅರಮನೆ ರಂಗ ಮಹಲ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದ. ಆವನಿಗೆ ತನ್ನ ನೆಚ್ಚಿನ ಸೇನಾನಿ ಸೈಯದ್ ಗಫೂರ್ ಮಡಿದ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಂಬಳ ತಿನ್ನುವ ದ್ರೋಹಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಮೋಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೂಡಲೇ ಅಂತಃಪುರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆಲ್ಲಾ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಂಗಮಹಲ್ ಗೋಳಾಟದ ಮಹಲ್ ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದ್ಯಾವುದನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ಕುದುರೆ ಹತ್ತಿ ಸೇನೆಯ ಮಧ್ಯೆ ನುಗ್ಗುತ್ತಾನೆ.

ಹತ್ತಿ ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕತ್ತರಿಸಿದ
ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ ಸೋಜರ್ ಕತ್ತು
ಕಡಿದನು ಸಾವಿರ ಕಾಲಾಳುಗಳ
ರಕ್ತ ಹರಿಯುತಿದೆ ನದಿಯಾಗೆ

ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ ಹ್ಯಾರಿಸ್, ಸುಡಿರಿ ಬಂದೂಕದಿಂದ ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ.

ಚಟ್ ಚಟ್ ಗೋಲಿ ಚಲಾಯಿಸಿದರು
ತುಂಬಿಕೊಂಡಿತು ಹೊಗೆ ಊರೊಳಗೆ
ಕವಿದಿತು ಕತ್ತಲೆ ಪವುಜು ಕಾಣದಂತೆ
ಬಂದನು ಹುಲ್ಲೇ ಬಾಗಿಲಿಗೆ
ಆಗ ಟೀಪು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ?
ರತ್ನದ ಕಂಠಿ ಚಿನ್ನದ ಕತ್ತಿ
ವಜ್ರದ ಕಲ್ಗೆಸಿಗರ ಮ್ಯಾಗೆ
ಇಳಿದನು ಕುದುರೆಯ ಸುಸ್ತಿಗೆ ರಾಜ
ಮಲಗಿಕೊಂಡ ಗವಿಯೊಳಗೆ

ಅಂಗಕೆ ಗೋಲಿಯು ಕಂಗೊಳಿಸಿ ತಗುಲಿದೆ
ಕಂಗೆಟ್ಟು ಟೀಪು ಸುಸ್ತಾಗಿ
ತನ್ನವರ್ಯಾರಿಲ್ಲ ತಗುಲಿದೆದಾವು
ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆರಳೊಳಗೆ

ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಿಪಾಯಿ ಬತೇರಿ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದ. ಯಾರೊ ವಜೀರ ಮಡಿದಿಹನೆಂದು ಅವನ ರತ್ನಖಚಿತ ಖಡ್ಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕೈ ಹಾಕಿದ. ಆಗ ಟೀಪು

ನೇತ್ರವ ಬಿಟ್ಟು ರೌದ್ರಾಕಾರದಿ
ಕತ್ತರಿಸಿದ ಸೋಜರ್ ಕೈಗೆ
ಕಡಿದ ತಕ್ಷಣ ಕರವು ಬಿದ್ದಿತು
ಕುಣಿಯುತ್ತಿತ್ತು ಕೀಲು ಬೊಂಬೆಯಂಗೆ

ಮಡಿದಿಹನೆಂದು ಹೊಡೆಯದೆ ಹೋದೆ, ಕಡಿದನಲ್ಲಾ ಎನ್ನ ಕೈಯಾ ಎಂದು ಕಡುಕೋಪದಿಂದ ಹೊಡೆದನು ಗೋಲಿಯ ದೊರೆಯ ಮೈಯಿಗೆ. ಹೀಗೆ ಟೀಪು ಸಾಯಬೇಕಾಯಿತು. ಟೀಪು ಸತ್ತ ಸುದ್ದಿ ಕೇಳಿ ಅವನ ಹೆಣ ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ಸಿಗಬಾರದೆಂದು ಅವನ ಕಡೆಯ ಸೈನಿಕರು ದೊರೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಣಗಳ ರಾಶಿಯನ್ನೇ ಹಾಕಿದರಂತೆ, ಅನಂತರ ಹ್ಯಾರಿಸ್ ಟೀಪುವಿನ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ತಂದೆಯ ಹೆಣ ಹುಡುಕಲು ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಕಡೆಗೂ ಟೀಪುವಿನ ಹೆಣ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಗೋಳಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹ್ಯಾರಿಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಚಿಂತಿಯಾಕ ನಿಮ್ಮ ಮನದಲಿ
ಪಟ್ಟವ ನಿಮಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವೆನು
ಸತ್ಯವಾಗಿರಿ ನೀವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ

ಆದರೆ, ಬ್ರಿಟಿಷರು ಟೀಪುವಿನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಈಗ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಕಲ್ಕತ್ತಾದ ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಅನಾಥರಾಗಿ ತಳ್ಳಿ, ಇಂದಿಗೂ ಅವರ ಸಂತತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿಗೆ ಹೋರಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸುದ್ದಿ ಹರಡಿದ ತಕ್ಷಣ ಜನ ನೆರೆದರು.

ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಒಂದಾಗಿ ಬಂದು
ಹುಡುಕಿದರು ಎಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೊರೆ ಎಂದು
ಪಟ್ಟದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ನವನು
ಎದೆಯನು ಬಡಕೊಂಡರು ಬಂದು

ತಮ್ಮ ದೊರೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಲಾವಣಿಕಾರ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ:

ಇಳೆಯೊಳು ಕಾಮನೆ ಬಲದೊಳು ಭೀಮನೆ
ಚಲುವನೆ ನಿನ್ನಂತೆ ಯಾರಿಹರು
ಬೋಗದಿ ಇಂದ್ರನೆ ತ್ಯಾಗದಿ ಕರ್ಣನೆ
ಏಳದೆ ಯಾಕಿದ್ದಿ ಎನ್ನುವರು
ದೊರೆ ಪೋದ ಮ್ಯಾಲೆ ಇರಲೇಬಾರದೆಂದು
ಏರಿ ಮರವನು ಬೀಳುತಿಹರು
ಪ್ರಜೆಗಳ ದುಃಖ ಪರಶಿವಬಲ್ಲ
ಕಾವೇರಿಯೊಳು ಧುಮುಕಿದರು
ನುಡಿಯೊಳು ಧರ್ಮಜ ನಮ್ಮ ಒಡೆಯನೆ
ಮೃತ್ಯು ಯಾರಿಂದ ಎಂದು ನೋಡಿದರು
ಪುರಾತನ ದ್ರೋಹಿ ಮೀರಸಾದಕನಿಗೆ
ಮೂಳೆಯ ಮುರಿದು ಕೊಂದಾರು

ಮೀರಸಾದಕನನ್ನು ಕೊಂದ ರೀತಿ ಎಂಥದು? ಕೇಳಿದವರು ನಡುಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊಂದರು. ಅವನನ್ನು ಹೂಳಿದ ಮೇಲೆಯೂ ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಎರಡು ವಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನೆರೆದ ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು, ಮಕ್ಕಳು ಅದರ ಮೇಲೆ ಹೇಸಿಗೆ ಎಸೆದು ಅವಮಾನ ಮಾಡಿದರು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಹ್ಯಾರಿಸ್ ಓ ಮೈ ಗಾಡ್ ಎಂದು ತಾನೂ ಅಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ಚೌಕದಿಂದ ಕಂಬನಿ ಒರೆಸಿಕೊಂಡ. ಟೀಪುವಿನ ದೇಹ ಒರಗಿತು ಧರೆಗೆ. ಅವನು ಸುತ್ತ ಜಾಗ ಇಂದಿಗೂ ಜನರನ್ನು ಕೈ ಬೀಸಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಒರಗಿದ್ದು ಟೀಪುವಿನ ದೇಹ, ಹಾಡಾಗಿ ಹರಿದದ್ದು ಅವನದ ಉದಾತ್ತ ಗುಣ.

ಈ ಲಾವಣಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಟೀಪುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಒಳಸಂಚಿನ ಮಹಾಪೂರವೇ ಇದೆ. ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳು, ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳು ಒಂದಾದದ್ದು, ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳಾದ ಉತ್ತಮ ಜನರಿಗೆ ಚಿತ್ತ ಚಂಚಲವು, ಜಾತಿ ಚಿಂತೆ ಬಹು ಆಗಿದ್ದು ಇವೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ಟೀಪುವಿನ ಪತನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆತ್ತಯ್ಯನೆಂದು ಪೂರ್ಣಯ್ಯನೊಳು ಟೈಗರ್‌ಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಬಹುವಾಗಿ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಯ್ಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಹಾರುವರಿಗಿತ್ತು ಹುದ್ದೇದಾರಿ ವೀರನ ಕೊಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷರ ಬಾವುಟ ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಜಾಂಡ ಬತೇರಿ.

ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಗೆದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮಾಡಿದ್ದೇನು? ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಟೀಪುವಿನ ರಾಜ್ಯ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹರಡಿತ್ತು?

ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶವು ಹಜರತ್ ಟೀಪುವಿಗೆ ಸೇರಿತ್ತು
ಹರಡಿತು ಪಶ್ಚಿಮದಿ ಕಲ್ಲಿಕೋಟೆ ತನಕ ದವಲತ್ತು
ಧರೆಗಧಿಕಾ ರಾಮೇಶ್ವರ ತನಕ ರಾಜ್ಯ ತಗುಲಿತ್ತು
ಭಾರಿ ಮದರಾಸ್ ಸೇಲಂ ನಾಗೂರ್ ತನಕ ವತ್ತಿತ್ತು

ಉತ್ತರದ ಕಡೆ ಪೂನಾ, ಧಾರ್ವಾಡ್ ಫೈಸಲ್ ಮಾಡಿದ್ದ. ಟೀಪುವಿನ ಇಂಥ ಮೈಸೂರನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮೂರು ಭಾಗವಾಗಿ ಒಡೆದು ಚೂರು ಮಾಡಿದರು. ಅದನ್ನು ಲಾವಣಿಕಾರ ಹೀಗೆ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ:

ಕರ್ನಾಟಕ ದೇಶವ ಕಣ್ಣು ಬಾಯಿ ಬಿಡುವಂತೆ
ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿದರ್ ಚೂರ
ಒಂದು ಭಾಗಕೆ ಮರಾಟ ರಾಜ್ಯ
ಒಂದು ಭಾಗಕೆ ನಿಜಾಮ ರಾಜ್ಯ
ಮೂರರಲಿ ಒಂದನೇ ಭಾಗಕೆ
ಆ ಪೂರ್ವ ರಾಜರ ಅಧಿಕಾರ

ಹೀಗೆ ಅಂದು ಒಡೆದ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನ ಮತ್ತೆ ಒಂದಾದದ್ದು ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿಯಿಂದಾಗಿ. ನಾವೀಗ ಅಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಟೀಪುವಿನ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನವಲ್ಲ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಅಷ್ಟೇ.

ಶ್ರೀರಂಗ ಪಟ್ಟಣ ಇಂದಿಗೂ, ಟೀಪುವಿನ ಆತ್ಮ ಅಲೆಯುತ್ತಿರುವ ಪುಟ್ಟ ದ್ವೀಪ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು : ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಿನ್ನನೋಟ

ಡಾ. ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ

ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವಾಗ ಆ ತರಹದ ಒಂದು ಏಕರೂಪೀ ಸತ್ಯ ಇದೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಏಕರೂಪೀ ಸತ್ಯವನ್ನು ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಕೃತಿಗಳೆನ್ನಲಾಗುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕತೊಡಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಐರೋಪ್ಯ ಮೂಲದ್ದು. ಯುರೋಪು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ''ನ್ಯಾಷನಲಿಸಂ'' ಅಥವಾ ''ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ'' ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಸಂಗಮ'. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'ರಾಜ್ಯ' ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮರೂಪಿಯಾದ, ಅಂತರಿಕ ವಿಭಜನೆಗಳಿಲ್ಲದ, ಅಂತರ್ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಸತ್ಯ ಒಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಲ್ಪನೆ.

ನಮ್ಮ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ, ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೊಡತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ ಚಿಂತಕರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಚಟದ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ 'ಕೊಡವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಹಾಗೂ ಕೊಡವರೆಂದರೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದ ಬದುಕಿದವರು ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಕಲ್ಪನೆ, ನಾನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದೀ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ದೋಷವನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ದೊರೆಯುವುದು ಕೊಡಗಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಹಿಸುವ ಮಂದಿಗಳ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳ ವರ್ಣನೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲ ಇಂತಹ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಗಣ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಕೊಡವ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೧೭. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡವ ಎಂದು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಯಾವುದೇ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಬಹಳ

ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇವುಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಒಂದಾಗಿ 'ಕೊಡವ' ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೇ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ ಐರಿ, ಕೋಯವ, ಕುಡಿಯ, ಮಡಿವಾಳ ಮುಂತಾದ ೧೭ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯೇ. ಅವುಗಳು ಆಚರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಒಂದೇ. ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೊಡಗಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದರೂ ದಲಿತರಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ 'ಕೆಂಬಟ್ಟಿ' ಸಮುದಾಯದವರು ಮಾತಾಡುವುದು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಮುದಾಯದ ಮತ್ತು ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳ ರೀತಿನೀತಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಏನೆಂದೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು. ಮಿಕ್ಕವರು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗು ಎಂದು ನಾವಿವತ್ತು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿ ಪ್ರಕಾರ ಶೇ. ೩೫.೮೦ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರಾದರೆ ಶೇ. ೨೫.೫೯ ಮಲೆಯಾಳಿ ಭಾಷಿಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೇ. ೧೭.೬೬ ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರಾದರೆ ಶೇ. ೮.೬೨ ತುಳು ಭಾಷಿಕರು, ಶೇ. ೭. ೧೩ ತಮಿಳು ಭಾಷಿಕರು ಮತ್ತು ಶೇ. ೨.೬೧ ಉರ್ದು ಭಾಷಿಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗಿನ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇ. ೨೦.೩೩ ರಷ್ಟು ದಲಿತರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಒಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ಶೇ. ೧೮ರಷ್ಟಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಶೇ. ೮೨ ರಷ್ಟಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರ ಸಂಖ್ಯೆ ಶೇ. ೧೮ ರಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ (ದಲಿತರನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆ) ಸಂಖ್ಯೆ ೧೭ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೬-೯)

ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಪಂಚ ಎಂದಾಗ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬರುವುದು ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ **ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ** (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪). ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಕುರಿತು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವವರೆಗೂ ದೇಶೀಯನೊಬ್ಬನ ಮೂಲಕ ಕೊಡಗಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೊಡಗಿನ ೧೭ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದ್ಧತಿ, ಪರಂಪರೆ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದರೂ ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಕೊಡಗಿನ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯವಾದ ಕೊಡವ ಜಾತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ರೀತಿ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಜನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಮೊದಲಿನ ಮೂಲ ನಿಲುವು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಬಹುತೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಹೊರಗಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವೆಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಾದ 'ಕೊಡವರ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದ ಭೂಹಿಡುವಳಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡದವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆಯಾದ ಎರವ, ಕುಡಿಯ ಮತ್ತು ಅರೆಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಕೊಡವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತನಾಡುವವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿದ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಮಾಜದ ರೀತಿ-ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಜನರ ಜನಪದವಾಗದೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಸಫಲರಾದರೂ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕೊಡಗಿನ ದುರ್ಬಲ ಜಾತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕೊಡವ ಜಾತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ವರ್ಣರಂಜಿತಗೊಳಿಸಲು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಅರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಂಡಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಂಡಿದ್ದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೇ ತುರುಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ - ಕ್ಷತ್ರಿಯ -ವೈಶ್ಯ - ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಬಲಾಢ್ಯ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರ ವರ್ಗಗಳ ''ಜನಪದ ಗ್ರಂಥವಾದ'' ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಫಣಿಯರವರಂತಹ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ''ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ''ದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ''ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ'' ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆದ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ಪಟ್ಟುಎಂದರೆ ರೇಷ್ಮೆ. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಎಂದರೆ ರೇಷ್ಮೆಯೊಳಗಿನ ಓಲೆ ಎಂದರ್ಥ. ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದುಬಂದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೊಡಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ''ಪಳಮೆ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಪಳಮೆಯ ಓಲೆಯನ್ನು ರೇಷ್ಮೆ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹೊದೆಯಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ೧೯೨೪ರಲ್ಲೇ ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ ಕಂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೊಡಗರ ಹುಟ್ಟು, ಮದುವೆ, ಸಾವು, ಹಬ್ಬಗಳು, ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು, ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ಮತ್ತು ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಇಂದಿನ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಿಗೂ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಯು ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಕಂಡರೂ ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ವತಿಯಿಂದ ಮರುಮುದ್ರಣವಾಯಿತು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರವು ಇದೇ ಕೃತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೦೩ರಲ್ಲಿ ಬಿ. ನಂಜಮ್ಮ ಮತ್ತು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಅವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದವನ್ನು ಹೊರ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪೋಲಿಸ್ ಇಲಾಖೆ ಸೇರಿ ಸಬ್ ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರರಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪೊಲೀಸ್ ನಿವೃತ್ತಿಯ ನಂತರದ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ (೧೯೩೧ ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೨) ಮೃತರಾದರು.

೧೯೬೧ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪವನ್ನು 'ಕೊಡವಡ ನಡಪ್' (ಕೊಡವರ ಆಚಾರಗಳು) ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೊಡವ ಸಮಾಜ (ಕೊಡವರು ಎಂಬ ಜಾತಿಯ ಸಂಘಟನೆ) ಪ್ರಕಟಿಸಿ, ಎಲ್ಲಾ ಕೊಡವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ನೀಡಿತು (ಕೊಡವ ಸಮಾಜ ೧೯೬೧). ಆದರೆ ಕೊಡವ ಸಮಾಜದ ಕರೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಅವೈದಿಕ ಪಂಗಡಗಳೆಲ್ಲಾ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕೊಡವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವವರೆಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ೧೮೫೩ರಲ್ಲಿ ರೆವೆರೆಂಡ್ ಡಾ. ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ೧೮೭೦ ರಲ್ಲಿ ರೆವೆರೆಂಡ್ ರಿಕ್ತರ್ ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳ, ಹಬ್ಬಗಳ, ಹುಟ್ಟು, ಸಾವುಗಳ ಹಾಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವಿರಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ) ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ಜರ್ಮನ್ ಮಿಶನರಿ ಗ್ರೆಯಟರ್ ಮತ್ತು ರಿಕ್ತರ್ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೆಲವು ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು, ಹುತ್ತರಿಹಾಡುಗಳು, ಗ್ರೋವರ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸನ ದಿ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ (೧೮೭೧) ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿವೆ. ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಅವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ದ್ವಿತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುದ್ರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಅವು ಜನವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆ ದೊರಕಿದ ರೀತಿಯ ಗೌರವವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ತಂದುಕೊಡಲು ಸಫಲವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ನೆಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗೆ ಹಾದಿ ತೋರಿಸಿದ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ದೊರೆತಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ದಾಖಲೆಯಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡಬೇಕು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಕೊಡಗಿನ ಗತಿಸಿಹೋದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೊಡವ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಹಿರಿಯರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕಳೆದ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಕಾರ್ಯತತ್ಪರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ಪುಸ್ತಕ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಎಂದು ಕೂಡ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಆಗಸ್ಟ್೩೦, ೨೦೦೩, ಪು. ೪) ಮರೆತು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿ ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಇವರೆಲ್ಲಾ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, 'ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಂಥ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಹಲವು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ' ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ವಿಚಾರ

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೫, ೭೯). ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಮತ್ತು ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಮಿತಿ, ವಿರಾಜಪೇಟೆ ಜಂಟಿಯಾಗಿ ೧೯೯೪ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೪, ೨೫ ಮತ್ತು ೨೬ರಂದು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. 'ಅರಿವು ಬರಹ' ಮತ್ತು 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ ೧೯೯೮' ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನನ್ನ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಕೊಡಗಿನ 'ಶಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. 'ಶಕ್ತಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಹಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನನ್ನ ಲೇಖನವು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಕೊಡಗಿನ ಬಲಾಢ್ಯ ಜಾತಿಯೊಂದರ ಕೆಲವು ಜಾತಿವಾದಿಗಳು ನನ್ನ ಲೇಖನದ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಈ ಬೆದರಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ 'ಶಕ್ತಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನನ್ನ ಪ್ರಕಟಣೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿತು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಆಕರಗಳನ್ನು ಈ ಶತಮಾನದ ಮೂರನೇ ದಶಕದಲ್ಲೇ ಒದಗಿಸಿದ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಇಂದು ಕೊಡಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಮಾಜ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ, 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಮಾತನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ (ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ೧೯೭೪, ix) ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಥಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೊಡಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಜನರ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಕೊಡವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮೇಲೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವ್ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ಸಮಾಜದ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನಂಥವರ ಮೂಲಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರ ಯಾವತ್ತೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಶೋಷಣೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ದ್ವಿತೀಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ನನಗಿದೆ (ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸ ರಚನಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦). ಈ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೂಲತಃ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಅಂಗಗಳಾದರೂ ಅವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುವಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸಹಜವೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೇವಲ ಪ್ರಬಲವರ್ಗದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿ ವರ್ಣರಂಜಿತಗೊಳಿಸಲು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಂಥ ಅರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಹಾಗೂ ಆಕರವಾದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಲೇಖನದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳಿದ ಮತ್ತು ದಾಖಲಿಸಿದ ಪುರುಷ- ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಿದ್ದೇನೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಕೊಡವೇತರ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಯ ಗಂಡಸರು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯವು ಅವಮಾನಕಾರಿ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಜೀವನ ನಡೆಸಲು ಕಾರಣವಾದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಟ್ಟಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡದ್ದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ದರ್ಬಾರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದೂ ಬಾಳದ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು (ಕೊಡವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪಥ್ಯಗೊಂಡಿದ್ದ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ' ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ತುರುಕಿಸಿ ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದನ್ನು, ಮತ್ತು ಆಮೂಲಕ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿವಾಗಿ ದುರ್ಬಲ

ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಶೋಷಿಸಲು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸುವ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿವರಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಅರಸರ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಂದು ಹೋದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ೧೯ನೇ ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇತಿಹಾಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಇತಿಹಾಸಗಳೇ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದರೆ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಮತ್ತು ರಾಜನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಘಟನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇತಿಹಾಸಕಾರ್ತಿ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾದ ''ಆಡಳಿತಕಾರರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು'' ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಹಾಗೂ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ರಾಜರು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದ ಘಟನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ವಕ್ತಾರರಾಗಿದ್ದುವು. ಅಶೋಕ, ಎರಡೇ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಅಥವಾ ಅಕ್ಬರನಂಥ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ ''ನಿರಂಕುಶ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬಯಸದ ದಮನಕಾರಿ ನಿಲುವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು'' ಭಾರತೀಯ ರಾಜರನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಅಧಿಕೃತ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವಾದವು (ಥಾಪರ್ ೧೯೯೦, ೧೭) ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಅಂಥ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಅರಸರು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ತುಂಡರಸರು ಬಹಳ ಕ್ರೂರಿಗಳೂ ದಮನಕಾರಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಆಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಜರುಗಳು ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ೧೯೫೯ರಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್‌ನಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸ, ''ಭಾರತೀಯರು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಅವರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು (ಶರ್ಮ ೧೯೬೮, ೧). ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥ ಏನೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರವು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಆಳುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿವಾದಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎನ್ನುವ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಜಿ. ಭಂಡಾರ್ಕಾರ್, ಆರ್.ಎಲ್. ಮಿತ್ರಾ, ಬಿ.ಜಿ. ತಿಲಕ್ ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಸಿ. ದತ್ತ್, ಎಸ್.ಕೆ. ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಕೆ.ಪಿ. ಜಯಸ್ವಾಲ್‌ರಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಬರಹಗಾರರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಾದ ಮಾಡಿದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ (ಶರ್ಮ ೧೯೬೮, ೧-೧೩) ಇದಕ್ಕೆ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಕೂಡ ಹೊರತಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು,

> ತಂದೆ ಸಾಯುವಾಗ ವೀರ ರಾಜನು ೨೦ ವಯಸ್ಸಿನ ಹುಡುಗನು. ಇವನು ಮೂರ್ಖನು, ಹೇಡಿಯು ಮತ್ತು ಕಾಮಿಯು; ಇವನು ಮಾಡಿದಂಥ ಪ್ರಜಾಹಿಂಸೆಯು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೂ ಬಿಡದೆ ಕೊಂದು ಹಾಕಿದನು. ಕೆಲವು ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಇವನನ್ನು ಹುಚ್ಚನೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ .... ತನಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಮದುವೆಯಾದವಳೇ ಆಗಲಿ ಮದುವೆಯಾಗದವಳೆ ಆಗಲಿ ತನ್ನ ಮನಸಿಗೆ ತೋರಿದ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಅರಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಹೆತ್ತಿರುವ ಹೆಂಗಸರ ಮೊಲೆ ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದನು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೦)

ಎಂದು ಬರೆದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಚಿಕ್ಕ ವೀರರಾಜೇಂದ್ರನನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವ-ಹಿತ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಹಿಂದೆ ಹೋದ ನಿಜಾಮ, ಸಿಂಧ್ಯಾ, ಮೈಸೂರಿನ ಒಡೆಯರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸದೆ, ಔದಿನ ನವಾಬನಂಥವನ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಇದರರ್ಥ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ ಬಹಳ ಸಂಭಾವಿತ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವನು ಎಂದಲ್ಲ. ಅವನು ಕ್ರೂರಿ, ಕಾಮಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರ' ಕಾದಂಬರಿ ಆಧಾರಿತ 'ಅಂತಿಮ ರಾಜ' ಎನ್ನುವ ಸೀರಿಯಲ್ ಅನ್ನು ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ಬಿಡಬಾರದೆನ್ನುವ ಜಾತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವ ತುಂಡರಸ, ದೊಡ್ಡರಸ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವನ ಅಪ್ಪ, ಅಜ್ಜ ಎಲ್ಲರೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ'ಯರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರೇ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೩೭). 'ಕಳ್ಳ ಬಸುರು' ಮಾಡುವ

ಹಾಗೂ 'ಕಳ್ಳ ಬಸುರಿ' ಯಾಗುವ ಪ್ರಜೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯಿದೆ (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೩೭). ''ಯಥಾ ರಾಜ ತಥಾ ಪ್ರಜಾ'' ಎಂದು ಇದನ್ನು ಕರೆಯಬೇಕೋ ಅಥವಾ ''ಯಥಾ ಪ್ರಜಾ ತಥಾ ರಾಜ'' ಎಂದು ಇದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬೇಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ. ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಕೊಡಗಿನಿಂದ ಓಡಿಸಿ, ಕೊಡಗನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ದೊಡ್ಡ ವೀರರಾಜ ತನ್ನ ಮಗಳು ದೇವಮ್ಮಾಜಿಗೆಂದು ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದ ೬,೮೦,೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ನುಂಗಲು ಸನ್ನಾಹ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಮೇಲೆ ಗೂಬೆ ಕೂರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಯಶೀಲರಾದರು ಕೂಡ. ೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ರೆವರೆಂಡ್ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಬರೆದ ''ಕೂರ್ಗ್ ಮೆಮೋಯರ್'' ಅಥವಾ ೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ರೆವರೆಂಡ್ ರಿಕ್ತರ್ ಬರೆದ ''ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್'' ಅಥವಾ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಕಾರ ಲೀವೀಸ್ ರೈಸ್ ೧೮೭೮ರಲ್ಲಿ ಬರೆದ 'ಕೂರ್ಗ್ ಮೆಮೋಯರ್'' ನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ನಿಲುವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕೆಳಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಷನರಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನಾಗಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಟೀಕಿಸದೆ ಬರೆದಂತೆ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವಂತೆ ಬರೆದದ್ದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೊಡಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ 'ಕುಂಟ' ಬಸವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ನಮಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದ ಹಜಾಮ ಜಾತಿಯ ಬಸವ ಕೊಡಗು ದೇಶದ ದಿವಾನನಾದರೂ, ತನ್ನ ಅಂಗವೈಕಲ್ಯದಿಂದ 'ಕುಂಟ ಬಸವ'' ಎಂದು ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಂದ, ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ನಾಟಕಕಾರರಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ಸಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ವಿಚಾರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೂಡ ಇಂಥ ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಿಂಗರಾಜನ ನಾಯಿ ನೋಡುವ ಚಾಕ್ರಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಜಮೆದಾರನಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಮಂತ್ರಿಯಾದ ''ಕುಂಟ ಬಸವ''ನು ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಹಾದರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ ''ಹಿಮ್ಮತ್ತುದಾರನಾಗಿದ್ದನು'' (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೬೯)

ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ನಿಮಿಷದವರೆಗೂ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವನಿದ್ದರೂ, ಬಸವ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಸೆರೆ ಸಿಕ್ಕರೆ ಗುಟ್ಟು ರಟ್ಟು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಎಣಿಸಿ, ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮಾತಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ''ರಾಜನು ಇವನನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಿಸಿ ಬಿಟ್ಟನೆಂದು ಹೇಳುವರು'' (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ, ೧೯೭೪, ೭೧). ಬಸವ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ರಾಜನೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಯುಸಿರು ಇರುವವರೆಗೂ ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಈತ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಕಳಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಉಳಿದ ದಿವಾನರಾದ ಚೆಪ್ಪುಡಿ ಪೊನ್ನಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಾರಂಡ ಬೋಪಣ್ಣ (ಕೊಡವ ದಿವಾನರು) ಕೊಡಗು ರಾಜನ ಬೆನ್ನಿಗಿರಿದು ದೇಶಭಕ್ತಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ. ೧೮೩೪ರ ಎಪ್ರಿಲ್ ೫ರಂದು ಅಪ್ಪಾರಂಡ ಬೋಪಣ್ಣ ದಿವಾನ ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ ೪೦೦ ಜನ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸೇನಾನಿ ಲೆಫ್ಟಿನೆಂಟ್ ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರನನ್ನು ಕುಶಾಲನಗರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಗತಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಬೋಪಣ್ಣ ಫ್ರೇಸರನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಮಡಿಕೇರಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದನು. ಈ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಕುಶಾಲನಗರವನ್ನು ಫ್ರೇಸರ್ ಪೇಟೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೭೧). ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನೂ ಇವರ್‍ಯಾರಿಗೂ ಕಡಿಮೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆತ ಬ್ರಿಟಿಷರು ತನಗೆಸೆದಷ್ಟನ್ನೂ ಬಾಚಿಕೊಂಡು, ಸೊಲ್ಲೆತ್ತದೆ ತನ್ನ ಚೇಲಾಗಳು ಮತ್ತು ರಾಣಿಯರೆಲ್ಲಾ ಸೇರಿದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪಟಾಲಂನೊಂದಿಗೆ ಕಾಶಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ತೆರಳಿದನು. ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ತೆರಳಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಅರಸನೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿ ಅಲ್ಲೇ ಕೊನೆಯುಸಿರೆಳೆದನು. ಹಜಾಮ ಜಾತಿಯ ಬಸವ ದಿವಾನ ತನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಲಿಂಗಾಯಿತ ರಾಜ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ, ಹಾಗೂ ಕೊಡವ ದಿವಾನರಾದ ಪೊನ್ನಪ್ಪ, ಬೋಪಣ್ಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಿವಾನ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ನಾರಾಯಣನವರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೊಳಗಾದ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳು ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಗೆ ಒಂದು ಮೈಲುಗಲ್ಲೆಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

''ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥ'' ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜೇಂದ್ರದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ೧೯೮೪, iii) ''ಚಿಕ್ಕ ವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ''

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು, ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನ ಅಪ್ಪ ಲಿಂಗರಾಜ ಹಾಗೂ 'ಭಗವತಿ' ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೆಸರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಂಗಸಿನ 'ಅನೈತಿಕ' ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಬಸವ, ಎಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ''ಕ್ಲೈಮ್ಯಾಕ್ಸ್'' ನಲ್ಲಿ ''ಟ್ರಾಜಡಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ೧೯೮೪, ೪೬೮-೪೬೯). ಚತುರ ರಾಜಕಾರಣಿ ಯಾರಾದರೂ ಆಗಲೇಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನು/ಅವಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಅವತಾರವಾದ ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇ, ಆಗಬೇಕೆಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಜಾಣ್ಮೆ ತೋರಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪಚಾರಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ದಾಖಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲದವನು ದಿವಾನನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ರೀತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಅಂಶವಾದರೂ (ಅದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕುಹಕಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದರೂ), ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ದಿವಾನರು ''ಉಪ್ಪು ತಿಂದ ಮನೆಗೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆದರು'' ಎಂದು ಬ್ರಿಟಿಷರಂತೆಯೇ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಬರೆಯದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬರೆದರೆ ಈ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ದಿವಾನರ ಕುಮ್ಮಕ್ಕಿನಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೊಡಗನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಕಾರರು ಮತ್ತು ಅವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಅವರ ಕೆಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಂಥ ದೇಶೀ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ ಎನ್ನುವ ಥರದ ರಾಜರನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಬಸವನಂಥವರನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ತಾತ್ಸಾರದಿಂದ ಬರೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಇತರ ಮೂವರು 'ದೊಡ್ಡ' ಜಾತಿಯ ದಿವಾನರು ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜನು ೧೮೩೪ರಲ್ಲಿ ಪದಚ್ಯುತನಾಗುವವರೆಗೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅವನ 'ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ ಹಿಮ್ಮತ್ತುದಾರ'ರಾಗಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೊಡಗಿಗೆ ವಕ್ಕರಿಸಿದಾಗ ಈ ದಿವಾನರು ತಮ್ಮ ಬಣ್ಣ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹುತಾತ್ಮಗಿರಿ ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಸವನಂಥವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇರುವುದು ಎಂದೂ ಕುಹಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ವಾಸಿಸುವ 'ಯುಟೋಪಿಯನ್' ದೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. 'ಅರಿವು ಬರಹ ೩' (೧೯೯೨)ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ''ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು'' ಎನ್ನುವ ನನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಕೊಡಗರು' ಎಂದರೆ 'ಕೊಡವ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮಾತ್ರ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಕೊಡಗ'ರಲ್ಲದವರ ಬಗ್ಗೆ ನಂತರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕೊಡವರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಬೊಡ್ಡು ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡಗಳಿವೆ ಎಂದು ಕ್ಯಾಪ್ಟನ್ ರಾಜ್ ಕೋಲನ **ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಿಲ್ ಲಾ** (೧೮೭೦) ಹಾಗೂ ರಿಕ್ತರನ **ಎತ್ನಾಗ್ರಫಿಕಲ್ ಕಂಪೇಂಡಿಯಮ್**ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೇಳಿದರೂ (ಕೋಲ್ ೧೯೪೭; ರಿಕ್ತರ್ ೧೮೮೭) ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪ್ರಕಾರ ''ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳಿವೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ'' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಣ್ಣ ಕೊಡಗರು, ಮಲ್ಲ ಕೊಡಗರು ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡುಗರೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅಪಹಾಸ್ಯದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲದೆ ಅಂಥ ಭೇದಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಮಿಷನರಿ/ಆಡಳಿತಗಾರ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಇಂಥ ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಸಿದರೂ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ದ್ವಿತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ''ವಿಭಾಗ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು'' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ''ಜಮ್ಮ'' ಕೊಡವರೆಂಬ ಒಳ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಿಂದ ಕೊಡಗಿಗೆ ವಲಸೆಬಂದ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು 'ಜಮ್ಮ ಕೊಡವರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಕೊಡವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಾಮ್ಯವಿರುವ 'ಬೊಡ್ಡು' ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ, ಕೊಡವರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಾಮ್ಯವಿಲ್ಲದ ('ಕೊಡವ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) 'ಜಮ್ಮ' ಕೊಡವ ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡವನ್ನು ತಾವು ಹೇಳುವ 'ಒಳ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ' ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪-X)

ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರದಂತೆ '೧೮೫೭ರಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ದೊಡ್ಡ ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ, ಕೊಡಗರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ, ಈ ಚಿಕ್ಕವೀರ ಜನಾಂಗದವರ ಉನ್ನತ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಘನತೆಯನ್ನೂ, ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಧೀರತ್ವವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು'' ಕಮೀಷನರ್ ಮಾರ್ಕ್ ಕಬ್ಬನ್ ೧೮೬೧ರಂದು ಕೊಡಗರನ್ನು ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ವಿನಾಯ್ತಿ ನೀಡಿದನು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೭೫-೭೬). ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ವಾದಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಕೊಡವರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಭೇದಗಳಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಕೊಡಗರೆಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ''ಈ ಚಿಕ್ಕ ವೀರ ಜನಾಂಗದವರ' ರಾಜಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಕೊಡಗರಿಗೆ ೧೮೬೧ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯ್ದೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ ಕಬ್ಬನ್ ವಿನಾಯಿತಿ ನೀಡಿದನು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು, ಸಂಗ್ರಹಗಳು, ದಾಖಲೆಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿರುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೧೯೦೧ನೇ ಇಸವಿ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧ರ ದಿನಾಂಕದಂದು ಸೆನ್ಸಸ್ ಸೂಪರಿಂಟೆಂಡೆಂಟನಾಗಿದ್ದ. ಡಬ್ಲ್ಯು. ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಎಂಬುವವನು ಫೋರ್ಟ್ ಸೇಂಟ್ ಜಾರ್ಜ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ದಾಖಲೆಗಳು ಅಮ್ಮ ಕೊಡಗ, ಸಣ್ಣ ಕೊಡಗ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರಿಗೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ (ಫೈಲ್ ನಂ. ೫೭ ಆಫ್ ೧೮೮೯, ಕೂರ್ಗ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ) ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ 'ಕೊಡಗ' ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಪದ್ಧತಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಹಳಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅಮ್ಮ ಕೊಡವರು ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳು, ಯಜ್ಞೋಪವಿತವನ್ನು ನವೆಂಬರ್ ೧೮೩೪ರ ನಂತರ ಧರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರೆಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೦) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಪಾಡಿ ಇಗ್ಗುತ್ತಪ್ಪ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವರು ಕೊಡಗಿನ ಕೃಷಿ ಮೂಲ ಹಬ್ಬವಾದ ''ಕೈಲ್ - ಮುಹೂರ್ತ'' ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೊಂಡು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಕೈಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕಾರ 'ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರು'' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರು ಕೊಡಗಿನ ಸೂರ್ಲಬಿ, ಮಾದಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರಿಗೂ ಮತ್ತುಳಿದ ಕೊಡಗರಿಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇಲ್ಲ. 'ಬೊಡ್ಡು' ಅಥವಾ 'ಮಂದ' ಸ್ವಭಾವದ ಜನರು ಇವರೆಂದು ಉಳಿದ ಕೊಡಗರು ಇವರನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಕೊಡವರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಆಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡವರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವವರು ''ಅಂತರ್ಜಾತಿ'' ವಿವಾಹಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಕೊಡವರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಆಗುವ 'ಗುಸುಗುಸು' ಕೊಡವ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡವ ಎನ್ನುವ ಪಂಗಡಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲ ಕೊಡಗರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೋಲ್, ರಿಕ್ತರ್‌ನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ (೧೯೪೮) ಹಾಗೂ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್‌ರಂಥ (೧೯೫೨) ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ (ಕೋಲ್ ೧೯೪೭, ೧-೨; ರಿಕ್ತರ್ ೧೮೮೭) ೧೪-೧೬; ಅಯ್ಯರ್ ೧೯೪೮; ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ೧೯೮೯, ೩೪-೩೭). ಕೊಡಗಿನ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವ 'ಸಣ್ಣ' ಮತ್ತು ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರಿಕೃತವಾಗಿರುವ 'ಮಲ್ಲ' ಕೊಡಗರ ನಡುವೆ ಈಗ ಏನೆಂದೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಜನರಿಗೆ ಅದರ ಲವಲೇಶವೂ ಅರಿವಿಲ್ಲವಿರುವುದು ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಿರಿತನಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕೊಡಗಿನ (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಕಿಗ್ಗಟ್ಟುನಾಡು ಪ್ರದೇಶ) ಕೆಲವು ಕೊಡವ ಮನೆತನಗಳ ಹಳೇ ತಲೆಮಾರಿನವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಕೊಡವರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಏರ್ಪಡಿಸುವಾಗಲೂ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವುದು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡುವ, ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವ, ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳಿರುವ, ಹಬ್ಬ ಪದ್ಧತಿಗಳಿರುವ, ಜೀವನ ಶೈಲಿ, 'ಒಕ್ಕ' 'ಕಾರಣ', ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಸಾವು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಏನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಅಮ್ಮ, ಸಣ್ಣ, ಮಲ್ಲ ಮತ್ತು ಬೊಡ್ಡು ಕೊಡಗರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಂಕುಚಿತ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುವ ಉದ್ದೇಶ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೃತಿಕಾರರಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ವೇಳೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ

ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾದ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಒಂದೇ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡುವ ಜನರಿರುವ ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಚಳುವಳಿಗಾರರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಾಲವೊಂದಿತ್ತು. ಬಾಲ್ಕನ್ ರಾಜ್ಯಗಳು, ಇಟಲಿ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕೂಡ ಪರಕೀಯರನ್ನು ಓಡಿಸಲು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಛಾಯೆ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಮೇಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಇದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳರಸರು ಬರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಂಕುಚಿತತೆಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳು ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಅವರು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ,

> ನಾಯರು, ಭಂಟರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಗೌಡುಗಳು, ವೆಳ್ಳಾರರು ಮತ್ತು ಈ ತರಗತಿಯ ಶೂದ್ರರು ಕೊಡಗರ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಿಗೂ ಬರಬಹುದು. ತೀಯರು, ಬಿಲ್ಲವರು, ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳು, ಐರಿಗಳು, ಬಣ್ಣರು, ಅಗಸರು ಮತ್ತು ಈ ತರಗತಿಯ ಶೂದ್ರರು ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ನಡುಬಾಡೆಗೂ, ಕನ್ನಿಕೊಂಬರೆಗೂ ಮತ್ತು ಅಡಿಗೆ ಮನೆಗೂ ಸೇರಕೂಡದು. ಆದರೆ ಮದುವೆಗೆ ಮೇಲ್ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೂ, ಕಾರಣ ತೆರೆ ಕಟ್ಟುವ ದಿವಸವೂ, ಈ ತರದ ಶೂದ್ರರು ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ನಡುಬಾಡೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಆ ಮೇಲೆ ಶುದ್ಧ ಮಾಡುವರು. ಬ್ರಹ್ಮ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರಿಂದ ಮತ ಬದಲಾದವರೂ ಮತ್ತು ಮ್ಲೇಂಛರೂ ಕೈಯ್ಯಲೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ತರದ ಶೂದ್ರರೂ ಕೊನೆಗೆ ಮ್ಲೇಂಛರೂ ಸಹ ಕೊಡಗರಂತೆ ಕುಪ್ಪಸ ಧರಿಸಿದರೆ, ಕೊಡಗರೊಡನೆ ಮಿಶ್ರವಾಗಿ ಮಂದಮಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯಬಹುದು. ಎರವರು, ಕುರುಬರು, ಪಾಲೆಯರು, ಮತ್ತು ಆ ತರಗತಿಯ ಜಾತಿಯವರು ಜಗಲಿಗೆ ಹತ್ತಬಹುದು. ಮೇದರು, ಹೊಲೆಯರು, ಮರ್ತರು ಮತ್ತು ಆ ತರಗತಿಯ ಜಾತಿಯವರು ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ತನ್ನ ಮತ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಯಾವ ಮತದವನು ಅಥವಾ ಜಾತಿಯವನು ಎಲ್ಲಿವರೆಗೆ ಬರಬಹುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಲತ್ಕಾರದಿಂದ ಅಥವಾ ಮೋಸದಿಂದ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಮತ ಬದಲಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮಾಡಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫೦೦)

ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಕೆಲವು ಅಮಾನವೀಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ''ಚಾಂಡಾಳ''ರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದನ್ನು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೆಂದರೆ :

> ಕೋವಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು
> ಕಾಲಿಗೆ ಪಾದರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹಾಕಬಾರದು
> ಬಟ್ಟೆ ಕೊಡೆ ಹಿಡಿಯಬಾರದು
> ಭತ್ತ ಸಾರಾಯಿ ಮಾಡಬಾರದು (ಭಟ್ಟಿ ಇಳಿಸಬಾರದು)
> ಪುಳಿನೀರ್ ಕಾಯಿಸಬಾರದು
> ''ಪುಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ'' ಮಾಡಬಾರದು
> ಭತ್ತವನ್ನು ಬೇಯಿಸಬಾರದು
> ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗರಣೆ ಹಾಕಬಾರದು
> ಹಸು ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಬಾರದು
> ಚಿನ್ನದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬಾರದು
> ನಿಂತ ಮರವನ್ನು ಕಡಿದು ಸೌದೆ ಮಾಡಬಾರದು
> ಹಣೆಗೆ ಗಂಧವನ್ನಾಗಲೀ ಕುಂಕುಮವನ್ನಾಗಲೀ ಹಾಕಬಾರದು
> (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫೦೨-೫೦೩)

ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳು, ಐರಿಗಳು ಮತ್ತಿತರು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆ, ಅನುಸರಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳಿಗೂ ಕೊಡವರು ಅನುಸರಿಸುವ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆಗಳಿಗೂ ಏನೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹೆಗ್ಗಡೆಗಳು ಕೊಡವರಂತೆ ಬರೇ ಕೃಷಿಕರಾದರೆ, ಐರಿಗಳು ಕೃಷಿಯೊಂದಿಗೆ ಮರ ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು. ಕೊಡಗಿನ ಕಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ ಕೊಡಗಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಮನೆಗಳಾದ ''ಐನ್‌ಮನೆ'', ''ಕೈಮಡ''ಗಳ (ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ದೈವಸ್ಥಾನಗಳು) ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳಾದ

ಐರಿಗಳದ್ದೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೊಡಗಿನ 'ಪೀಚೆಕತ್ತಿ, ಒಡಿಕತ್ತಿ' ಮುಂತಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕತ್ತಿಗಳನ್ನು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೊಡಗಿನ ಕಲಾ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಸೊಗಡನ್ನು ನೀಡಿದವರೇ ಐರಿಗಳು. ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಮುಕ್ಕಾಟಿ (ಕರ್ಜನ್‌ವೆನ್ ಎನ್ನುವ ಆಡಳಿತಗಾರ – ವಿದ್ವಾಂಸ ಇವರನ್ನು 'ಮಿನಿಯಲ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ) ಹಾಗೂ ಕೊಡವರು ಲಿಂಗ ರಾಜೇಂದ್ರನ ೨೫ನೇ ''ಹುಕುಂ''ನ ಪ್ರಕಾರ ''ತೆರಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿ ಗಳಿಸಿದ ಜಾತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು'' (ಲಿಂಗರಾಜೇಂದ್ರ ೧೯೧೧, ೨೨–೨೫). ಜಾತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗರಾಜನ 'ಹುಕುಂ' ತೆರಿಗೆ ಹೊರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿ ಪಡೆದ ಜಾತಿಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಬದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೊಡವೇತರ ಜಾತಿಗಳು 'ಕೀಳಾಗಿ' ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ಅದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಕ್ಷತ್ರಿಯ–ವೈಶ್ಯ– ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಏಕಸೂತ್ರದಲ್ಲೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ನಮೂದಿಸದ 'ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳು' ಕೊಡಗಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು. ಅವರ ಭಾಷೆಗೂ, ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ, ರೀತಿ–ನೀತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಒಕ್ಕಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಕೊಡವ, ಐರಿ ಮತ್ತಿತರು ಆಡುವ ಭಾಷೆಗೂ, ಆಚರಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, ಒಕ್ಕಗಳಿಗೂ ಏನೊಂದೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೊಡಗು' ಎಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯೇತರ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಅಪಹರಿಸಿದರು. ಸಂವಿಧಾನ ಮಾಡಿರುವ ಯಾವುದೇ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ೧೯೭೪ರಿಂದಲೂ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ' ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯು ಇಂದಿಗೂ ಅರಣ್ಯರೋದನವಾಗಿದೆ. ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವ ಹೊಂದಿದ ಈ ಬಲಿಷ್ಠ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಯೆಂದು ದೊಡ್ಡ ಗಂಟಲಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಜಮ್ಮ' ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ(ಕೊಡಗಿನ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ಭೂಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಜಮ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಕೆಂಬಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಾತ್ ''ಭೂಮಿ ಜಮ್ಮದಾಳು''ಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಸಂಗತಿಯು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ 'ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿರುವ' ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೩೬–೪೮)

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಮಾತನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ. ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರು ಭೂರಹಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಳುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ದೃಢೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಚಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಕೊಡಗಿನ ಜಾತಿ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೊಡಗು' ಎನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಐ.ಎಂ.ಮುತ್ತಣ್ಣ ಬಿ.ಡಿ.ಗಣಪತಿ, ಕೆ.ಕೆ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯ, ಎಂ.ಪಿ. ಕಾರಿಯಪ್ಪ, ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮುತ್ತಿತರರು 'ಕೊಡವ' ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಸಾರಿ, 'ಕೊಡಗರೆಂದರೆ ಕೊಡವರು, ಕೊಡವರೆಂದರೆ ಕೊಡಗು' ಎನ್ನುವ ಅಪಕ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದರು (ಗಣಪತಿ ೧೯೬೭; ಮುತ್ತಣ್ಣ ೧೯೫೩, ೧೩; ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ೧೯೭೮, ೨೩೧; ಎಂ.ಪಿ. ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ೧೯೮೧,೯). ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಬರಹಗಾರರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕೂಡ ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೊಡಗಿನ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವವನ್ನು' ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನಂಥವರು ಬಹಳ ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿದ 'ಕೊಡಗರು' ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಂದದ ಹಾಗೂ ಕರಾಳ ಮುಖಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಡಗಿನೊಳಗೆ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಕೊಡಗರಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಕೊಡವ ಭಾಷೆ ಮಾತಾಡದ, ಆದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳಾದ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದವರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ, ಭೂಸಂಬಂಧೀ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಬ್ಬದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿಕೊಂಡೋ, ವೇಷ ತೊಟ್ಟುಕೊಂಡೋ ಅಥವಾ ಮಾಲೀಕರ ಹುಟ್ಟು, ಮದುವೆ, ಸಾವುಗಳಲ್ಲಿ ಡೋಲು ಬಡಿದುಕೊಂಡೋ ಅಥವಾ ಮಾಲೀಕರ ಭೂ–ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು 'ಗುಳಿಕ'(ಕುಳಿಯ)ನಾಗಿಯೋ, 'ಚೌಂಡಿ'ಯಾಗಿಯೋ, 'ಪಾಷಾಣಮೂರ್ತಿ'ಯಾಗಿಯೋ ಜೀವಂತ ಕೋಳಿಗಳ ಕತ್ತನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ರಕ್ತ ಹೀರುತ್ತಲೋ ಅಥವಾ ಕೊಡಗರ ಪ್ರೀತಿಯ

ಪ್ರಾಣಿಯಾದ ಹಂದಿಯ ಕತ್ತನ್ನು ಕುಯ್ದು ನಂತರ ಅದರ ರಕ್ತವನ್ನು ನೆಕ್ಕುತ್ತಲೋ ಊರ ದೇವರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಅದೃಶ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮೀಸಲಿಟ್ಟ ಜನರ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ''ಮದುವೆಗೆ ಮೇಲ್ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಮೇಲೆಯೂ, ಕಾರಣ ತೆರೆ ಕಟ್ಟುವ ದಿವಸವೂ, ಈ ತರದ ಶೂದ್ರರು ನೆಲ್ಲಕ್ಕಿ ನಡುಬಾಡೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಆ ಮೇಲೆ ಶುದ್ಧ ಮಾಡುವರು'' ಎಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ 'ಒಕ್ಕದ' (ಕೊಡಗಿನ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬವನ್ನು 'ಒಕ್ಕ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಗತ್ತುಗಾರಿಕೆಗೆ ನಡೆಸುವ 'ಕಾರಣ ತೆರೆ'ಯ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು, ವೇಷ, ಬಣ್ಣ ತೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಸದ್ಗತಿ ದೊರಕಿಸಲು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಘೋಷಿಸುವ 'ಶೂದ್ರರು' ಬೇಕು. ಆ 'ಶೂದ್ರ'ರನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮನೋರಂಜನೆ ಪಡೆದ ನಂತರ 'ಶುದ್ಧ' ಮಾಡಿ, ಹೊರಗಟ್ಟುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಅವರಿಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಟ್ಟಹಾಸದಲ್ಲಾಗಲಿ ಪಾಲು ಪಡೆಯಲು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಾಗಿದೆ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ಶೂದ್ರ, ಮ್ಲೇಂಛ, ಚಾಂಡಾಳ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕೊಡಗಿನ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಆಕರಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ/ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡದೆ, ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿಗೆ ತೀರಾ ಪರಕೀಯವಾದ ವೈದಿಕ 'ಟೂಲ್‌ಗಳನ್ನು' ಬಳಸಿ, ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಜಾತಿ-ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕೊಡವರ 'ಕ್ಷತ್ರಿಯತನದ' ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿ ಹೇಳುವ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವವನಿದ್ದೇನೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ,

> ಸ್ಕಾಂದ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಕಾವೇರಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮೇರೆಗೆ ಮತ್ಸ್ಯದೇಶದ ರಾಜನಾದ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥನ ಕಿರಿಮಗ ಚಂದ್ರವರ್ಮನು ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಸಂಚರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಕಾವೇರಿಯು ಹುಟ್ಟುವ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿಗೆ ಬಂದು ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಲು ಪಾರ್ವತಿಯು ಪ್ರಸನ್ನಳಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಮ್ಲೇಂಛರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಭಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ವರವನ್ನಿತ್ತಳು. ತನ್ನ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ರಾಣಿಯನ್ನು ಕೇಳಲು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ ಕನ್ನಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಳು. ಈ ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ಹನ್ನೊಂದು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರರು ಹುಟ್ಟಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಂತೆ ಬೆಳೆದು ವಿದರ್ಭ ದೇಶದ ರಾಜನಿಗೆ ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನೂರು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಇವರಿಗೆ ನೂರು ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿ ಇವರ ಸಂತಾನದವರು ದೇಶವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಕೆರೆದು ಮಟ್ಟ ಮಾಡಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಕಾವೇರಿಯೇ ಪಾರ್ವತಿಯ ಅವತಾರವೆಂದು ಚಂದ್ರವರ್ಮನು ಪಾರ್ವತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದನು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚಂದ್ರವರ್ಮನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ತನ್ನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ ದೇವಕಾಂತನಿಗೆ ಪಾರ್ವತಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ತನ್ನ ಮಗಳ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಸಮಸ್ತರೂ ಬಲಮುರಿಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಆಗಮನವನ್ನು ಕಾದಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಅಂತರ್ಧಾನಳಾದಳು. ಅದೇ ರೀತಿ ದೇವಕಾಂತನು ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಬಲಮುರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬರುವ ಕಾವೇರಿಯ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನವ ಮಾಡಲು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹಿಂದಣ ನೆರಿಗೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಆದರು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೮-೧೯)

ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು, ಕೊಡಗರೇ ಈ ದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ನಿವಾಸಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಕೊಡಗರ ಹೆಂಗಸರೇ 'ಹಿಂದಣ ನೆರಿಗೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ' ಅಂದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಮಹಿಳೆಯು ಸೀರೆಯನ್ನುಡುವಾಗ ನೆರಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ ಎಂದರ್ಥ (ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಣ ನೆರಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಕೃಷಿಕ, ದಲಿತ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಈಗಲೂ ನೋಡಬಹುದು)

> ಕೊಡಗರೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೂ, ಇವರು ಚಂದ್ರವರ್ಮನ ವಂಶದವರೆಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೊಡಗರು ಉಗ್ರರು. ಆದರೆ ಕೊಡಗರು ತಾವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೯)

ಎಂದು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ' ಹನ್ನೊಂದು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರರು ಮತ್ಸ್ಯ ದೇಶದ ರಾಜಕುಮಾರ ಚಂದ್ರವರ್ಮನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿ 'ಕ್ಷತ್ರಿಯರಂತೆ ಬೆಳೆದು' ವಿದರ್ಭ ದೇಶದ ರಾಜನಿಗೆ 'ಶೂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ' ಹುಟ್ಟಿದ ನೂರು ಮಂದಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ಪುರಾಣವನ್ನು ಆರಂಭ ಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ 'ಕೊಡಗರು ತಾವು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು' ಎಂದು ಸಮಾಪ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾಂಡಂಡ ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಬಿ.ಡಿ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯ (ಕಾಕೆಮಾನಿ), ಬಿ.ಡಿ.ಗಣಪತಿ, ಎಂ.ಪಿ. ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹರಪ್ಪಾ, ಮೊಹೆಂಜದಾರೋ, ಸಿಥಿಯನ್, ಅರಬ್, ಆರ್ಯೋಸಿಥಿಯನ್, ಸಿಥಿಯೊ-ಡ್ರಾವಿಡಿಯನ್, ಚಾಲುಕ್ಯ, ಕುರ್ದ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೊಡಗರು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ (ಮುತ್ತಣ್ಣ ೧೯೩೧, ೯-೨೮; ಗಣಪತಿ ೧೯೬೭, ೩-೭; ಎಂ.ಪಿ. ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ ೧೯೮೧, ೧೨೩-೨೨೪) ಎನ್ನುವ ವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೊಡವರು ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಧರಿಸದ್ದರಿಂದ ಅವರು 'ದ್ವಿಜರಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೂ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡವರು ಅಥವಾ 'ಕೊಡಗರು' 'ಶೂದ್ರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ' ಹೊರತು ಹಂದಿ ತಿನ್ನುವ 'ಬಾಸ್ಟರ್ಡ್ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಾಗಲು' ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ೧೯೭೦ರಲ್ಲಿ ಜಿ. ರಿಕ್ತರನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ರಿಕ್ತರ್, ೧೮೭೦, ೧೯೮೭, ೧೧೭). ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್‌ನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರ ಮಹತ್ತರವಾದ ಕೃತಿ 'ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಆಂಡ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ'ದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಕೊಡಗರು 'ಯಜ್ಞೋಪವೀತ' ಧರಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ದ್ವಿಜರಾಗಲು' ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ದ್ವಿಜ' ಎಂದು 'ಎರಡು ಬಾರಿ ಹುಟ್ಟುವವರು' ಎಂದರ್ಥ. ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಧರಿಸದವರು 'ಒಂದು ಬಾರಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ' ಅದನ್ನು ಧರಿಸುವವರು 'ಎರಡು ಬಾರಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು ದೀರ್ಘವಾದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿರುವುದರಿಂದ ನಾನದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. (ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಎಂ.ಎನ್. ೧೯೫೨, ೧೯೮೯, ೩೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊಡವರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದ ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಎಂದೂ ಬದಲಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದ ವಾದ ''ಓರಿಯಂಟಲ್ ಡೆಸ್ಪಾಟಿಸಂ'. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆಲ್ಲಾ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದ ಈ ವಾದ ಏಷಿಯಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು 'ರಚಿಸುವಾಗ' ಬಹಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ (ಓರಿಯಂಟಲ್) ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ (ಓಸಿಡೆಂಟಲ್) ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ''ಆಧ್ಯಾತ್ಮ'ವನ್ನೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಐಹಿಕ' ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು 'ಐಹಿಕ' ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೫). ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ದ್ವಂದ್ವತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮ'ವೆಂದೂ, ಐರೋಪ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು 'ಐಹಿಕ'ವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ, ಭಾರತವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾದವು (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೧೬). ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪೌರಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗದೆ 'ಆರ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅನಾರ್ಯ' ಮಾಡುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಏನೆಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್‌ಪೂರ್ವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇವ್ಯಾವುದರ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೬)

ಕೊಡಗರು ಕ್ಷತ್ರಿಯರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದರೆ ಆರ್ಯರು ಎನ್ನುವ ವಾದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆರ್ಯಜನಾಂಗ' ಎನ್ನುವ ಜನಾಂಗೀಯವಾದವೇ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ತೀರಾ ಹೊಸದು. 'ಮ್ಲೇಚ್ಛ' ಹಾಗೂ ಅನಾರ್ಯರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಲು ಜ್ಞಾನ ಸಂಪನ್ನರಾದ ಗೌರವಯುತವಾದ ಜನರನ್ನು 'ಆರ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವೇ ವಿನಾ ಅದೊಂದು ಜನಾಂಗವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕರಗಳು 'ಆರ್ಯತನ' ಅಥವಾ 'ಆರ್ಯವರ್ತ' ಅಥವಾ 'ಆರ್ಯರ ಭೂಮಿ'ಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ವೇದಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ಆರ್ಯಾವರ್ತ' ಎಂದರೆ ಗಂಗಾ ಯಮುನಾ ನದಿಯ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮಾತ್ರ. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳು 'ಮ್ಲೇಚ್ಛದೇಶ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಈಗಿನ ಬಿಹಾರ ರಾಜ್ಯದ ಪಾಟ್ನ, ಗಯಾ, ಭಾಗಲ್ಪುರ ಹಾಗೂ ಮೊಂಗ್ಲಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗದೇಶವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಮಗಧ ಮತ್ತು ಅಂಥ ದೇಶಗಳ ಜನರು "ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಾತಿ" ಅರ್ಥಾತ್ ಮಿಶ್ರ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಆರ್ಯರಾಗಲು ಅನರ್ಹರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಆರ್ಯಾವರ್ತವಾದರೆ, ಬೌದ್ಧ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ 'ದೋ ಆಬ್' ಪ್ರದೇಶದ ಪೂರ್ವಭಾಗ, ಈಗ ರಾಜಮಹಲ್ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಸ್ಥಳ ಆರ್ಯಾವರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುವಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯವರ್ತವು ವಿಂಧ್ಯ ಪರ್ವತದ ಉತ್ತರಕ್ಕಿದ್ದ ಸ್ಥಳ ಅಂದರೆ ಈಗಿನ ಉತ್ತರಭಾರತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರ್ತಿ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೯, ೬-೭)

೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಕರಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕರುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಪುರೋಹಿತರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ 'ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಾದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆಯಲು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಾರಣೀಭೂತವಾದವು. ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರು ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದರು. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಂದಲೇ ಆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಕೂಡ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ಉಂಟಾದವು (ಥಾಪರ್ ೧೯೭೦, ೧೮-೧೯). ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚಾತುವರ್ಣ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವಿಕ ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರದ, ಊಟ ಮಾಡದ, ಮದುವೆಯಾಗದ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಹಾಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಐರೋಪ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜೋತು ಬಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವಾಯಿತು (ಕೋಸಾಂಬಿ ೧೯೬೨-೬೩, ೧೭೭-೨೦೨; ಸೈಯ್ಯದ್ ೧೯೮೫, ೧-೨; ಕೋಸಾಂಬಿ ೧೯೯೧, ೧-೨೫). ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಶೇ. ೮೫ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬಾರದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ 'ಹೈಜಾಕ್' ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆ ರಚನೆಯೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪವಾದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಕೃತಿಕಾರ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ 'ಟ್ರ್ಯಾಪ್'ಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಐರೋಪ್ಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕರ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನ ಮಹಾನ್ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಆ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಹಿಡಿದ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಗರಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ ಅಂಥದನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೋಡಿಸುವಂಥ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಕೂಡ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು. 'ದಿ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾ' (೧೮೨೬) ಬರೆದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ವಿನ್ಸೆಂಟ್ ಸ್ಮಿತ್ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಪರ್ಷಿಯಾದ ಸಸ್ತೇನಿಯನ್ ಅರಸನ ರಾಯಭಾರ ತಂಡ ಬಂದಿಳಿಯುವ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಜಂತಾದಲ್ಲಿನ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರಕಲೆಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಗಲಿ ಗ್ರೀಸಿನೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ,

ವಿನ್ಸೆಂಟ್ ಸ್ಮಿತ್ ಮಾತ್ರ ಅಜಂತಾದಲ್ಲಿನ ಕಲೆಗಳು ಪರ್ಷಿಯಾ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಗ್ರೀಸ್‌ನಿಂದಲೇ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ (ಥಾಪರ್ ೧೯೯೦, ೧೭-೧೮). ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಬಳಸಿದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ತಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ತಂತ್ರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿದರು. ಐರೋಪ್ಯರಿಗೆ ಗ್ರೀಕರಿದ್ದರೇನು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಆರ್ಯರಿಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸತ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾಪನವಾಯಿತು. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ಆರ್ಯ' ಅಥವಾ ಅದರ ತುಂಡುಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ, ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳು, ಕಾಗೆ - ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಕಥೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಮಟ್ಟದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ ದೊರೆಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ ಇರುವವರಿಗೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಇತಿಹಾಸ ದೊರೆಯಿತು. ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಶೇ. ೮೫ರಷ್ಟು ಜನರು, ಯಾರ್‍ಯಾರಿಗೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅದು ನಮ್ಮದು ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ವಿಹರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಕೊಡವರನ್ನು 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ'ರೆಂದು ಘೋಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಮಗಿಂತ ಕೀಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಇತರರನ್ನು 'ಶೂದ್ರ', 'ಚಾಂಡಾಲ', ಮ್ಲೇಂಛ' ಎಂದು ಜರೆದು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅರ್ಥಹೀನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ನುಸುಳುವಾಗ ಆಗುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳಿಗೆ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

ಈ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ, ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಪ್ರಕಾರ ೧೮೬೧ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ 'ಈ ಚಿಕ್ಕ ವೀರ ಜನಾಂಗದವರನ್ನು' ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ತೋರಿದ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಕುರುಹಾಗಿ ಕಮೀಷನರ್ ಮಾರ್ಕ ಕಬ್ಬನ್ ವಿನಾಯ್ತಿ ನೀಡಿದನು ಎನ್ನುವುದು ಇತಿಹಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು 'ಕೊಡಗರ ಪದ್ಧತಿ' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಕೊಡಗತಿಯು ಹೆತ್ತ ಒಡನೆ ಜೀವವಿರುವ ಗಂಡು ಮಗುವಾದರೆ ಒಂದು ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಬರೆದಿರುವುದು ಅರ್ಧ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ 'ಕೊಡಗತಿ' ಮಾತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕೊಡಗತಿ' ಎಂದು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ 'ಕೊಡವ' ಹೆಂಗಸನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಮಿತಿ ಕೂಡ ಹೌದು. ಆದರೆ 'ಕೊಡಗತಿ' ಎನ್ನುವ ಲೇಬಲ್ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕೋವಿಗಂಟಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕಮಿಶನರ್ ಮಾರ್ಕ್‌ಕಬ್ಬನ್ ೧೮೬೧ ಫೆಬ್ರವರಿ ೨೬ನೇ ತಾರೀಖಿನಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ 'ಜನಾಂಗವನ್ನು' ಅಥವಾ 'ರೇಸ್' ಅನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ, 'ಗ್ಯಾಲೆಂಟ್ ಪೀಪಲ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್' (ಕೊಡಗಿನ ವೀರ ಜನರು) ಮತ್ತು 'ಲಿಟ್ಲ್ ನೇಷನ್ ಆಫ್ ವಾರಿಯರ್ಸ್' (ಯೋಧರ ಪುಟ್ಟ ದೇಶ) ಎಂದು ಅವರನ್ನು 'ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿ' ನೀಡಿ ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. (ರಿಕ್ತರ್ ೧೯೮೪, ೩೬೫). ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೊಡವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವರ ತರ್ಜುಮೆಯ ಮಿತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ, ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಹಾಗೆ 'ಲಿಟ್ಲ್ ನೇಶನ್ ಆಫ್ ವಾರಿಯರ್ಸ್' ಎಂದರೆ 'ಕೊಡವರು' ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. 'ಲಿಟ್ಲ್‌ನೇಶನ್ ಆಫ್ ವಾರಿಯರ್ಸ್' ಎಂದರೆ 'ಜಮ್ಮ' ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಹೊಂದಿದ ಕೊಡಗಿನ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಕೊಡವ, ಐರಿ, ಹೆಗಡೆ, ಐಂಬೊಕ್ಕಳು, ಗೌಡ, ಜಮ್ಮಾಮಾಪಿಳ್ಳೆ, ಕೋಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಹಾಗೂ ಜಮ್ಮ ಹಿಡುವಳಿ ಹೊಂದಿದ ೪೪ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರು ಎಂದರ್ಥ (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ, ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೨೦೦೦, ೩೪-೪೨). ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಬಹುತೇಕ ಕೊಡಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾದಿತಪ್ಪಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೧೯೯೪, ೫೨೬-೫೩೭).

ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಐರಿ, ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಗೌಡ, ಜಮ್ಮ, ಮಾಪಿಳ್ಳೆ, ಕೋಯುವ ಮತ್ತಿತರ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಒಕ್ಕಗಳ ಸದಸ್ಯರಿಗೂ 'ಜಮ್ಮ' ಭೂಮಿ ಇದೆ. ಜಮ್ಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು

ಹೊಂದಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಂಗಾಯಿತ ರಾಜನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಂಗಳಿಗೆ ೧೫ ದಿವಸ 'ಅರಮನೆ ಚಾಕ್ರಿ' ಅಥವಾ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಲಿಂಗರಾಜನ ಹುಕುಂ ನಾಮಗಳಲ್ಲಿ (೧೮೧೧) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಮ್ಮ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ರಾಜನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಕೋವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ರಾಜನಿಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿರ ಬೇಕೆಂದು ಹುಕುಂ ನಾಮ ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜನ ಪರಿವಾರದವರಿಗೆ ಶಿಕಾರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೈದಾನವನ್ನು ಅಣಿ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದನ್ನು ಜಮ್ಮ ರೈತರು ಕೊಡವ, ಕೊಡವೇತರ ಎನ್ನುವ ಬೇಧ ಭಾವಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕೊಡಗು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಗಡಿಠಾಣೆಗಳನ್ನು ಪಹರೆ ಕಾಯುವುದು. ಖಜಾನೆ ಮತ್ತು ಖೈದಿಗಳನ್ನು ನಾಡುಗಳಿಂದ ಮಡಿಕೇರಿಗೆ ಸಾಗಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಜಮ್ಮ ರೈತರದ್ದಾಗಿತ್ತು. ನಂತರ ಅರಮನೆಯ ಪಾಕಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಊಟದ ಏರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿತ್ತು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೨೦೦೦, ೬೪-೯೮).

ಬ್ರಿಟಿಷರು ೧೮೩೪ರಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಪೊಲೀಸ್ ಇಲಾಖೆ ಎಂಬುದೇನು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜಮ್ಮ ರೈತರೇ ತಮ್ಮ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ೧೫ ದಿವಸ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಮಾಡಬೇಕಿದ್ದ ಜಮ್ಮ ರೈತನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರಾಜ್ಯಭಾರದಲ್ಲಿ ವರ್ಷವೊಂದರಲ್ಲಿ ೧೫ ದಿವಸ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿ ಮಾಡುವಂತಾದುದು ಮಹತ್ತರ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಸರಿ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದರೂ, ೧೮೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಲವು ಜಮ್ಮ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಜಮ್ಮ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ತಯಾರಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ೧೮೬೫ರಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅಂದಿನ ಚೀಫ್ ಕಮೀಷನರ್ ಎಲ್. ಬೌರಿಂಗ್ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿ, ಅದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೌರಿಂಗ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಜಮ್ಮ ರೈತರು 'ಸೇವೆ'ಯೇ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಜಮ್ಮ ಭೂ ಒಡೆತನವನ್ನು ಮೈಸೂರಿಗರಿಗೆ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದು 'ಕೊಡಗು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಮ್ಮ ಭೂ ಒಡೆತನ 'ಹೊರಗಿನವರ' ಪಾಲಾದರೆ ಅವರಿಂದ ಅಂತಹ ಸೇವೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ನು ಬೌರಿಂಗನು ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಲು ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿದನು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಿತಾಪತಿಯೊಂದಿಗೆ 'ಈ ಪುಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಯೋಧರ ಉಜ್ವಲ ಗೌರವ, ಸ್ವಾಮಿ ನಿಷ್ಠೆ, ನಿರ್ಭೀತ ಗುಣಲಕ್ಷಣ'ಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವರನ್ನು ೧೮೬೧ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿಗೊಳಿಸುವ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರವು ಮಾಡಿತು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೮೭-೮೮). ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ''ಕೊಡವ ಜನಾಂಗ'ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯಿದೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಆ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡಿದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮ್ಮ ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆ ಚಾಕ್ರಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರ ಕಾಯ್ದೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಂಟಿದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕೋವಿಗಂಟಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕೋವಿಗಂಟಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುರಾಣಗಳು ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೊಡಗರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪವಿತ್ರವಾಗದೆ ಅಲ್ಲಿನ ಅಮ್ಮ ಕೊಡವ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಐರಿ, ಕೋಯುವ, ಜಮ್ಮ, ಮಾಪಿಳ್ಳೆ, ಗೌಡ ಮತ್ತಿತರ 'ಜನಾಂಗ'ಗಳಿಗೂ ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟು ಸಾವು, 'ಕೈಲು ಮುಹೂರ್ತ' ಮತ್ತು 'ಹುತ್ತರಿ' ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕೋವಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡುವುದುಂಟು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು 'ಎಡವನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ದಾಪುರ ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗಡಿನಾಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಮ್ಮ ಕೊಡವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಕ್ಕಲಿಗರಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗಾಯಿತ ರಾಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ತಂದು ಅವರಿಗೆ ಜಮ್ಮದ ಹಿಡುವಳಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜಮ್ಮ ಕೊಡಗರೆಂದು ಕರೆದರಾಗಿ ಹೇಳುವರು' (ಚೆಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೦) ಎಂದು, ಹಿಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯ ಹೀನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ 'ಜಮ್ಮ ಕೊಡವರನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡ' ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಲಿಪಶು ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಸ್ವತಃ ಜಮ್ಮ ರೈತನಾಗಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಹಿಟ್ಟಿಬಿಟ್ಟಿ ಚಾಕ್ರಿಯನ್ನು ಸರಕಾರದ ಪರವಾಗಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ಅದರ ಉಸ್ತುವಾರಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಪೊಲೀಸ್ ಸಬ್‌ಇನ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆ ಈ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ವಿಚಾರಗಳು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅಭಾಸವಾದೀತು.

ಚೆಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಪುರುಷ-ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಇಂದೂ

ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತಗೊಂಡ ಅವೈದಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದ ಕಾನೂನುಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ಕೂಡಾವಳಿ ಮದುವೆ' ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವ ದಾಖಲೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಹಿರಿತನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕೂಡಾವಳಿ ಮದುವೆಯು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತೆ' ಎಂದು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದನೇ ವಿಧದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ತು ಹೋದ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲೆ ಸತ್ತವನ ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ ಅಥವಾ ದಾಯದಿಯರು ಅವರ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡನೆಯ ವಿಧದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಧವೆಯನ್ನು ಇತರ ಮನೆಯವರು (ಒಕ್ಕ) ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಗಂಡನು ಬಿಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮದುವೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಮದುವೆಯಾಗದ ಹುಡುಗಿಯರು ಸ್ವಜಾತಿಯವನಿಂದ ಗರ್ಭವಾದದ್ದಾಗಿ ರುಜುವಾತಾದಾಗ ಸಹ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ವಿವಾಹ ಮಾಡುವಂತೆ (ಸರಳವಾಗಿ) ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದೆನ್ನುತ್ತದೆ. ವಿಧವೆಗೆ ವಿವಾಹವಾದ ಮೇಲೆ ಮುತ್ತೈದೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಮರ್ಯಾದೆಗಳಿಗೂ ಹಕ್ಕಿರುವುದು. ಮುತ್ತೈದೆಯು ನಡೆಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇವಳು ನಡೆಸಬಹುದು. ವಿವಾಹವಾಗದೆ ಸ್ತ್ರೀಯು ಗರ್ಭವತಿಯಾದರೂ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯವರು ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಿ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯವರು ಗಂಡಿನ ಮನೆಯವರಿಗೂ ಊರವರಿಗೂ ಗಂಡಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಊಟ ಹಾಕಬೇಕು' ಇದಕ್ಕೆ 'ಬೆಂದು ಪೆರಜೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ೧೯೭೪, ೧೪೧). ವಿಧವೆಯು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋದರೂ ಅವಳು ಪುನಃ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ನೆಂಟರಾಗಿ ಬರಬಹುದು ಎಂದು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಾಹ, ಮರುವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ದಾಖಲೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಪ್ರಸ್ತುತ ಎಂದರೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಾರದು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ೧೯೭೪, ೧೩೨-೧೪೩). ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜದೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ದುರ್ಬಲರಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಕೊಡವೇತರ ಹೆಂಗಸು ತತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಇತ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಆರೋಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಸೂಚಿಸಿದ ಹಾಗೆ,

> ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಕಳ್ಳ ಬಸುರಿಯಾಗಿ ಬೆಂದು ಪರಿಜೆ ಅಥವಾ ಕುಟ್ಟ ಪರಿಜೆ ಮೇರೆ ಹಕ್ಕು ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೂ ಕೊಡವನಿಂದಲೇ ಗರ್ಭವಾಯಿತೆಂದು ಗರ್ಭ ಮಾಡಿದವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಕೊಡವನಿಂದಲೇ ಗರ್ಭವಾಯಿತೆಂದು ಪಂಚಾಯಿತರ ಮುಂದೆ ರುಜುವಾತು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಪೊರಂಬಡಿ ಮಾಡುವರು (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ೧೯೭೪, ೫೦೧)

ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಹಳ ಸಾಧಾರಣ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪೊರಂಬಡಿ' ಯಾದವರನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಸೇರಿಸಕೂಡದು. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಏನೊಂದೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೊಡಕೂಡದು. ಅಗಸ, ಕ್ಷೌರಿಕ ಇತರ ವೃತ್ತಿಯವರು ಕೂಡ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಕೂಡದು. ಆದರೆ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥ ತನ್ನ ಹಕ್ಕಿರುವ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫೦೧). ಬಸುರಿಯಾದವಳು ಇಂಥವನಿಂದಲೇ ಬಸುರಾದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಯಾವುದೇ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಸವಲತ್ತುಗಳಿಲ್ಲದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ದಿನಗಳ ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಅವಿವಾಹಿತ ಕೊಡವೇತರ ಬಸುರಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಯಾತನೆ, ಪಂಚಾಯಿತಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಗಂಡಸರ ಮುಂದೆ ತಾನು ಹೇಗೆ ಬಸುರಾದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠ ಜಾತಿಗಳ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಅಟ್ಟಹಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ದುರಂತ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬಸುರಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಪೊರಂಬಡಿ' ಯಾಗುವ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹರಿಕಾರರು ಸದಾ ಆಲಾಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕೃತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡವರಲ್ಲದ ಹೆಂಗಸು ಕೊಡವನಿಂದಲೇ ಬಸಿರಾದೆ ಎಂದು ಕೊಡವರೇ ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವ ನ್ಯಾಯಗಾರಿಕೆಯ ನಿಯತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಂಥ ಕ್ರೂರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸದಾಕಾಲದ ಈ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟರೂ, ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಿದ ಬಲಿಷ್ಠರ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಆಕರವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಕೊಡವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸದ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಐದನೆಯ ಪುಟದಿಂದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. 'ಕಾವೇರಿ ಪುರಾಣ'ವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ನಡಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು,

ಬಾಳೋ, ಬಾಳೋ ನಂಗಡ
ದೇವ ಬಾಳೋ ಮಾದೇವ .... ಎಂದು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.
(ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫)

ಹಾಗೆಯೇ ಆದರಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಬಾಳೋ ಜಬ್ಬೂಮಿ
ಕನ್ನಿ ಬಾಳೊ ಕಾವೇರಿ
ಎಂದೂ ಮತ್ತು
ಕಾವೇರಮ್ಮ ಮಾತಾಯಿ
ನಾರಾಯಣ ದೇವಯ್ಯ
ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಮಾತಾಯಿ
ಪಾವತ್ಯಮ್ಮ ದೇವೀರ
ಮಮ್ಮಾಯತವತಾರ

ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ
(ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೫-೭) ಹಾಗೆಯೇ
ಮಕ್ಕ ಫಲ ಬೊಂಡೊಂದ್
ನಾಲ್ ಮೂಡ್ ಬ್ರಹ್ಮನ
ಮನವ್ ನೆನತಿತ್
ಉಗ್ರತಪ ಕಜ್ಜತ್
ಕೇಳೆನ್ನಡ ಸಂಜಾದಿ
ಆತಪ ಬಲತ್ ಲ್
ಅಗ್ನಿದೇವ ಪುಟ್ಟಿತ್...

ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೮)

ಕೊಡವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕೊಡಗಿನ ಇತರ ನಿವಾಸಿಗಳು ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಧ್ಯಸ್ಥಿಕೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಇಂದು ಕೂಡಾ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಅವೈದಿಕ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ದರ್ಬಾರು ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೊಡಗಿನ 'ಐನ್'ಮನೆಯ (ಕೊಡಗಿನ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ಮನೆ ರಚನೆ). 'ಒಕ್ಕ'ದ (ಕೊಡಗಿನ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ) ವ್ಯವಸ್ಥೆ, 'ಕಾರಣ'ನನ್ನು (ಒಕ್ಕದ ಮೂಲ ಪುರುಷ) ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಭೂತಕೋಲಗಳು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ರಚನೆಯಾಗುವ ಸುಮಾರು ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೊಡಗಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತುರುಕಿರಬಹುದು ಎಂದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಬಾಲಲೀಲೆ'ಯಂಥ ಸುಂದರ 'ದೇಸೀ' ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡರೂ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ 'ವಾಮನ' ದೇವರ ಅಥವಾ 'ಸೂರಿಯ' ದೇವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೭೯-೮೨, ೧೦೫). ಸಾವಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತವನ ಬಗ್ಗೆ (ಸತ್ತವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೃದ್ಧರು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ) ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಾಡುಗಳ ಕೆಲವೊಂದು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಗಂಗ ತುಂಗ ಕಾವೇರಿ ಅಜ್ಜಯ್ಯ
ಯಮನೆಯ ಸರಸ್ವತಿ ಅಜ್ಜಯ್ಯ
ಕಾಂಚಿಲ್ ಕುಳಿಚಿತ್ ಅಜ್ಜಯ್ಯ
ರಾಮೇಶ್ವರ ಕೆತ್ತಿತ್ ಅಜ್ಜಯ್ಯ
ಅಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥ ಕುಳಿಚಿತ್ ಅಜ್ಜಯ್ಯ
ತಣ್ಣನೆ ಪೊಲವಕ ಅಜ್ಜಯ್ಯ
ನಾರಾಯಣ ದೇವಂಗೊ ಅಜ್ಜಯ್ಯ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೧೫೮)

ಹೀಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆರಳು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಡೆ ಬಿದ್ದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಹೊರಸೂಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ದಾಖಲಿಸುವ ಪುತ್ತರಿ ಪಾಟ್, ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್, ಸಾರ್ತಾವುಡ ಪಾಟ್‌ಗಳು, ಕೇಳಿ ಪೋನಮಂಡ ಪಾಟ್ ಕೂಡ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಪವಾದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ೪ನೇ ಅಧ್ಯಾಯವಾದ 'ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ''ಎವ್ವ ಮಕ್ಕ ದೇಬುವಡ ಪಾಟ್'' ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ದೇವರುಗಳಾದ ಕಾಇರಾಟಪ್ಪ, ತಿರ್‌ಚಂಬರತಪ್ಪ, ಬೆಂದ್ರುಕೋಲಪ್ಪ, ಇಗ್ಗ್‌ತಪ್ಪ, ಪಾಲೂರಪ್ಪ, ತಿರುನೆಲ್ಲಿ ಪೆಮ್ಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಪನ್ನಂಗಾಲ ತಮ್ಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಸಹೋದರ - ಸಹೋದರಿಯರು. ಒಂದೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುವವರು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕುಳಿದವರೆಲ್ಲಾ ಗಂಡಸರು. ಅವಳು ಇವರೆಲ್ಲರ ಕೊನೆಯ ತಂಗಿ. ಬಹಳ ನಾಜೂಕಿನವಳು, ಬುದ್ಧಿವಂತಳು ಎಂಬುದು ಆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಆಟಗಳಲ್ಲೂ ಅವಳ ಕೈಯೇ ಮೇಲು, ಒಮ್ಮೆ ಅವಳು

> ಅಣ್ಣಂಗಳೇ ಕೇಳಿರೊ
> ಉಪ್ಪಿಲ್ಲುತೆ ಉಂಬೇಗಿ
> ತ್ತಿತ್ತಿಲ್ಲತೆ ಕೂಬೇತಿ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೭೯)

''ಅಣ್ಣಂದಿರೆ ಕೇಳಿ. ಉಪ್ಪಿಲ್ಲದೇ ನೀವು ಉಣ್ಣುವುದಾದರೆ, ಬೆಂಕಿಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೇ ಅನ್ನವನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತೇನೆ'' ಎಂದು ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ತಂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿದರು. ಅವರು ತಂಗಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನೇ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಲು ಬಿಟ್ಟು ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಆಡಿ ಬರಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತ ತಂಗಿ ಮರಳಿನೊಳಗೆ ಕೆಂಡವನ್ನಿಟ್ಟು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದಳು. ಅಣ್ಣಂದಿರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ತಮಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ತಂಗಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

> ಅಣ್ಣಂಗಾಲ್ ನೋಟಿತ್
> ಈ ಬಾಕ್ ಪರಂದತ್
> ''ಅಣ್ಣಂಗಳೆ ಏಳಿರೊ
> ತಿತ್ತಲ್ಲತೆ ಕೂ ಬೆಚ್ಚ
> ಉಪ್ಪಿಲ್ಲವೆ ಉಂಡೋಳಿ''
> ಎಂದಣ್ಣೆ ಪರಂದತ್
> ಅದಕೇಟ ದೇಬುವ
> ಚೇರಿಚಂಡ್ ಎದ್ದಿತ್ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೮೦)

ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ನೋಡಿ, ಏಳಿ! ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಉಪ್ಪಿಲ್ಲದೇ ಊಟಮಾಡಿ ಎನ್ನುವಳು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಅವಮಾನಿತರಾಗಿ ಧುತ್ತೆಂದು ಎದ್ದು ಹೋಗಿ ಊಟಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುವರು. ನಂತರ ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾದಾಗ ತಾವು ಬೇಸ್ತು ಬಿದ್ದದ್ದು ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಊಟಮಾಡಿ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಯಾರ ನಾಲಿಗೆ ಕೆಂಪು ಎನ್ನುವ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಉಗುಳನ್ನು ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ನಾಲಿಗೆ ಮುಂದೆ ಮಾಡುವಾಗ ತಂಗಿಯ ನಾಲಿಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಂಪಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೂ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಮುಖ ಕಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಉಗುಳನ್ನು ನಿಂತಲ್ಲೇ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಂಗಿ ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಉಗುಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅಣ್ಣಂದಿರು -

> ಕೇಳೊ ಕೇಳೊ ತಂಗಮ್ಮ
> ಊಂಜಿ ತಿಂಜ ಚಂಬಲ
> ಬಾಯಿಕೆ ನೀನಟ್ಟಿಯ
> ಬಾಯಿಕಟ್ಟ್ ಕೊಂಡಾಂಗ
> ಜಾತಿ ಕಟ್ ಪೋಚಿಲ
> ಎಂದಣ್ಣೆ ಪರಂದತ್
> ಆ ಬಾಕ್‌ನ ಕೇಪಕ್ಕ
> ಒಬ್ಬ ದೇವಿ ತಂಗಮ್ಮ
> ಮುಂದೆ ಮಂಡೆ ಪೊಜ್ಜತ್
> ಬುದ್ಧತ್ ತೆರಂದತ್
> ಗೋಳಾಡಿ ಮೊರಟತ್
> ಅದಕಂಡ್ ದೇಬುವ
> ಕೂಬ್‌ಲ್ ತಲೆದೇವ
> ಏದ ದುಃಖ ಮೂಡಿತ
> ಈ ಬಾಕ್ ಪರಂದತ್
> ಕೇಳ್ ಕೇಳ್ ತಂಗಮ್ಮ
> ನಿನ್ನಂಗ್ ಚಡಿಚಲೆ
> ನೀನಾಯಿತ್ ಕಟ್ಟಿಯ .... (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೮೨)

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು: ಕೇಳು ಕೇಳು ತಂಗಿ, ಎಂಜಲನ್ನು ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ನಿನ್ನ ಜಾತಿ ಹಾಳಾಯಿತು ಎಂದು ಅಣ್ಣಂದಿರು ಹೇಳುವರು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ತಂಗಿಗೆ ಆಘಾತವಾಗಿ ತಲೆತಲೆ ಬಡಕೊಂಡು, ಬಿದ್ದು ಹೊರಳಾಡಿ, ಗೋಳಾಡಿ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟು ಆರ್ತನಾದದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಜಾತಿಭ್ರಷ್ಟಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಡಿ ಎಂದು ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವಳು. ಆದರೆ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಹಾಳಾದ್ದರಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ

ಇಂದು ಕೂಡಾ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರಾದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ. ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇನ್ನಿತರರು ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳು. ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳು ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಈ ರೀತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದರೂ, ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು 'ಅಚ್ಚುಕೊಟ್ಟ ಚಾಂಡಾಳ್' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪, ೨೯೫). ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಕೊಡವರನ್ನು 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ' ಎಂದು, ಕೆಂಬಟ್ಟಿಯವರನ್ನು 'ಚಾಂಡಾಳ್' ಎಂದು ಕರೆದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೫, ೬೦-೬೨). ಜಾತಿಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುವ 'ಎವ್ವ ಮಕ್ಕ ದೇಬುವಡ ಪಾಟ್' ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿಸಿದರೂ, ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಮಣ್ಣಿನ ಸೊಗಡನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. (ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ೧೯೭೪-೨೫೨, ೨೮೪).

ಕೊಡಗಿನವರು ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬಗಳ ಬಗ್ಗೆ, 'ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್', 'ಕೇಳಿ ಪೋನಯಂಡ ಪಾಟ್' ಬಗ್ಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಹಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ('ಪಾಟ್' ಎನ್ನುವ ಕೊಡವ ಶಬ್ದದ ತರ್ಜುಮೆ 'ಹಾಡು' ಎಂದು, 'ದೇವತೆಯಡ ಪಾಟ್' ಹಾಗೂ 'ಕೇಳಿ ಪೋನಯಂಡ ಪಾಟ್' ಎಂದರೆ, 'ಮಹಾಪುರುಷರ ಹಾಡು' ಎಂದರ್ಥ). ಜಾನಪದೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು 'ಭಾರತೀಯ' ಅಥವಾ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಮಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾಪನಗಳಾದದ್ದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲಾ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕೊಡವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶೀ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಹೆಸರು ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳು ಅದನ್ನು 'ಬೈಬಲ್' ಅಥವಾ 'ಖುರಾನ್' ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಿಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸವಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವ, 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಗುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಈಗಾಗಲೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಂಡಿರುವ 'ಜನಾಂಗೀಯ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸದೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು, ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಕೊಡಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತತೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು 'ಕೊಡಗರ' ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಸಮಾಜದ ಉಳಿದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಸರಳೀಕೃತವಾದ, ದುರ್ಬಲವಾದ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಲ್ಲದ ವಾದಗಳನ್ನು, ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ೧೯೨೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಆಕರಗಳಿಂದ, ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸ/ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಬಲಾಢ್ಯಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧಕರು' ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯನ್ನು ಬೈಬಲ್ ತರಹ ಆರಾಧ್ಯಭಾವದಿಂದ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಶೋಭೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೇಂದ್ರಿತವಾದರೆ

ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಹುಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವಾಗ ಬಹುದು.

ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ

ಕೊಡಗಿನ ಭೂಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟ ಕುರುಬರು, ಜೇನು ಕುರುಬರು, ಕುಡಿಯರು, ಯರವರು ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಸಮುದಾಯಗಳು ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಯರವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಯರವರಲ್ಲಿ ಬರಿಗ ಅಥವಾ ಕಾಕೆಯರವರು, ಪಂಜೆರಿಯರವರು ಹಾಗೂ ಫಣಿಯರವರು ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಫಣಿಯರವರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನೀಡುವ ಮೊದಲು, ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಬಹುಬಗೆಯ ಮಾದರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿವರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಈ ಬರಹದ ಪ್ರಥಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದಲ್ಲೇ ಸಂಶೋಧಿಸಲಾದ ಫಣಿಯವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅಧಿಕೃತ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಫಣಿಯರವರ ಸಮುದಾಯಗಳಂಥವರು ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು,ತಮ್ಮ ಶೋಷಣೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆನ್ನುವಂತೆ ದಾಖಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ರೆವರೆಂಡ್ ಮ್ಯೊಗ್ಲಿಂಗ್‌ರವರ ''ಕೂರ್ಗ್ ಗೆಜೆಟಿಯರ್'' ಕೊಡಗಿನ ಹಲವು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ, ಹಬ್ಬಗಳ, ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳ ಹಾಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜರ್ಮನ್ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ (ಮ್ಯೊಗ್ಲಿಂಗ್ ೧೮೫೫, ರಿಕ್ತರ್ ೧೯೮೪, ಗೋವರ್ ೧೯೮೧). ಈ ಬಗೆಯ ೨೪ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಇ ಗೋವರ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧೮೭೦ರಲ್ಲಿ ಮೇಜರ್‌ರಾಬ್ ಕೋಲನು 'ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಿಲ್ ಲಾ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಕೋಲ್ ೧೮೭೧) ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಗೋವರ್ ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿ ಹೊರತಂದ 'ದಿ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರ್ನ ಇಂಡಿಯಾ'' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು 'ಕೂರ್ಗ್ ಸಾಂಗ್ಸ್'' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು (ಗೋವರ್ ೧೯೮೧). ಜರ್ಮನ್ ಮಿಷನರಿ ಗ್ರೆಯಟರ್‌ನ ಕಾಣಿಕೆ ಕೂಡ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ೧೮೭೩ರಲ್ಲಿ 'ಕೊಡಗು ಬೈಬಲನ್ನು' ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕಿಟ್ಟಲನು ಲಾವಣೀ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕೊಡಗಿನ ಹಾಡುಗಳ ಪ್ರತಿ ಚರಣವೂ ಏಳು ಅಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ರಗಳೆಯಂತೆ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೂರಾರು ಸಾಲುಗಳು ಕಂಡುಬರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ೭೬೭ ಕೊಡವ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಕೊಡವ ಪದಿಮೆಯನ್ನು ೧೮೮೬ರಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನ್ ಮಿಷನರಿ ಜಿ.ಎಫ್. ವೈಲ್ ಎಂಬುವನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು (ವೈಲ್ ೧೮೮೬)

೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ದೇಶೀಯ ಬರಹಗಾರ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ೧೯೯೫ರಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ೨೦೦೩ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ತರ್ಜುಮೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಗಿಂತ ಆರೇಳು ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರಿಗೆ ದೊರೆತ ಗೌರವ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ, ಇವರೆಲ್ಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪನವರು ದೇಶೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ

ದೊರೆಯಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ೧೯೪೫ರಲ್ಲಿ ಎಮ್.ಎಸ್. ಅನಂತ ಪದ್ಮನಾಭ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಅನಂತ ಪದ್ಮನಾಭ ೧೯೪೫). ಈ ಲೇಖನ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದೇನನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಆಕರಗಳೆಲ್ಲ (ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ) ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮುಖದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಥವಾ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇವು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಿರುಸುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಪಾಲಚ್ಚಂಡ ತುಳಸೀದೇವಿ ಅವರ 'ಕೊಡವ ಜಾನಪದ : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ಕೊಡಗಿನ ಯವರ, ಕುರುಬ, ಕುಡಿಯ ಮತ್ತು ಕೊಡವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಬಾಯನ'ವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ೧೯೯೨ರ ಕೊಡುಗು ಜಿಲ್ಲಾ ಗ್ಯಾಜೆಟಿಯರ್ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ತೆಲಗಾವಿ ೧೯೯೨, ೭೧೮). ಆದರೆ ಬಾಯನವು ಅಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೇ ೧೯೯೪ – ೯೫ರಲ್ಲಿ ತಿತಿಮತಿ ಬಳಿಯಲಿ ಯರವ ಸಮುದಾಯದ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಕಾಲಚಾತ'ವನ್ನು ಕೆಲವು ರಂಗಾಸಕ್ತರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸದಸ್ಯರು ದಾಖಲಿಸಿ, ನಾಟಕವೊಂದನ್ನು ಮಡಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು. ಕೊಡವ ಭಾಷಿಕರಾದ ಕೆಂಬಟ್ಟಿ ಸಮುದಾಯದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕೇಳುವಂಥ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೂ ದಾಖಲಾಗ ಬೇಕಾದ ಕೊಡವ ಭಾಷಾ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹಳಷ್ಟಿರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಅಂಥ ಕಾವ್ಯಗಳ ದಾಖಲಾತಿ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಫಣಿಯರವರು ಕೊಡಗಿನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೆಲೆನಿಂತವರು. ವೈನಾಡು ಮಲಬಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಕೇರಳದವರೆಂದು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ (ತೆಲಗಾವಿ ೧೯೯೨, ೧೮೮). ಈ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಹೆಸರಿಸಿದ ಕಾಇರಾಟಪ್ಪ, ತರ್‌ಚಂಬಿರಪ್ಪ, ಚಂದ್ರಕೋಲಪ್ಪ, ಇಗ್ಗತ್ತಪ್ಪ ಪಾಲೂರಪ್ಪ ತಿರುನೆಲ್ಲಿ ಪೆಮ್ಮಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಪನ್ನಂಗಾತಮ್ಮೆ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ಕೇರಳ ವೈನಾಡು – ಮಲಬಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಗ್ಗುತ್ತಪ್ಪ, ಪಾಲೂರಪ್ಪ, ಪನ್ನಂಗಾಲತಮ್ಮೆ ಇಂದಿನ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕವೆಲ್ಲಾ ಕೇರಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಕೊಡವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಉಳಿದ ೧೬ ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಕೇರಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಕೊಡಗಿನ 'ಒಕ್ಕ' ಅಥವಾ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲಪುರುಷ 'ಕಾರಣ'ನು ಕುಟುಂಬದ ಯಾವುದಾದರೊಬ್ಬ ಪುರುಷನ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರು ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕೇಳುವುದು, 'ಕಾರಣ'ನು ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪರಿಹಾರ ಕೊಡುವವನು ಎಂಬುದು ಕೊಡಗಿನ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. 'ಕಾರಣ'ನು ಪುರುಷನ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದಾಗ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕೂಗುವುದು 'ಬೈತೂರಪ್ಪ'ನ ಹೆಸರನ್ನು. 'ಕಾರಣ'ನನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಬರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬದ ಹಿರಿಯ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಬೈತೂರಪ್ಪನ ಸನ್ನಿಧಿಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಂಪರಾನುಗತ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಮುತ್ತಪ್ಪನ ಆದಿಸ್ಥಳ ಕೂಡ ಇರುವುದು ಕೇರಳದಲ್ಲೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕೇರಳ, ಕೊಡಗು, ಕರ್ನಾಟಕ, ತಮಿಳುನಾಡು ಇತ್ಯಾದಿ ಭೂಪ್ರದೇಶದ ವಿಗಂಡಣೆಗಳೂ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನವು. ಗಡಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕರ್ನಾಟಕ, ಕೇರಳ, ತಮಿಳುನಾಡು ಈ ಮೂರು ರಾಜ್ಯಗಳ ಗಡಿ ನಿರ್ಣಯವಾದದ್ದೇ ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ. ಈ ರಾಜ್ಯಗಳ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ದಟ್ಟವಾದ ಅರಣ್ಯವಿದ್ದ ಭಾಗ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ನೀಲಗಿರಿಯ ಗುಡಲೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು, ಕೇರಳದ ವೈನಾಡು ಪ್ರದೇಶ, ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿರಾಜಪೇಟೆ, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ, ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕು, ಕೇರಳದ ವೈನಾಡು ಪ್ರದೇಶ, ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿರಾಜಪೇಟೆ, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ, ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆ ತಾಲೂಕುಗಳ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಾಗಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯಗಳಿರುವ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನೆಲೆಸಿವೆ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಕೊಡವರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಯರವರಂಥವರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಜನಪದವನ್ನು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತಗೊಂಡ ಭೂಗಡಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಗೋಚರವಾಗ ಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಈಗಿನ ಕೊಡಗಿಗೋ ಅಥವಾ ವೈನಾಡಿಗೋ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡಲಿಕ್ಕೆ

ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ೧೯೯೪ರಲ್ಲಿ ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ರಾವ್ ೧೯೯೪) ಇವರ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ

ಯಾವುದೋ ದೊಡ್ಡ ದೇವರಿಗೆ, ವೀರನಿಗೆ, ತಮ್ಮ ಮೂಲವನ್ನು ಲಗತ್ತಿಸಿ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗದೇ, ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಏನು ಹೇಳಿದರೋ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕತೆಯ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಎರಡನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಈ ಕಥೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ನೋವಿನ ರೂಪ, ಇವರ ನೋವು ಸರಳ ಮತ್ತು ನೇರ, ಅದು ಹಸಿವಿನ ನೋವಲ್ಲ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ನೋವು (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೩)

ಫಣಿಯರವರು ಗುಡಲೂರಿನಿಂದ ವಿರಾಜಪೇಟೆವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಎರವ' ಎಂದು, 'ಫಣಿಯನ್' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಮಿಳು ಹಾಗೂ ಕೊಡಗು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ರಾವ್ ಅವರು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಕೊಡಗಿನ 'ತಿತಿಮತಿ' ಬಳಿಯ ಭದ್ರಗೋಳ ಗಿರಿಜನ ಕಾಲನಿಯ ಕರಿಯ ಮತ್ತು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವ ಫಣಿಯರವ ಸಮುದಾಯದ ಗಿರಿಜನರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು, ರಾವ್ ಅವರು ಫಣಿಯರವರ ಹಲವು ಪಾಟ್ ಅಥವಾ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ದಾಖಲುಗೊಂಡ ಪಾಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಫಣಿಯವರ ದೇವರುಗಳಾದ ಅಂಜಲಾತ್ತು, ಅಪ್ಪೆಮುತ್ತಿ, ಪಾಪಲಾತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೨೧). ಈ ದೇವರುಗಳು ಫಣಿಯರವರ ಕುಲದ ಮೂಲ ಪುರುಷರು. ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾವ್ ಅವರ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ 'ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್'ನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪಾಟ್‌ನ್ನು ರಾವ್ ಅವರು 'ತಿಥಿಹಾಡು' ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್' ಅಂದರೆ 'ಸತ್ತು ಹೋದವನ ಹಾಡು' ಎಂಬ ಭಾಷಾಂತರವೇ ಸರಿಯಾದ್ದು ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಮತ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಬಾಯ್ ಬಾಯ್ ಬಾಯೇ, ಮೋಚ್ಚಣಂ ಬಲನಾಡು ಬಾಯೇ
ಇನ್ನಿಯೇವಣ್ಣ ಬೋಂಡಿಯೇ
ಆಕಾಚಾ ಪೋಯೂ ಆಣಾಯ್ ಕಿಡಾಕಿಂಜೋ
ಪೂಮಿ ಪೋಯೇ ಪೊಣ್ಣಾಯ್ ಕಿಡಾಂಕಿಜೋ
ಇನ್ನಿಯೇವಣ್ಣ ಬೋಂಡಿಯೇ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೪೪)

"ಬಾಬಾ ಬಲನಾಡಿಗೆ. ಆಕಾಶ ಗಂಡಾಗಿ, ಭೂಮಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂದೆನ್ನುವುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥ. ಆಕಾಶ ಗಂಡಾಗಿಯೂ ಭೂಮಿಯು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೂ ಬಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ ನೂರನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಏನು ಮಾಡುವದೆಂದು ಯೋಚಿಸಿದರು. ಚಿನ್ನದ ಹಾರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಗುಂಪುಗೂಡಿಸಿ ಜೋರಾಗಿ ಹೊಡೆದು ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಆಕಾಶ ಅರ್ಧಗಾವುದ ಮೇಲೇರಿ ನಿಂತಿತು. ಭೂಮಿ ನಿಂತಲ್ಲೇ ನಿಂತಿತು. ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿ ಗುದ್ದಿದಾಗ ಆಕಾಶ ಹಾರಿ ಹೋಯಿತು. ಭೂಮಿ ಅದುರತೊಡಗಿತು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಹೋಗದೇ ಇರಲು ಭೂಮಿಗೆ ಅದುರದೇ ಇರಲು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಅದಕ್ಕೆ ನೂರೊಂದು ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗರು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಲ್ಲುಬೇಕು. ಅವರು ಹಲವು ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರು. ಅವು ಹುಳುಕು ಮತ್ತು ಒಡಕಾಗಿದ್ದವು. ಉಮ್ಮಿರಮಿಚ್ಚ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಾಸುಗಲ್ಲು ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ನೂರೊಂದು ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗರನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದರು. ಅವರು ಹೂವು, ಹಣ್ಣು, ವೀಳ್ಯದೆಲೆ, ಕಾಯಿ, ಅಕ್ಕಿ ಇಟ್ಟು ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ ಪೂಜಿಸಿದರು. 'ಆಯಿಶೆ ತೋಯಿಶೆ' ನೀಡಿದರು. ಸುರಂಗ ಇಟ್ಟು ಮದ್ದು ಇಟ್ಟು ಕಲ್ಲು ಸಿಡಿಸಿದರು. ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳು ತತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಕಲ್ಲುಗಳು ಒಡೆದುಕೊಂಡವು. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಆರು ಶಾಸನ, ಭೂಮಿಗೆ ಮೂರು ಶಾಸನ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಒಂಬತ್ತು ಶಾಸನ ಕೆತ್ತುವ ಕಾರ್ಯಕೈಗೊಂಡರು. ಇವರು ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ, ಹಾರಿ ಹೋಗಬೇಡವೆಂದು ಆಕಾಶಕ್ಕೂ, ಅದುರಬೇಡವೆಂದು ಭೂಮಿಗೂ ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಶಾಸನ ಕೆತ್ತಿದರು. ಆದರೆ ಆಕಾಶ ಹಾರಿಹೋಗುವುದು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿ ಅದುರುವುದು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ನೂರ ನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಯೋಚಿಸಿ 'ಚಾತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು' ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು' ಮುತ್ತಿಯಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರು. ಅವರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು ಮುತ್ತಿ ಮೂರು ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಅನಿಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಮೂರು ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನಿರಿಸಿದ್ದಳು. ಅವಳ ತಲೆ ಅಡಿಕೆ ಕಾಯಿಯಂತಾಗಿ, ಕೈಕಾಲು ಏಡಿಯ ಕೈಕಾಲುಗಳಂತಾಗಿ, ಕೃಶಳಾಗಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಳು. 'ಆಕಾಶ ಹಾರುವುದನ್ನು ಭೂಮಿ ಅದುರುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಅವರು ಆಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆಕೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು 'ನಾನೇ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಅಷ್ಟು ಬಲವಾದ ಆಕಾಶ, ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತರಲಿ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಳು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ

ನೂರಾ ನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂರು ಮೊಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಒಡೆದರು. ಕೂಡಲೇ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು ಮತ್ತು ಗಿಡಮರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಎರಡನೆಯ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಒಡೆದಾಗ ನಾನಾ ಜಾತಿ ನಲವತ್ತೆಂಟು ಕುಲ, ತೆವಳುವ ಹಾವು, ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿ, ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ತೂರಿ ಬಂದವು. ಕೊನೆಯ ಮೊಟ್ಟೆ ಒಡೆದಾಗ ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು ಮುತ್ತಿಯು ಉದಯ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಮೇಲೆದ್ದು ಹಾರುತ್ತಾ ಚಿತ್ತಾಂಗೊಟ್ಟು ಶಿಖರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೂ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಕುಟುಕಿ, ನಾಲ್ಕು ಸುತ್ತು ಕುಣಿದು ಬಂದಳು. ಆಗ ಆಕಾಶದ ಹಾರಾಟ ನಿಂತಿತು. ಭೂಮಿಯು ಅದುರುವುದ ನಿಂತಿತು. ಅವರು ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಕಣ್ಣು ಇರಿಸಿದರು. ಆಗ ಹಾರಾಟ, ಅದುರಾಟ ನಿಂತೇ ಹೋಯಿತು.

ಕೊಡಗಿನ ತಿತಿಮತಿ ಕಾಡಿನ ಮೂಲೆಯ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಭೂಮಿಯ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವ ವಿವರಣೆ ಬೈಬಲಿನ ಹಳೆಯ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ವೇದಗಳು ಹೇಳುವ ಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥೆಗೂ ವೇದಗಳ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸೋಂಕಿನಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು, ಕಾಡಿನೊಳಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಇದ್ದ ಫಣಿಯರವರ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವ ಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥೆಗೆ ಸಾಮ್ಯ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ರೋಚಕವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಂತರ ನೂರಾನಾಲ್ಕು ದೆಯ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಬೈನಾಡಪ್ಪ ಇಪ್ಪಿಮಲೆಯಲ್ಲೇ ಕೋಟೆಕಟ್ಟಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮರ ಕಡಿದದ್ದು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪಿಮಲೆ ಕೋಟೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಿಯಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮರ ಕಡಿದದ್ದು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪಿಮಲೆ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಪ್ಪಿಮಲೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದ ಮರ, ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಕವೆಕೋಲು, ಮೊಳೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದವು. ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಯಿಲಿ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಗಿಸಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿದರು. ಮಾಯಿಲಿ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ನೂರಾರು ಕೆಲಸಗಾರರಿಗೆ ಕೂಲಿ ಬಾಕಿಯಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ 'ತಂಬಿರಾಟ್ಟಿ' ಈ ವಿಚಾರ ತಿಳಿದು ಅವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಊಟದ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿದಳು. ಊಟದ ಬಳಿಕ ಎಸೆದ ಎಲೆಗಳಿಂದ ಎಂಜಲು ಆಯಲು ನೂರಾರು 'ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು' ಬಂದರು. ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು ಎಂದರೆ 'ಪಿಶಾಚಿಗಳ ಮಕ್ಕಳು' ಎಂದರ್ಥ. ಅವರನ್ನು ಕಂಡ ಇಪ್ಪಿಮಲೆಯ ತಂಬಿರ, ಕಾಡುಕುರುಬ ಅವರನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ತಕ್ಕ ಉಪಾಯ ಮಾಡಿದರು. ಮುಂದಿನ ಸಲ ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು ಎಂಜಲು ಆಯಲು ಬಂದಾಗ ಅವರು ಬೀಳುವಂತೆ ಬಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಒಂದು ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಂಡು, ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರು ಮಾನಾತುರು ಬಿದ್ದರು. ತಂಬಿರ ಮತ್ತು ಕಾಡುಕುರುಬ ಅವರನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡರು. ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದ ಮಾನಾತುರು ಮಕ್ಕಳು ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಬೆತ್ತಲೆ ಇದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು ತಂಬಿರ ಏಳು ಮೊಳ ಬಟ್ಟೆ ನೀಡಿದ. ಹೆಣ್ಣು ಉಟ್ಟರೆ ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಉಟ್ಟರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ತಂಬಿರಾಟ್ಟಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಏಳುಮೊಳ ಬಟ್ಟೆ ನೀಡಿದಳು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಉಟ್ಟರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅವರು ಸೊಂಟದಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸಿಲ್ಲದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯಾಗಿ, ಸೊಂಟದಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಉಟ್ಟ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬಾಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಐದು ಗಂಡು ಐದು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಾದವು. ಆ ಮೂಲ ಜೋಡಿಯೇ ಫಣಿಯರವರ ಕುಲದ ತಂದೆ ದೈವ 'ಅಂಜಿಲಾತ್ತು ಮುತ್ತಿ' ಮತ್ತು ತಾಯಿ ದೈವ 'ಪಾಪಲಾತ್ತು ಮುತ್ತಿ' (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೨೧-೨೩).

ತಾವು 'ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯ ಸಂತಾನ' ಎನ್ನುವ ಅಪರಾಧೀಭಾವವನ್ನು ಫಣಿಯವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಈ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ ರಾವ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕರಿಯ ಶೂನ್ಯ ನೋಟ ಬೀರುತ್ತಾ 'ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ನಮ್ಮಂಥ ಹೀನಜನ ಇರುತ್ತಾರಾ ಸ್ವಾಮಿ? ಎಂದು ರಾವ್ ಅವರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕರಿಯಪ್ಪ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಹೆಂಡತಿ ಸರಸ್ವತಿ. ಆ ಸರಸ್ವತಿಯ ಅಪ್ಪ ಯಾರು ಗೊತ್ತಾ? ಆ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಅಲ್ಲವೇ? ದೇವಿ ಮತ್ತು ಶಿವನಿಗೂ ತಾಯಿ ಮಗ ಸಂಬಂಧ ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ಯಾರು, ತಂಗಿಯಾರು, ಅಪ್ಪಯಾರು, ಮಗಳು ಯಾರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು' ಎನ್ನುವ ರಾವ್ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೂಲವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೮). ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನದು ಮತ್ತು ಆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲ ಈ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳದ್ದು ಎನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ ಫಣಿಯರವರ 'ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್'ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವುದು ಅದರ ಸರಳತೆಗೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಪ್ಪಿಮಲೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ತಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಮಾಯಿಲಿ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಮಾಯಿಲಿಕೋಟೆಯ ಒಡೆಯ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾವ. ಅವನು ತನ್ನ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಹುಡುಕುವ, ಮದುವೆಯಾಗುವ

ವಿವರಣೆಗಳು 'ಚತ್ತವಂಡ ಪಾಟ್'ನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಕ್ರಮಗಳು, ಪರಂಪರೆಗಳು ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲೆಡೆಯೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಒಂದೇ ಸಂತಾನದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳ ನಡುವೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ದಿನ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮ ಕಾರ್ಯನಿಮಿತ್ತ ಹೊರಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಮಾಮಿ 'ಹೆಣ್ಣಾದ ನಾನು ಈ ದೊಡ್ಡ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಹೇಗಿರಲಿ' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು 'ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧಾನ್ಯಗಳಿವೆ, ಕೋಳಿಗಳಿವೆ, ನಾಯಿಯಿದೆ' ಎಂದು ಧೈರ್ಯ ಹೇಳಿ 'ಸಂಜೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂದವರಿಗೆ ಬೆಂಕಿ, ಹೊದಿಕೆ ನೀಡು, ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಬಂದವರಿಗೆ ಅನ್ನ ನೀಡು' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಸೂಚನೆಕೊಟ್ಟು ನಿರ್ಗಮಿಸುವನು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಮನ ಅಣ್ಣನ ಮಗ ಮನೆಗೆ ಬಂದ. ಮಾಮಿ 'ನೀನು ಯಾರು?' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, 'ನಾ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನ ಸಾವಿರ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ, ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಾರಸುದಾರನಾದ ಅವನ ಅಣ್ಣನ ಮಗ' ಎಂದ. ಅವಳು ಅವನಿಗೆ ಊಟ ಹಾಕಿದಳು. ನಂತರ, 'ಊಟವಾಯಿತು, ಇನ್ನು ಹೋಗು' ಎಂದಳು. ಅವನು 'ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ಏಕೆ ಹೋಗು ಎನ್ನುತ್ತೀ' ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಅವನಿಗೆ ಅವಳು ರಾತ್ರಿಯ ಊಟವಿತ್ತು, ಚಳಿ ಕಾಯಿಸಲು ಬೆಂಕಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು, ''ಪೂರ್ವದ ಜಗುಲಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲು ಹಾಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಮಲಗು'' ಎಂದಳು. ಅವನು ''ಅಲ್ಲಿ ಚೇಳು ಕಡಿದೀತು, ಆ ಜಾಗ ಆಗದು'' ಎಂದು ಹಠ ಹಿಡಿದ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಗುಲಿಗೂ ಅದೇ ಮಾತು. ಮಾಮಿ ಬೇಜಾರು ಪಡುತ್ತಾ 'ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನ ಮಂಚದ ಕೆಳಗೆ ಹುಲ್ಲು ಹಾಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದಳು. ಆಗ ಅವನು 'ಗಂಡಾದ ನಾನು ಮಂಚದ ಕೆಳಗೆ, ಹೆಣ್ಣಾದ ನೀನು ಮಂಚದ ಮೇಲೆ! ಇದಾವ ನ್ಯಾಯ'' ಎಂದು ತರಲೆ ಎತ್ತಿದ. ಆಗ ಅವಳು ''ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನ ಮಂಚದಲ್ಲಿ ನೀನು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆ ಹಾಕಿ ಮಲಗು, ನಾನು ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆಯಿಟ್ಟು ಮಲಗುತ್ತೇನೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲು ತಲೆಯನ್ನು ತಲೆ ಕಾಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು'' ಎಂದಳು. ಅವನು ''ಮಾಮಿ ಸತ್ತ ಸಾವೂ ಒಂದೇ, ನಿದ್ರೆಯೂ ಒಂದೇ. ಕಾಲು ತಲೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು ಎಣಿಸಬೇಡ'' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಲಗಿದ. ನಡುರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲು ತಲೆ ಮುಟ್ಟಿತು. ತಲೆ ಕಾಲು ಮುಟ್ಟಿತು. ಮಾಯಿಲಿ ಕೋಟೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತು. ಮಾಮಿ ಉಟ್ಟ ಮುಂಡಿನ ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ಕಲೆಯೊಂದು ಬಂದು ಅಂಟಿತು. ಅತ್ತ ಮಾಯಿಲಿ ಮಾಮನಿಗೆ ಕೋಟೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಶಕುನಗಳು ಸರಿಬರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕೋಟೆ ಹತ್ತಿ ನೋಡುವಾಗ ಪೂರ್ವದ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಮಾಯಿಲಿ ಅಳಿಯ ಹೊರಬಂದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ. ಮಾಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ತಿಳಿಯದೆಂದಳು. ದಬಾಯಿಸಿದಾಗ, ಬಂದವನು 'ಮಾಯಿಲಿ ಅಣ್ಣ' ಎಂದಳು. ''ನಿನ್ನ ಮುಂಡಿನ (ಕೊಡಗು – ಕೇರಳ ಗಡಿಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಉಡುವ ತೊಡುಗೆ) ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪು ಕಲೆ ಏನಿದು?'' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, ''ಬಾಳೆಕಾಯಿ ಕಡಿದಾಗ ಅಂಟಿದ ಕಲೆ'' ಎಂದಳು. ಅವನು ತೃಪ್ತನಾಗದೇ, ''ಎಣ್ಣೆ ಕಾಯಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ಸಗಣಿ ಕಣಿ ಕೇಳುತ್ತೇನೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಂದಲೂ ಅವನ ಶಂಕೆ ಬಗೆಹರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬಿಲ್ಲಂಗಳಕ್ಕೆ ಹೋದರು. ಮಾವ ಬಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಾಣ ಹೂಡಿ ನಿಂತ. ಅವಳು ಕೈಮುಗಿದು ನಿಂತಳು. ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟಾಗ ಅದು ಅವಳ ಏಳು ಮೊಳ ಕೂದಲಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿತ್ತು. ಮಾಮನ ಶಂಕೆ ಬಗೆಹರಿಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮಾಮ, ಮಾಮಿ, ಅಳಿಯ ಮೂವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೊರಟು ಒಂದೆಡೆ ಕೂಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಅಳಿಯ ಮಾಮನಿಗೆ, ಮಾಮ ಅಳಿಯನಿಗೆ ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ ಕೊಟ್ಟರು ಶಂಕೆ ಅಸಮಾಧಾನಗಳೆಲ್ಲ ತೀರಿದವು (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೨೫-೨೬).

ಮಾಮನಿಗೆ ಮಾಮಿಯು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದಳೆಂದಾಗ ಆದ ಅಸಮಾಧಾನ ಸಹಜವಾದುದು. ಅವಳಿಗೆ ಸತ್ಯ ಹೇಳಲು ಸಂಕೋಚವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ 'ಶೀಲ'ದ ಬಗೆಗಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಮಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಿದ್ದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಅದನ್ನೊಂದು ಸುಖಾಂತ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ನಂತರದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಫಣೆಯರವರ ಸಮುದಾಯವು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತು 'ಖಾಸಗೀ ಸೊತ್ತಿ'ನ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯ ದೃಶ್ಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮದೇ ಭೂಮಿ ತಮ್ಮದೇ ಎತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಳುಮೆಮಾಡಿ ಸಂತೋಷಪಡುವ ದಿನಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ದಿನ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯವು ಗದ್ದೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಭಾಗಗಳು ವರ್ಣರಂಜಿತವಾಗಿವೆ. ಕಾಡಿನ ಜೀವನದಿಂದ ಕೃಷಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಗತಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳವು. ಫಣೆಯರವರ ಜನಪದ ಗೀತೆ ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಹಳೆಯ ಮಾನಾತುರಗಳು ಮುಂದೆ ಹೊಸ ಮಾನಾತುರುಗಳು ಹಿಂದೆ ನಿಂತು ಎತ್ತುಗಳ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ನೊಗಕಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರು. ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರು

ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕೊಯಿಲಪ್ಪ'ನ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿರಾಮೆ ಕೊಯಿಲಪ್ಪ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರವಾದಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವನು. ಅವನು 'ಅಯ್ಯೋ ಮಕ್ಕಳೆ, ಕೊರಳಿನ ಮೇಲೆ ನೊಗ ಇಟ್ಟು ಬಲದಿಂದ ಎಡಕ್ಕೆ ಎಡದಿಂದ ಬಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ' ಎಂದು ಏರು ಹೂಡುವ ಕೆಲಸ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ. ಹೀಗೆ ಕೆಲಸ ಕಲಿತ ಮಾನಾತುರುಗಳು ಚುರುಕಾಗಿ ಕೃಷಿಕಾರ್ಯ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಬಲಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯ ಗಳಿಂದಾಗಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತ ಕಳೆದುಕೊಂಡು 'ಕಣ್ಣೀರಿನಲ್ಲಿ ಗಂಜಿ ಕಾಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು'. ಎದುರಿಸಿ ನಿಂತು ಹೋರಾಡಲಾರದೇ, ಆ ಬವಣೆಯನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡು ಇರಲಾರದೇ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಓಡಿ ಹೋದರು. ಪರಾರಿಯಾದ ನಂತರ ಕಾನ್ಯಕರೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೆನೆದು ''ನಮಗೀಗ ನೆಲವಿಲ್ಲ, ಕುಲವಿಲ್ಲ, ಅಪ್ಪನಿಲ್ಲ, ಅಮ್ಮನಿಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಇರುವವನು ನಮ್ಮ ಗುರು ಮಾತ್ರ'' ಎಂದು ತಮ್ಮ ಗುರುವಿನ ಕುರಿತು ''ಕಾನ್ಯಕರೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ಹಾರಿ ಹೋಗಲಿ, ಭೂಮಿ ಅದುರಿ ತತ್ತರಿಸಲಿ'' ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡರು. ಆಕಾಶ ಹಾರಿತು, ಭೂಮಿ ಅದುರಿತು, ಆಗ ಮಾನಾತುರುಗಳು ಒಂದನೇ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರಿ, ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಏಳನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ಇಲಿಯೋ ಹೆಗ್ಗಣವೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಡಗಿಕೊಂಡು ಬದುಕತೊಡಗಿದರು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದರೂ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಈ ಹಾಡು ಅವರ ದುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ''ನೆಲವಿಲ್ಲ ಕುಲವಿಲ್ಲ ಅಪ್ಪನಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಾವು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟಿರುವುದನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ''ತಲೆಗೆ ಕತ್ತಿ ಬಂತು'' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ತಾವು ಹೀನ ಬಲಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಹಾಡಿನ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ''ಫಣಿಯರವರ ಬವಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾರು'' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ''ತಮಗೆ ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ'' ಎಂಬ ಅವರ ದೂರು 'ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅಷ್ಟೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೨೧-೨೩).

ಫಣಿಯರವರು ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟರು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ

> ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಫಿ, ಟೀ ತೋಟಗಳನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಿದಾಗ ಆ ತೋಟಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೇಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆ ಕಾಲದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ವರದಿ ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಡಿನ ಈ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೇಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಕಾವಲು ಕಾಯುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಇವೆ. ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಸಹ ಭತ್ತದ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀತಗಾರರಾಗಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರು ತೋಟಗಳ ಸಾಲು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಅಸಹನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೇಸಿ ಫಣಿಯರವರು ಓಡಿಹೋದರು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ... ಈ ಕತೆಯು ಯುರೋಪಿಯನ್ನವರ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರು ತಮ್ಮ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣದೇ ಗುಂಪಾಗಿ ಕಾಡಿಗೆ ಓಡಿ ಹೋದರು. ದಯಾಳುವಾದ ಪಾದ್ರಿಯೊಬ್ಬ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕರೆತರಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಫಣಿಯರವರು ಹಾಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬವಣೆಪಟ್ಟು ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದುದು ಇಂತಹ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ... ಕತೆಯು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾಲೀಕರ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿಸುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೩೪-೩೫)

ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್, ಅವರ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರುಗಳು ಧ್ವನಿಗೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೫, ೩; ನಾವಡ ೧೯೯೫, ೨೫೬). ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಬಿಳಿಮಲೆ ಮತ್ತು ನಾವಡ ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ''ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾಲೀಕರ ಶೋಷಣೆಯಿಂದಾಗಿ'' ಫಣಿಯರವರು ಓಡಿ ಹೋದ ವಿಚಾರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ೧೯೭೨ರಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈಯ 'ಇಂಡಿಕಾ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ನನ್ನ 'ಅಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸ್ಲೇವರಿ ಇನ್ ಕೂರ್ಗ್ ಇನ್ ದಿ ನೈನ್‌ಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರಿ'' ಮತ್ತು ''ಅರಿವು ಬರಹ''ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ''ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು'' ಎನ್ನುವ

ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ ಫಣಿಯರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ಬಡಗ, ಮರವ, ಪಂಜಿಯರವ, ಪಾಲೆ, ಕುಕ್ಕ ಹೊಲೆಯ, ಮಾರಾತ ಹೊಲೆಯ, ಮಾರೆಹೊಲೆಯ, ಕಾಪಾಲ, ಮಾದಿಗ, ಮೇದ, ಬೆಟ್ಟಕುರುಬ, ಜೇನುಕುರುಬ, ಸಮುದಾಯಗಳು ''ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳು''ಗಳಾಗಿದ್ದರು. ''ಜಮ್ಮ'' ಭೂಮಿಯನ್ನು ಊಳಲು ಸರಕಾರ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತಿತ್ತು. ಅಂಥ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ''ಭೂಮಿ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳು'' ಮತ್ತು ''ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳು''ಗಳಿರುತ್ತಿದ್ದರು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯೨, ೧೦೭-೧೨೨). ಭೂಮಿ ಜಮ್ಮದಾಳು ಗಳು ಭೂಮಿಯೊಡನೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾರುವುದಿದ್ದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಅವರನ್ನೂ ಮಾರಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳು ಯಜಮಾನನ ಖಾಸಗೀ ಸ್ವತ್ತಾಗಿದ್ದು, ಅವರನ್ನು ಅವನು ಮಾರಲೂಬಹುದಿತ್ತು ಅಥವಾ ಅಡವಿಡಲೂಬಹುದಿತ್ತು (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೧೯೯, ೧೦೮-೧೧೧.) ಇಂಥ ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಫಣಿಯರವರ ಸಮುದಾಯ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಛೇರಿ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮಬಾರಿಗೆ ದಾಖಲಾದುದು ಜುಲೈ ೧೪, ೧೮೩೪ರಂದು ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರ್ ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. (ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರನು ತಾ. ೧೪ ಜುಲೈ, ೧೮೭೪ರಂದು ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಡಬ್ಲ್ಯೂ.ಹೆಚ್. ಮ್ಯಾಗ್ನಟನ್‌ಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರ ಬಂಡಲ್ ೧-೧೮೩೪, ಫೈಲ್ ೧ಬಿ-೧೮೮೪ (ಕೊಡಗು ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ). ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೊಡಗನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೇ ೭, ೧೮೩೪ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಕೊಡಗನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಎರಡು ತಿಂಗಳು ಒಂದು ವಾರದ ನಂತರ ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳ ಮೇಲಿನ ಸಮಗ್ರ ವರದಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರರ್ಥ ಫಣಿಯರವರು ಜೀತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು, ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಯುರೋಪಿನವರ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೯೯, ೧೮೦೯ ಮತ್ತು ನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ರಾಜರ ಸರಕಾರ ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದ ಜಮ್ಮ ಸನದುಗಳೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ೨೦೦೦, ೪೫-೪೯; ೬೫-೬೬). ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿದಾರರಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಒಕ್ಕಲುಗಳಾಗಿ, ದುಃಖ, ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ಸಂದರ್ಭ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಯಾತನೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದನ್ನು ''ಓಡಿ ಹೋಗುವುದೆಂದು'' ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಫಣಿಯರವರು ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಆಗಾಗ್ಗೆ 'ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು' ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಅವರನ್ನು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜನಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆ, ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಪಲಾಯನ.... ಇವೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೊಡಗಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಮೊದಲು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ (ಕರ್ನಲ್ ಫ್ರೇಸರನು ತಾ. ೧೪ ಜುಲೈ, ೧೮೭೪ ರಂದು ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದ ಸಂಖ್ಯೆ ೪೭೪ ದಿನಾಂಕ ೬ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೮೩೪ರಂದು; ಕೊಡಗಿನ ಸೂಪರಿಂಟೆಂಡೆಂಟನು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರ ಬಂಡಲ್ ೧-೧೮೩೪, ಫೈಲ್ ೧ ಬಿ-೧೮೮೪ (ಕೊಡಗು ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ)

ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದೇ ೧೮೫೪ರ ನಂತರ, ಡಾಕ್ಟರ್ ಫಾಲರ್ ಎಂಬುವನು ೧೮೫೪ರಲ್ಲಿ ಮಡಿಕೇರಿ ಬಳಿಯ ಹೊರಮಲೆಯಲ್ಲಿ ''ಮರ್ಕೆರ ಕಾಫಿ ಎಸ್ಟೇಟ್'' ಅನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ನಂತರ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದು ತೋಟಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ನಂತರ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ತೋಟಗಳ ಜಾಲ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ೧೮೪೩ರ ಆಕ್ಟ್ ೫ರಂಥ ಕಾನೂನುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದವು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಕ್ಕಲು ಜಮ್ಮದಾಳು ಗಳಾಗಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರಂಥ ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು, ಕೊಡಗಿನ ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿದ್ದ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಹತೋಟಿಗೆ ಒಳಗಾದುದು ೧೮೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಎಂಬುದು ಖಚಿತ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವರು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದದ್ದು ಕೊಡಗಿನ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ವರ್ಗದಿಂದ ಎಂಬುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಮಸ್ತ ಶೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ''ಮಾನಾತುರ ಮಕ್ಕಳು''

ಅರ್ಥಾತ್ ಫಣಿಯರವರು ತಮಗೊದಗಿದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ದುರ್ಗತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಓಡಿ ಹೋದವರು ಮತ್ತೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವು ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರವಾದಿಯ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪನ ಮಾತನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸದೆ ಅವರು ಓಡಿಹೋಗಿ ಅದೃಶ್ಯರಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಅವರು ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ ಯಾರೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ, ಕೋಯಿಲಪ್ಪನ ಜೊತೆಗಿರುವ ನಾಯಿ, ದೊಣ್ಣೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಿರಾಮೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ, ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ ಎಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಪಾದ್ರಿ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ (ರಾವ್ ೧೯೯೪, ೩೩-೩೪). ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ''ಅರಿವು ಬರಹ''ದ ಸಂಚಿಕೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ''ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು'' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ರಾವ್ ಅವರು ''ಪಿರಾಮೆಕೋಯಿಲಪ್ಪನಿಗೆ'' ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಗೆ ನನ್ನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದೆನು (ಅರಿವು ಬರಹ ೧೯೯೬, ೨೮-೫೫.) ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಕಾರ, ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಕಾರ್ಯ ಸ್ವಲ್ಪ ರಭಸದಲ್ಲಿದ್ದುದೇ ೧೮೪೦ ಮತ್ತು ೧೮೬೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ (೪೩ನೇ ವರ್ಷದ ಬ್ಯಾಸೆಲ್ ಇವೆಂಜಲಿಕಲ್ ಮಿಷನರಿ ಸೊಸೈಟಿಯ ವರದಿ, ೧೮೫೧; ನೈರುತ್ಯ ಇಂಡಿಯಾದ ಜರ್ಮನ್ ಇವೆಂಜಲಿಕಲ್ ಮಿಷನ್ನಿನ ೧೯ನೆಯ ವರದಿ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೭೯ ಪು. ೯೦-೯೧; ೧೮೬೭ನೆಯ ಇಸವಿಯ ಬ್ಯಾಸೆಲ್ ಇವೆಂಜಲಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ವರದಿ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೬೮, ಪುಟ ೩೩-೩೪ (ಕರ್ನಾಟಕ ಥಿಯೋಲೋಜಿಕಲ್ ಕಾಲೇಜಿನ ಆರ್ಕೈವ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು). ಅಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೊಡಗನ್ನು ೧೮೩೪ರಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರವೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬರುವ ಮೊದಲು ಭೂಮಾಲೀಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪ 'ಪಾದ್ರಿ' ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾರನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಗುರಿಮಾಡದ ಈ ಮುಗ್ಧ ಸಮುದಾಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ನೋವುಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರವಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿರಬಹುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರು ''ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ'' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ''ಪಿರಾಮೆಕೋಯಿಲಪ್ಪ ಪಾದ್ರಿಯಲ್ಲ'' ಎಂದು ಬರೆದು ತಮ್ಮ ಹಳೆ ವಾದವನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು (ರಾವ್ ೨೦೦೦, ೮೦). ''ಆಕಾಶ ಗಂಡಾಗಿ, ಭೂಮಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬಿದ್ದಿವೆ'' ಎಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿಗೂಢವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಈ ಫಣಿಯರವರ ಸಮುದಾಯ ''ಸೊಂಟದಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರಾಗಿ, ಸೊಂಟದಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ'' ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹುಟ್ಟು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂಬುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ರುಜುವಾತುಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಸಮುದಾಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ನಂತರ ಸಂತಾನ, ಮದುವೆ, ಸಾವು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಭೂಹಿಡುವಳಿ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಎದುರುತ್ತರ ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಫಣಿಯರವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಸಂತೋಷದ ದಿನಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲೇ ಅವರು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ದೌರ್ಜನ್ಯಕೋರರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಫಣಿಯರವ ಕುಟುಂಬಗಳು ಪಲಾಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಲು ಶೋಷಕರ ಹಿಂಸೆಯು ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಸಮುದಾಯದ ಅವನತಿಯನ್ನು ಪಿರಾಮೆ ಕೋಯಿಲಪ್ಪನಂಥ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆಗೇ ''ಮಾನಾತುರ ಮಕ್ಕಳು ಅದೃಶ್ಯರಾಗುವುದು'' ನಿಗೂಢವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಅದಕ್ಕಿದ್ದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗೆ ಹೂತುಹೋದ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಜನರ ನೋವು ಕಣ್ಣೀರಿನ ಘಟನೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಇನ್ನಿತರ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ವಿನಾ 'ಶಿಷ್ಟ' ಮತ್ತು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ವಿಗಂಡಣೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ

ಆಕರಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಆದರೆ, ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

★★★

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ''ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ'' ಎನ್ನುವ ನೆಲಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದು ವಿರಾಮ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ''ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೇ'' ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವುದು ರೂಢಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಬರೆಯುವಾಗ ಅಥವಾ 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಸುವ (ಈಸಟೋಪ್ ೧೯೮೩, ೭೮-೯೩) ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕ ಅಂಶಗಳು ಒಳಸೇರುವುದನ್ನು ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುವುದು ''ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಜೆಮನಿ''ಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಫಣಿಯರವರ ''ಚತ್ತವಂಡ್ ಪಾಟ್'' ರೀತಿಯ ''ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು'' ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಅವನತಿಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಕ ಒತ್ತಡದ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಹೊರತಾದ ದೇಶೀ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ''ಮಹಾಕಾವ್ಯ'' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕವಾದದ್ದರಿಂದ ''ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ'' ಎನ್ನುವುದು ಆಭಾಸಕರವಾಗುತ್ತದೆ ''ಮಹಾಕಾವ್ಯ'' ಎನ್ನುವುದು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಭವೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಜಮನಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಜನಪದ' ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಪರಂಪರೆಗಳು. ಅವೈದಿಕ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ''ಮಹಾಕಾವ್ಯದ'' ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕೊಡಗಿನ ಫಣಿಯರವರ ಜನಪದವನ್ನಾಗಲೀ ''ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ''ಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ''ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ'' ಎನ್ನುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ''ಕಾವ್ಯ'' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಪಡೆಯಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ''ಹಾಡು'' ಎನ್ನುವ ಪದದ ತುಳುವಿನ ''ಪಾಡ್'' ಎನ್ನುವ ಪದದ, ಕೊಡಗು ಹಾಗೂ ಎರವ ಭಾಷೆಯ 'ಪಾಟ್' ಎನ್ನು ಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ 'ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವಾಗ ಕಾವ್ಯವು ''ಹಾಡು/ಪಾಡ್/ಪಾಟ್'' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳ/ಹಾಡುಗಳ/ಪಾಡುಗಳ ಪಾಟ್‌ಗಳ ಅಧ್ಯಯದಿಂದಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ''ಒಪ್ಪಿತವಾದ'' ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಲೋಕದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಮಣ್ಣಿನೊಳಗೆ ಹೂತು ಹೋದ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ (ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ೧೯೯೬, ೫೪-೫೫).

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ಅಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸ್ಲೇವರಿ ಇನ್ ದಿ ನೈನ್‌ಟೀನ್ತ್ ಸೆಂಚುರಿ, ಇಂಡಿಕಾದಲ್ಲಿ (ಹೆರಾಸ್ ಇನ್ ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್) ಬಾಂಬೆ, ೧೯೯೨.

೨. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ ಪೂಣಚ್ಚ, ಕೊಡಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಅರಿವು ಬರಹ, ಸಂಚಿಕೆ ೩, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೨.

೩. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ, ''ದಿ ಜಮ್ಮ ಲ್ಯಾಂಡ್ ಹೋಲ್ಡರ್ಸ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಆಂಡ್ ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಮ್ಸ್ ಆಕ್ಟ್'' ಪ್ರೊಸೀಡಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ೫೪ನೇ ಅಧಿವೇಶನ (ಮೈಸೂರು) ದೆಹಲಿ, ೧೯೯೪.

೪. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ''ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ'' ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ-೮, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೫

೫. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ''ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು'' , ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ – ೧೧, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೬

೬. ತಂಬಂಡ ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ಆಧುನಿಕ ಕೊಡಗು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.

೭. ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ, ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪.

೮. ಕೊಡವ ಸಮಾಜ, ಕೊಡವಡ ನಡ್‌ಪ್ (ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ) ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೬೧.

೯. ರಿಕ್ತರ್ ಜಿ, ಎ. ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್, ಡೆಲ್ಲಿ, ೧೮೭೦, ೧೯೮೪.

೧೦. ರಿಕ್ತರ್ ಜಿ, ಎತ್ನಾಗ್ರಫಿಕಲ್ ಕಂಪೇಂಡಿಯಮ್ ಆನ್ ದಿ ಕಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಫೌಂಡ್ ಇನ್ ದ ಪ್ರಾವಿನ್ಸ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೮೭.

೧೧. ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಈ ಗೋವರ್, ದಿ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದೆಹಲಿ, ೧೯೮೧ (ಮರು ಪ್ರಕಟಣೆ)

೧೨. ರಾಬ್ ಕೋಲ್, ಎ ಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಸಿವಿಲ್ ಲಾ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೮೭೧

೧೩. ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಹೆಚ್, ಕೂರ್ಗ್ ಮೊಯರ್ – ಆನಂ ಎಕೌಂಟ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ಆಯಂಡ್ ಆಫ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಮಿಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು – ೧೮೫೫

೧೪. ಶ್ರೀನಿವಾಸ (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), ಚಿಕ್ಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೫೬, ೧೯೮೪.

೧೫. ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಅಯ್ಯರ್ ಎಲ್.ಎ., ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಾಸ್ಟ್, ಮದ್ರಾಸ್, ೧೯೪೮

೧೬. ಗಣಪತಿ ಬಿ.ಡಿ, ಕೊಡವಾಸ್ (ಕೂರ್ಗ್ಸ್) ದೆಯರ್ ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್, ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೬೭.

೧೭. ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಕೆ.ಕೆ, ಅರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ್ ವಿಥ್ ಸ್ಪೆಷಲ್ ರೆಫರೆನ್ಸ್ ಟು ಮೆಗಲಿಥ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮.

೧೮. ಕಾರಿಯಪ್ಪ ಎಂ.ಪಿ. ಮತ್ತು ಪೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾರಿಯಪ್ಪ, ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಅಂಡ್ ದೆಯರ್ ಆರಿಜಿನ್ಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೧.

೧೯. ಮುತ್ತಣ್ಣ ಐ.ಎಂ., ಎ ಟೈನಿ ಮಾಡೆಲ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಪಾಲಿಬೆಟ್ಟ, ೧೯೫೩.

೨೦. ಮುತ್ತಣ್ಣ ಪಾಂಡಂಡ, ಕೂರ್ಗ್ ಆ್ಯಂಡ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ಸ್, ೧೯೩೧

೨೧. ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ದಿ ಪಾಸ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಪ್ರಿಜುಡೈಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೭೫, ೧೯೭೯.

೨೨. ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ, ವಾಲ್ಯೂಮ್ ೧, ಲಂಡನ್, ೧೯೬೬, ೧೯೯೦.

೨೩. ಕೋಸಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ., ''ಕಂಬೆನ್ಸ್ ಮೆಥಡ್ಸ್ ಇನ್ ಇಂಡೋಲಜಿ'' ಇಂಡೋ ಇರಾನಿಯನ್ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ, ವಾಲ್ಯೂಮ್ VI, ೧೯೬೨-೬೩, ದಿ ಹೇಗ್.

೨೪. ಕೋಸಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ., ವಿ.ಜೆ. ಸೈಯ್ಯದ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಡಿ.ಡಿ. ಕೋಸಂಬಿ ಆನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ:ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಂಟರ್‌ಪ್ರಿಟೇಷನ್, ಮುಂಬೈ, ೧೯೮೫

೨೫. ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ, ದಿ ಕಲ್ಚರ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಸೇಷನ್ ಆಫ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಇನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಔಟ್ ಲೈನ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, ೧೯೬೪

೨೬. ''ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕೊಡಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ: ಒಂದು ಹಿನ್ನೋಟ'' ಅರಿವು ಬರಹ ಸಂಚಿಕೆ :೮, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ೧೯೯೫.

೨೭. ವೈಲ್ ಜಿ.ಎಫ್. ಕೊಡವ ಪಡಿಮೆ, ಎ. ಸೆಲೆಕ್ಷನ್ ಆಫ್ ಕೂರ್ಗ ಪ್ರೊವರ್ಬ್ಸ್, ಮಂಗಳೂರು, ೧೮೮೬.

೨೮. ಅನಂತಪದ್ಮನಾಭ ಎಂ.ಎಸ್. ''ಕೊಡಗಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'' ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ-೩೦, ಸಂಚಿಕೆ-೩-೪.

೨೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ. ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೪.

೩೦. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ಆಗಸ್ಟ್ ೩೦, ೨೦೦೩

೩೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಹೊಸ ಓದು, ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿ, ಸಂಪುಟ ೩, ಸಂಚಿಕೆ ೧೧, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೯೯೫.

೩೨. ನಾವಡ ಎ.ವಿ, ಜಾನಪದ, ಕನ್ನಡ ವಾರ್ಷಿಕ ೧೯೯೪, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೫

೩೩. ಫೈಲ್ ನಂ. ೫೭ ಆಫ್ ೧೮೮೯, ಕೂರ್ಗ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ

೩೪. ಫೈಲ್ ನಂ. ೧ ಬಿ ಆಫ್ ೧೮೮೪, ಕೂರ್ಗ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ ಆಫೀಸ್, ಮಡಿಕೇರಿ

೩೫. ದಿ ಹುಕುಂನಾಮು ಆಫ್ ಲಿಂಗರಾಜೇಂದ್ರ ಒಡೆಯರ್, ಕರ್ಜೆನ್‌ವೇನ್ ಎ.ಜೆ. (ಸಂ) ಮಡಿಕೇರಿ, ೧೯೧೧

೩೬. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್. ಆಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಐಡಿಯಾಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಶನ್ ಇನ್ ಏನ್ಸಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದೆಹಲಿ, ೧೯೬೮

೩೭. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂ.ಎನ್. ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಮಂಗ್ ದಿ ಕೂರ್ಗ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್, ನವದೆಹಲಿ, ೧೯೫೨, ೧೯೮೯

೩೮. ಆ್ಯಂಟನಿ ಈಸಟೋಪ್, ಪೊಯಟ್ರಿ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್, ಲಂಡನ್, ೧೯೮೩

೩೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ. ''ಫಣಿಯರವರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ' ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಎನ್. ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ, ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

೨೦೦೪

ಹೆಜ್ಜೆ

ಆರು

ಲಾವಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕಥನಕವನಗಳು

ಡಾ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ

ಯಾವುದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆ (Descipline) ಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅದು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವವರೆಗೂ ಅದರ ವಿಷಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿದ ಜ್ಞಾನವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಸ್ತು, ವಿಷಯ, ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಸತತ ಹುಡುಕಾಟ ಖಂಡನೆ ಮಂಡನೆ, ತಪ್ಪು ಒಪ್ಪುಗಳ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಹೆಸರು ಬಳಕೆಗೊಂಡರೂ ಸಹ ವಿದ್ವತ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಭಿಮಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರಣಗಳು ಶೀಘ್ರ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅಂಥ ತೊಡಕುಗಳು ವಿಶದವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಮಾತುಗಳಾದರೂ ಹಲವು ವೇಳೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನಿಸಿವೆ, ಇಂಥ ತೊಡಕುಗಳು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಜನಪದಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಲಾವಣಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಲಾವಣಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೇ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ 'ಲಾವಣಿ' ಪದ ಹೊಸದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸರ್ಜಪ್ಪನಾಯಕ ಲಾವಣಿ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಲಾವಣಿ, ಎಂದೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ''ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಲಾವಣಿ ಹೇಳತೀನಿ ಕೇಳಿರಿ ಮಾಸಭೆಯೆಲ್ಲ ಎಂದೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ೧೯೬೯ರ ೫೧ನೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಯ ಮೇಲೆ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹನುಮಂತಗೌಡರು ಲಾವಣಿಗಳು ಎಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ^{೧}. ೧೯೨೬ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಲಾವಣಿ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ ಬರೆದ ಶ್ರೀ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ಪದ ಬಳಸಿದರೂ ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಎಂದೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇವುಡುರವರು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಗಂಡಸರ ಹಾಡೆಂದು ಕರೆದರು. ಅದನ್ನು ಗರಡಿಯವರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲೂ ಅದನ್ನು ಲಾವಣ್ಯ, ಸಂವಾದ, ಪವಾಡ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೩] ಈ ಕಡೆ ಎಲ್ಲಾ ಲಾವಣಿಪದ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಿರುಳು ಕಾವ್ಯಾಂಶ-ಗೇಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತರಗೊಳಿಸುವ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ಕಳಕಳಿಯಲ್ಲಿ

ಮುಂಚೂಣಿಯ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಿಗಾ ವಹಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉದ್ಘಾಟಿಸಿದ ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರ 'ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ'ದಲ್ಲಿ ''ವಾಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತಗಳು ಮತ್ತು ಲಾವಣಿಗಳು ಬಹುಮುಖವಾದ ವಿಭಾಗಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಭಾವಗೀತೆ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯದು'' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಲಾವಣಿಯನ್ನು Ballad ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ.[೪] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಜೀ.ಶ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು Ballad ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಲಾವಣಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಹಾಡಿನ ರೂಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಡಕವಾದ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣದ ಈ ಹೆಸರಿನ ಕೆಳಗೆ ಹಾಡ್ಗತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು, ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಖಂಡಕಾವ್ಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.[೫] ಎಂಬ ಅಮೂಲ್ಯ ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ತರುಣ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ನಡುವೆಯೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ Balladಗೆ ಸಂಪಾದಿಯಾಗಿ ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಉ.ಕ. ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಸೂಚಿಸಿ, ಲಾವಣಿ ಪದ ಉ.ಕ.ದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಕಥನಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ Balladಗೆ ಸಮನಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಹೆಸರು ಕೊಡುವುದಿದ್ದರೆ ಜಾನಪದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವ 'ಲಾವಣಿ' ಪದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವರು ಬೇರೊಂದು ಪದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಿ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ Balladನ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವೆನಿಸಿರುವ ಲಾವಣಿಯನ್ನೇ Balladಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ[೬] ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆ ಮಾಡಿದ ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಲಾವಣಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾವೊಂದು ಪದವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಲಾವಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀ ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಕುಮಾರ ಭಾಗೋಜಿ ಎಂಬುವರು 'ಲಾವಣಿ' ಎಂಬ ತಮ್ಮದೊಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ 'Ballad'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಗೀತಕಥನ'ವೆಂದೂ 'ಜನಪದ ಕಥನಗೀತ'ವೆಂದೂ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದು. ಲಾವಣಿ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುವುದು[೭] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರರು, 'ಲಾವಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕಥನ ಗೀತಗಳೆಲ್ಲ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲ. ಸರಳವಾದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಕಥನಗೀತೆಗಳು (Narrative Songs) ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನೆ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳದೇ ಒಂದು ಗುಂಪು. ಆದರೆ ಸುದೀರ್ಘವೂ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳವೂ ಆದ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಲಾವಣಿಗಳು Ballads ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಗುಂಪನ್ನಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡರು ತಮ್ಮ ''ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ'' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ ಕಥನಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ತಲೆಕಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ, ಕಥನಗೀತೆ (ನೀಳ್ಗವನ) ಖಂಡಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ವಿಭಾಗ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಮುಂದುವರಿದು 'ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಪೇಶವಾಯಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪದ ಲಾವಣಿ. ಶೃಂಗಾರಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಲಾವಣಿ ಎಂದೂ, ವೀರರಸ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಪೋವಡಾ (>ಪವಾಡ) ಎಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ರೂಢಿ. ಮರಾಠಿ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಯಶಃ ಉ.ಕ.ದಲ್ಲಿ ಆ ಪದ ಮೊದಲು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕು, ಗೀಗೀಪದ ಕಲ್ಗಿ ತುರಾಯಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಆಗ ಅನ್ವಯವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆ ಪದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವೀರಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಗೊಳಿಸಿರಬೇಕು. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಒಂದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಭಿನ್ನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ವಿಚಿತ್ರವೇನಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಗೇಯತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ್ದರಿಂದ 'ಲಾವಣಿ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ...' ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪದವನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೂ, ಗೊಂದಲ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಮೇಲೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಾನಾ ವಿಧದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ಯಾಲೆಡ್ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗದು. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಗುಣಸಾಗರಿ ಕವನವನ್ನಾಗಲಿ ಬ್ಯಾಲೆಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಹು ತೃಪ್ತಿಕರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ಯಾಲೆಡ್ ಎಂಬ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಲಾವಣಿ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.[೮] ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ವಜ್ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ

ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಲಾವಣಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ನ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಕನ್ನಡ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಮನೋಧರ್ಮ, ಜೀವನ ರೀತಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಬ್ಯಾಲೆಡ್ಡಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಮಾತು. ಬ್ಯಾಲೆಡ್ಡಿನ ಸರ್ವಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಅಥವಾ ಹೊಂದಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಲಾವಣಿ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎಂಬುದು ಉ.ಕ.ದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಎಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಥನ ರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಕಲುಬುರ್ಗಿ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಬಾಗೋಜಿ ಇಬ್ಬರು ಮಹನೀಯರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ನ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವಾಗಿರುವ ಲಾವಣಿ ಹೆಸರನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಡಕವು ಕನ್ನಡ ಜಾಯಮಯಾನಕ್ಕೆ ಲಗ್ತಾಗಿರುವ, ಈಗಾಗಲೇ ಮತ್ತು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಲಾವಣಿ ಪದವನ್ನೂ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಅವರೇ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಥಂ ಮತ್ತು ಗೇಯತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಲಾವಣಿ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ಪದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ನಾಟಕ ಎಂಬುದು ರೂಪಗಳಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಭೇದ. ಕಾಲಾ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ಯಾವೊಂದು ಪದವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಸರ್ವಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ, ನಿಜ. ಮೂಲತಃ Lyre ತಂತಿವಾದ್ಯದೊಡನೆ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ. Lyric ಭಾವಗೀತೆಗೆ ಆ ಅರ್ಥ ಈಗ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾವಗೀತೆ ಎಂದೊಡನೆ Lyre ವಾದ್ಯ ನೆನಪಾಗದೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದೊಡನೆ ಬಾಣಭಟ್ಟನ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಪಾತ್ರ ನೆನಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹೊಸ ಪದ ಎಲ್ಲ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದರೆ ಯಾವ ಪದವೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವುದು ಕಷ್ಟ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಕ್ಕೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ತೊಡಕು ಎನ್ನಿಸುವುದು ಸತತ ಬಳಕೆ, ಪರಿಭಾವಲನೆಯಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' 'ನಾಟಕ' ಪದಗಳೇ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಗೊಂದಲ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಲಾವಣಿ ಪದವನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಡಾ.ಜಿ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಹಾಗೆ[೨೦] ಭಾವಗೀತೆಗಿಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ, ಕಥನಾತ್ಮಕವಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥನ ಕವನವನ್ನು ಲಾವಣಿ ಎಂದೂ, ಕೆಲವು ಸುದೀರ್ಘ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಆಯಾ ರಚನೆಗಳ ದೀರ್ಘತೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕರೆಯುವುದು ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಲಾವಣಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರ್ಯೆ-ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಕಥನ ರೂಪ ಲಾವಣಿ. ಜಾನಪದದ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಕಡೆ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ ಅನಾಮಧೇಯನಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಉಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಬಾಯೇ ಮಾಧ್ಯಮ. ಹಲವು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೊರಳುತ್ತಾ ಸಂಕಲನ ವ್ಯವಕಲನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಾವಣಿ ನಿಯತವಾಗಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲೇ ಬೇಕು. ಅದು ಹಾಡಲು ಬರುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಪಾತ್ರ ಆವರಣಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವುದೇ ಮೂಲದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೆ ಪ್ರಧಾನ. ಅದು ಚುರುಕಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗ (climax) ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಕನ್ನಡದ ಕೊಣವೇಗೌಡ, ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ, ಗಂಗೆಗೌರಿ ಜಗಳ, ಹಂದೇಶಿ-ನಾಗೇಶಿ -ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಘಟನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಘಟನೆಗೂ ಮುಂದಿನ ಘಟನೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೇ ಘಟನೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣ. ಕಥನಕ್ರಿಯೆ ಘಟನೆಯಿಂದ ಘಟನೆಗೆ ಚಿಮ್ಮುವ ರೀತಿಯದು. ಉತ್ತರದೇವಿ, ನಂಜಯ್ಯ ಚಾಮುಂಡಿ ಮುಂತಾದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶಿಸ ಬಹುದು. ನಾಟಕೀಯತೆ ಲಾವಣಿಗಳ ಜೀವಾಳ. ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಥನಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವ ಅನಾಟಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿ ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ನಾಟಕೀಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಒಳಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಸಂಗತಿ ಗೋಚರಿಸದೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕೀಯ ಆರಂಭ,

ಹೃದ್ಯ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಂತ್ಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂತ್ಯ ಸುಖಾಂತ ಅಥವಾ ದುಃಖಾಂತ ಎರಡೂ ಆಗಬಹುದು. ಸುಖಾಂತವೇ ಹೆಚ್ಚೆನ್ನಬೇಕು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗಳಂತೆ ನೃತ್ಯ ನಿಯತವೇನಲ್ಲ. ತ್ರಿಪದಿ, ರಗಳೆ ಚಂಪೂ ಬಗೆಯ ಛಂದೋ ವಿಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಗೇಯಗುಣ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಕ್ಷರದ ಅಥವಾ ಎರಡು ನುಡಿಗಳ ಒಳ ಹೊರ ಪಲ್ಲವಿಗಳು ಒಂದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಗೇಯತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ದೇಸಿಯ ಜಾಯಮಾನ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉ.ಕ.ದಲ್ಲಿ ಬಯಲು ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಒಬ್ಬನು ಮಾತ್ರ ಚಿಟಿಕಿ ಹಾಕುತ್ತಾ ತಾಳಹಿಡಿದು ಹಾಡಿದರೆ, ಮೇಳ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ದಪ್ಪು, ತುಂತುಣಿ, ತಾಳ ಹಿಡಿದ ಸಮೂಹ ಹಾಡಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಹುತೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯಂತೆ ಒಂದೂರು, ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗದೆ ಹಠಾತ್ತನೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಸಿದ್ಧ ನುಡಿಗಟು ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಗುಣ ಹಾಡುವಾಗ ದೀರ್ಘ ಉಳಿಕೆಗೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಕರ್ತೃವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರಸನ ಬಹುತೇಕ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಷ್ಕಾರಗುಣ ಹೆಚ್ಚು. ವರ್ಣನೆ ವಿರಳ ಇದ್ದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪೋಷಕನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಡಿಮೆ. ಒಮ್ಮೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಗುಣ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಿದರೂ ಎಲ್ಲಾ ಲಾವಣಿಗಳು ಖಚಿತವಾಗಿ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಸಂಗತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪವಾದಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಗುಣ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಮರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹತ್ತರಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಲಾವಣಿಗಳಾದರೂ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಾವಣಿ 'ಗಂಗೆ ಗೌರಿ ಜಗಳ'[೧೧]ವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬಹುದು.

ಲಾವಣಿಯ ವಸ್ತು ಪುರಾಣದ್ದು. ಸವತಿಯರಾದ ಗಂಗೆ-ಗೌರಿ ಪ್ರಧಾನ ಪುರಾಣ ಪಾತ್ರಗಳು. ಸವತಿಯಾದ ಗೌರಿ ಮುಡಿದು ಬಿಟ್ಟ ಹೂವನ್ನು ತನಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದಳೆಂದು ಅದನ್ನು ಬೇಲಿಗೆ ಚೆಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಜಗಳಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತು ಬೆಳೆದು ಅಪ್ಪ ಅವ್ವರ ಕುಲಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಎಣಿಸಿ ಜಡೆ ಜಡೆ ಹಿಡಿದು ಜಗಳವಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲಡಾಯ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಗೌರಿ ಸೂತಕ ವಾಗುವುದು-ಗಂಗೆ ಅವಳಿಗೆ ನೀರು ಸಿಗದಂತೆ ಮಾಡುವುದು-ಅವಮಾನದಿಂದ ಬೆಂದ ಗೌರಿ 'ಗುಟ್ಟಾಗಿ ನನಭಾಗದ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಡುತೀನಿ' ಎಂದು ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟು ನೀರು ಪಡೆದು ಸೂತಕದ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಶಿವನನ್ನು ರಾತ್ರಿ ಕಳುಹಿಸೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ದಬದಬ ಅರೆಬೇಯ ಕುಕ್ಕಿ ''ಪಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಡಿ ಉಪ್ಪು ಸಾಲವುಂಟು ಎಲ್ಲಾದ್ರು ಉಂಟೇನೆ ಗಂಡ್ನ ಕೊಡೋ ಸಾಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಗೌರಿ ಉತ್ತರಿಸುವುದು'' ''ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪಿದೇನೆ ಮಳ್ಳ ನನ್ನ ಸವತಿ'' ಎಂದು ಜಡೆ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಜಡಿದಾಡುವುದು, ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಶಿವ ಬಂದು ಗಂಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಗೌರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಒಂದು ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲವೇನೇ?' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸಿ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಮಾರಿಹಬ್ಬ (ಗಂಗೆಗೆ), ಶಿವರಾತ್ರಿ ಹಬ್ಬ (ಶಿವಗೆ) ಮತ್ತು ಗೌರಿಹಬ್ಬ (ಗೌರಿಗೆ) ವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು-ಹೀಗೆ ಕಥೆ ನಾಟಕೀಯ ವಾಗಿ ಉತ್ಕರ್ಷ ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಟ್ಟು ಕಥೆಯ ಸಾರ.

ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಈ ಗೀತೆ ಅಥವಾ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಸಮಷ್ಟಿಯೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಪಡೆದದ್ದರ ಸಾರ. ಅದರ ಮುಖ್ಯಾಂಗವೇ ಆಗಿರುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಾವಣಿಕಾರ ಜನಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೊಬ್ಬನಾದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರ ಆಳಲಿನ ಆತ್ಮೀಯತೆಯ ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತವಾದ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸದಸ್ಯರ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಈರ್ಷೆ, ಅನುಮಾನ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ''ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರು ಕಾಟ ಇರುಳು ತಿಗಣೆಯ ಕಾಟ'' ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳು ಇಂಥ ತಪ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದುವು. ಹೀಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರ ಒಂದು ಅನುಭವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಜೀವನದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮುಖ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯದು. ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸರಳವಾದ ಮತ್ತು ಸಹಜವಾದ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡನೆಯದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವಾತ ತನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೇಗೇಗೋ ಹೇಳಿಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ನಡುವೆ ಬದುಕುವ ಸಮಸ್ತರಿಗೆ ರೋಚಕವಾಗಿ ಕತೆ ಹೇಳಿ ತಲುಪಿಸುವ, ಆಕರ್ಷಿತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಜನತಾಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಮುಖ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖದಲ್ಲಿ ಸವತಿಯರ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಾದ ದ್ವೇಷ, ಸೋಲಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಅನಾವರಣ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲಾವಣಿ ಕರ್ತೃ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಂಡದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಸುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪೂಜ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಶಿವನ ಹೆಂಡಂದಿರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಂಗಸರಂತೆ ಬೀದಿ ಜಗಳವಾಡುವುದು ಅಸಂಭವ ಎನಿಸಿದರೂ ಮಾನವ ಸಹಜ ಎಲ್ಲಾ ಸಣ್ಣತನಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲಾವಣಿಯ ಜನಪ್ರಿಯತೆ, ಪ್ರಸಾರ ಮತ್ತು ರೋಚಕತೆಗೆ ಇದು ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಲಾವಣಿಯ ಒಳಾವರಣದಲ್ಲಿ ಕಥನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉತ್ಕಟ ಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಶೃಂಗಕ್ಕೇರಿಸಲು ಕೈ ಕೈ ಮಿಲಾಯಿಸುವು ದಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸದೆ ಗಂಗೆ ಸವತಿಯ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜಾಣ್ಮೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಜಗಳವಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೇ.... ''ಅಷ್ಟರಲಿ ಶ್ರೀ ಗೌರಿ ತನುಮಯದಿಂದ ಸೂತಕವಾದಾಳು'' ಎಂದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಅನುಕೂಲ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಕಥನಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು. ಸವತಿಯರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆ, ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ''ಎಲ್ಲಾದ್ರು ಉಂಟೇನೆ ಗಂಡ್ನ ಕೊಡೋ ಸಾಲ' ಎಂಬ ಗೌರಿಯ ಮಾತು ಕೇವಲ ಲಾವಣಿ ಸಂದರ್ಭದದ ಮಾತಾಗದೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲಂಥದೆಂದು ನಂಬಿದ 'ನೀತಿ'ಯಂತಹ ಮೌಲ್ಯವೊಂದರ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೂ ಲಾವಣಿಕಾರ ವಾಚ್ಯತೆಗೆ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಲಭ ಬೆರ್ಪಡೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದಾದ ಘಟನೆ, ನಾಟಕೀಯ ಸಂಭಾಷಣೆ, ಗ್ರಾಮ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಸೊಗಡು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಬ್ಬಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದೆ. ಮಾನವ ಸಹಜ ಗುಣಾವಗುಣಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿವೇದನೆ ಒಂದು ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. 'ಸಮಾಜದ ಮೂಲಾನುಭವವೇ ಲಾವಣಿಕರ್ತೃವಿನ ಸಾಮಗ್ರಿ' ಎನ್ನುವ 'ಕ್ಯಾಸೆಲ್ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೊಪೀಡಿಯಾ ಆಫ್ ಲಿಟರೇಚರ್'ನ ಮಾತು ಸ್ಥಿರಪಡುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬಹಳ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂದ ಅವಜ್ಞೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಮರ್ಯಾದೆಯ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಜನಪದಕಾವ್ಯ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿ ತನ್ನ ಉಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಸಾಹಿತಿಗಳು ಅಷ್ಟೆ, ಮಧುರ ಕವಿಯ ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು 'ಗೋರವರ ಡುಂಡುಚಿ ಬೀದಿವರಿಯೆ ಬೀರನಕಥೆ' ಎಂದೊ, "A poet should detest a bellad mnaker[12] (Ben Jhonson) ಎಂದೊ ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದೂ ಎಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಯ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೂ ಜಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯ ಇಲಿಯಡ್, ಒಡೆಸ್ಸಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಬೂಯೊವುಲ್ಫ್, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣ, ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಕಲೇವಾಲ ಮುಂತಾದುವು ಜನಪದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಮೈತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜೆಫ್ರಿಛಾಸರನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗೋಲ್ಡ್ ಸ್ಮಿತ್, ಎಸ್.ಟಿ. ಕಾಲ್‌ರಿಜ್, ಜಾನ್‌ಕೀಟ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್, ರಡ್‌ಯರ್ಡ್ ಕಿಪ್ಲಿಂಗ್ ಮುಂತಾದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳವರೆಗೆ ಗೀತೆ-ಲಾವಣಿಗಳ ಋಣ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಮುಖದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಪೂರ್ವಯುಗದ ಕಾವ್ಯಸೋಲನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡಲು ಹೊಸ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನೇ ತನ್ನ "Lyrical Ballads" ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯನ ಬದುಕು (Rustic Life) ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು "Poetry and poetic Diction" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂಥ ಹೊಸಹುಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಸ ನಾಲಿಗೆ ಜನಪದ ಸತ್ವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಜೀವದಾನ ಹೊಸದೇನಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೋಲಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು, ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ರತ್ನಾಕರ, ಹರಿದಾಸರು ಮಾಡಿದ್ದು ಇದನ್ನೇ. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಬೆಟಗೇರಿ, ರಾಜರತ್ನಂ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಗಳಂಥವರು ಜನಪದ ಭಾವ ಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಾಹಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಚಿಂತನಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ನವ್ಯರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸತ್ವ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆ ಮೆರೆದದ್ದು ಹಳೆಯ ಮಾರ್ಗ ಸೋತಾಗ ಹೊಸ ರಕ್ತಮಾಂಸ ಜನಪದ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕೇಳುವ ಕಲೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಕನ್ನಡದ ಚಂಪು, ರಗಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಂಥ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ. ಇವೆಲ್ಲಾ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕಗಳು ಜೀವನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ, ನೀತಿ ಬೋಧೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಗೋವಿನ ಹಾಡಿನಂತಹ ಕಥನಕವನಗಳು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನಕವನಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ಸಹ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಗೆ ಪದ್ಯಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವಂಥದು. A Narrative in verse ರಚನೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವ್ಯಕ್ತಿಯದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳಂತೆ ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಡಲು ಬರುವುದು ಕಡಿಮೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಸಾರ

ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯತೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಪ್ಪೆಯಾದ ವಿವರಗಳು ಬರಬಹುದು. ಆಗ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಲೇಖಕ ತುಂಬಿಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗದಿದ್ದಾಗ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಕಥನಕವನಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಯಾವುದೇ ಮೂಲದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಪಂಜೆಯವರ 'ನಾಗಣ್ಣನ ಕನ್ನಡಕ'ದಂತೆ ಕನ್ನಡಪ್ರೇಮ ಸಾರುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಮದಲಿಂಗನ ಕಥೆ'ಯಂತೆ ದುರಂತ ಪ್ರಣಯ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕರಿಸಿದ್ದ' ಕಥನಕವನದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಪ್ರತಿಮಿಡಿಯುಂಥದ್ದು ಆಗಬಹುದು. ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಕರವಾಗಬಹುದು. ಜನಪದ ಲಾವಣಿ-ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಥನಕವನ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಏನೋ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯವಾದರೂ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕಥನಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕಥೆಗಿಂತ ಕಲೆಗೆ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಲಾವಣಿಗಳ ಹಂದರದಲ್ಲಿಸ ಆಧ್ಯವಾಗದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವು, ಲಘುಹಾಸ್ಯ ವಿಡಂಬನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಂಜೆಯವರ 'ಹಾವಿನ ಹಾಡು', ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಸಮಾಧಿ ತತ್ವ' 'ನಾರದನ ಅನುಭವ', ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಘಂಟಾಕರ್ಣ' ಕಥನಕವನಗಳನ್ನು ಈ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿದರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಛಾಸರನ ಕ್ಯಾಂಟರ್‌ಬರಿ ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನ ನುಸರಿಸಿ ಬರೆದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ನವರಾತ್ರಿ' ಕಥನಕವನಗಳಂತೆ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ, ಸಂಖ್ಯೆ, ಕಲ್ಪಿತ ಚಿತ್ರಗಳು ಬರಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗುಣವೇ ವರ್ಣನೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದು. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಾಗೆ ಮಹತ್ವದ ವಸ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪೆಡಸು ಕಥನಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದದ ಸರಳ, ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಈ ಗುಣ ಹತ್ತಿರವಾದುದಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕರಿಸಿದ್ದ' ಕಥನಕವನದ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಯಮಕಗಳು ಗಮಕಗಳು ಮೇಣಲಂಕಾರಗಳು ಪ್ರಾಸಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ದಿಟದ ಕಥೆಗಾಣಿಸುವ ಪಾಮರರಿಗಾಗಿ' ಬರೆದಿರುವುದು, ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಥನಕವನಗಳಿಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಕೀಟ್ಸ್ ಬರೆದ ಅನೇಕ ಕಥನ ಕವನಗಳು ಈ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ನವರಾತ್ರಿ' ಕವನಗಳ ಆರಂಭದ ದೀರ್ಘವಾದ ಕವಿಕೃತಜ್ಞತೆ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಅರಸಲು ಮನೆತನಗಳ ವರ್ಣನೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯವಾಗಿವೆ. ನಿಸರ್ಗದ ತಂಪುದಾಣದಲ್ಲೇ ಕಥೆ ಸಾಗುವ ಕುವೆಂಪುರವರ ರಕ್ತರಜನಿ, ಕಡಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟರ 'ಹೊನ್ನಿಯ ಮದುವೆ'ಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು ಇವು:

ಪೊದೆಯ ನುಸುಳುತ ಬರುತಲಿರ್ದುದು
ನಿಬಿದ ವಿಪಿನದಲಿ
ಕವಿಯನಲೆಯುತ ತಲೆಯನೊಲೆಯುತ
ಸುತ್ತನೋಡುತ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗುತ
ಕೊಂಕುಗೊರಲನು ಮಾಡಿ ಶಂಕೆಯ
ದಿಟ್ಟಗಳನಟ್ಟುತ ನಾನಾದೆಸೆಗೆ ಕೊಂಬನು ಸುತ್ತಿ ಹೆಣೆಯಿತು
(ರಕ್ತರಜನಿ-ಕುವೆಂಪು)

....

ಪಡುವಣ ತೀರದ
ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಕಾರ್ಗಾಲದ ವೈಭವವೇನು
ಚೆಲ್ಲಿದರೆನಿತೂ
ತೀರದ ನೀರಿನ ಜಡದೇಹದ ಕಾರ್ಮುಗಿಲೇನು?
ಕರೆಗಳನುಕ್ಕಿಸಿ
ತೊರೆಗಳ ಸೊಕ್ಕಿಸಿ
ಗುಡ್ಡವ ಬೆಟ್ಟವ ಕೊರೆ ಕೊರೆದು
ಕಡಲಿನ ತೆರೆಗಳ
ರಿಂಗಣ ಗುಣಿಯಿಸಿ
ಮೊರೆಮೊರೆವುದದೊ ಸುರಿಸುರಿದು...
(ಹೊನ್ನಿಯ ಮದುವೆ-ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟ)

ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಳು ತುಸು ಅತಿ ಎನ್ನಿಸಿದರೆ, ಶಂಕರಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಭಾವಪ್ರಧಾನ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸಮನಾಗಿ ಬೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಉದ್ದಿಷ್ಟಗುರಿಯಾದ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆ ಹಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯಮಯತೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ಅಪಾಯವೂ ಉಂಟು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎ.ಸಿ. ಬ್ರಾಡ್ಲೆ 'ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥಕವನಗಳ ಬಹುತೇಕ ಭಾವಗೀತೆಗಳಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ[೧೩] ಆದರೆ ಅವು ಉತ್ತಮ ಕಥನಕವನಗಳೆಂದಾಕ್ಷಣ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕವಿತೆಗಳೆಂಬ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು.[೧೪] ಎಂದು ಆತನೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಥೆಯ ಘಟನೆಗೂ ಪದಬಳಕೆಗೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಬಹು ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಇದನ್ನೇ ಛಾಸರ್ "The word should be as cousin to be deed" ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣ ಎಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯವೊ

ಅಷ್ಟೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಕಥನ ಕವನಗಳಿಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬಹುತೇಕ ಕಥನಕವನಗಳು ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಭಾವಗೀತೆ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳಾದ ಗೋವಿನಕಥೆ, ಕೊಣವೇಗೌಡ, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿಬೋಧೆ ಇದೆಯಾದರೂ ನಿರೂಪಣಾ ಕೌಶಲ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಮುಂದಾಗಿ ನೀತಿ ಹಿಂದೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎಸ್. ಕಾಮತರ 'ತೋಳನೂ ಕುರಿಮರಿಯೂ', ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ 'ಬೊಮ್ಮನ ಹಳ್ಳಿ ಕಿಂದರಿಜೋಗಿ' ಕಥನಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಮಂದಮತಿಯಲಿ ತರ್ಕಸಲ್ಲ ಲೇಸಲ್ಲ' ಎಂದೂ, 'ಸತ್ಯವನೆಂದು ತ್ಯಜಿಸದೆ ಬಾಳು' ಎಂಬ ನೀತಿಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ನೀತಿಬೋಧೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀತಿ ಬೋಧೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಥೆ ಸೊರಗಬಾರದೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಮೈಯಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಅರಳುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಸೋಜಿಗದ ಹೊಳಲು' 'ನಾಮ ಮಹಿಮೆ' ಅಗಡಿಯ ಸಾಧುಗಳು, ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ 'ಕಿಂದರಿಜೋಗಿ' ಇಂಥವುಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಈ ಬಗೆಯದು.

ಜನಪದ ಲಾವಣಿ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಥನಕವನಗಳು ಭಿನ್ನಕಾಲ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿರುವ ಹಾಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಮಾನವನ ವಿಕಾಸಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಕಾಲದ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಶತಮಾನದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಥನಕಾವ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿದರೂ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟ ಸತ್ವ, ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅವಜ್ಞೆ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನಪದದ ಹಳೆಯ ಗೊಬ್ಬರದಿಂದ ಹೊಸಕಾವ್ಯ ಹಸಿರಾಗಿದೆ. ಗೋವಿನಹಾಡೂ, ಜನಪದ ಮೂಲದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲಮಟ್ಟು ೩-೪, ೩-೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವಿನ್ಯಾಸ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಜೆಯವರ 'ನಾಗಣ್ಣನ ಕನ್ನಡಕ' 'ಡೊಂಬರ ಚೆನ್ನೆ' (ಆಗ ಬಡಿಯಿತು ಡೋಲು ಬಡ ಬಡ ಬಾಗಿ ಅರಬಗೆ ತಲೆಯನು ಬೇಗ ತಿರ್ರನೆ ತಿರುಗಿ ಸರ್ರನೆ ಲಾಗ ಹಾಕಿದ ಡೊಂಬನು) ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ನವರಾತ್ರಿ, ಗೌಡರಮಲ್ಲಿ ರಾಮನವಮಿಯಲ್ಲಿ, ಕೆ. ನರಸಿಂಹ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ 'ಸೀತಾ ವನವಾಸ' 'ಸೊಹ್ರಾಬ್ ಮತ್ತು ರುಸ್ತುಮ್', ಆನಂದಕಂದರ 'ಶಬರಿಬಾಳು' ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರ 'ಕಿಂದರಿ ಜೋಗಿ' ಮುಂತಾದುವು ಸರಳರಗಳೆ, ಪಂಜೆಯವರ ಪ್ರೇಮಪಾಶ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರಿ' ಕಥನಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಷಟ್ಪದಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗೆ ಗೋವಿನಹಾಡಿನ ಮಟ್ಟು, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ರಗಳೆ ಇಂಥ ದೇಸಿ ಛಂದಸ್ಸು ಹಲವು ಕವಿಗಳ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಅನುವಾದಿತ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕಿಂದರಿಜೋಗಿ' ಜಾನಪದ ಪ್ರೇರಣೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಯುರೋಪಿನ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ "Pied Piper" ಬ್ರೌನಿಂಗ್ ಬ್ರೌನಿಗ್ ಕವಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ 'ಜೋಗಿಗಳು' ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಿಂದರಿಜೋಗಿಯ ಪ್ರವೇಶದಿದಂದ ಈ ಕಥನಗೀತೆ ಯಾವುದೋ ವಿಭಿನ್ನ ಆವರಣದ ಕಲ್ಪನಾಲೋಕದ ಕಥೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುಹೋಗದೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶದ ಸಹಜ ಜನಪದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಅರಳಿ ನಿಂತಿದೆ'[೧೫] ಕವನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಮೂಲಕಥೆ ನೆಪಮಾತ್ರವಾದರೂ ಜನಪದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊ ಪರೋಕ್ಷವೊ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವಾದರೂ ಕಥನಕವನಗಳು ತಮ್ಮ ಕೈಯನ್ನು ಜನಪದ ಭಂಡಾರದ ಕಿಸೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂ. ೨-೩
೨. ಮಾಸ್ತಿ, ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಭಾಗ-೧
೩. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ದೇವುಡು, ಪು.೨೦
೪. ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ-ಡಾ.ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ
೫. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕಥೆಗಳು-ಡಾ.ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ
೬. ಲಾವಣಿ, ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟನೆ (ಮಂಥನ) ಸಾಧನೆ, ೨-೨
೭. ಲಾವಣಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಸಂ: ಡಾ.ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ್, ಪ್ರ. ೨೨೧
೮. ಜನಪದ ಗೀತೆ-ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ.ಪ್ರ. ೧೭-೧೮
೯. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ದೇ.ಜ.ಗೌ.ಪು. ೧೧೭-೧೧೮
೧೦. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಿಗಳು-ಡಾ.ಜೀಶಂಪ ಪು. ೫೮-೫೯
೧೧. ಜಾನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು-ಕ.ರಾ.ಕೃ
೧೨. The Ballad Revival - Albert B. Friedman, The Ballad and the literary world. P. 65
೧೩. Much of the most famous narrative poetry is semilyrical in form, A.C. Bradley - oxford lectures on petry, p. 183
೧೪. ಅದೇ
೧೫. ಕಿಂದರಿಜೋಗಿ-ಜೀಶಂಪ 'ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ', ಪು. ೧೦೨೭

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರು

ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಬಹುತೇಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೈಜವಾದ ಚಿತ್ರ ಕೊಡಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಸಿಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಮಹಿಳೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿರುವಂಥ ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಅನ್ನಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕೂಡಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕಿಯರು ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಹಾಗೂ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಬಹುಪ್ರಿಯವಾದಂತಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಆದರ್ಶ ನಾರಿಯರ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ನಾರಿಯರಂತೆಯೇ ಇವರೂ ಸಹ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಶೀಲ, ಗುರುಹಿರಿಯರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ವಿಧೇಯತೆ, ವಿನಯ ಮೊದಲಾದ ಸದ್ಗುಣಗಳ ಪ್ರತೀಕ. ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಎದುರಾಡದೆ ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪರರ ಸುಖ ಸಂತೋಷಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಸುಖವನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಸ್ತ್ರೀಯರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸದ್ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ಶೀಲಗಳಿಗೆ. ನಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸಹ ಪತಿವ್ರತಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಥೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕಿಯರಿಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಸವಾಲು ಪರೀಕ್ಷೆ ಸಂಕಗಷ್ಟಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವರ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೀಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ನಾನಾ ವಿಧದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ದೈಹಿಕ ಬಲ ಪರಾಕ್ರಮಗಳಿಂದ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ, ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಜಯಿಸಿದರೆ ನಾಯಕಿಯರು ಕೇವಲ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಎಂತಹ ಕಠಿಣ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನಾದರೂ ಜಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಎಂದೂ ಯಾವ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡದವಳೇ ಆಗಿದ್ದರೆ

ಗಂಗಾಮಾತೆ ನನಗೆ ದಾರಿ ಕೊಡು ಎಂದಾಗ ನೀರು ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾದ ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೈ ಅದ್ದಿದರೂ ಸುಡದಿರುವುದು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಬಲದಿಂದ. ಪರ ಪುರುಷ ಬಲಾತ್ಕರಿಸಲು ಬಂದರೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೇ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮೂರು ತಿಂಗಳು ವ್ರತ ಹಿಡಿದಿದ್ದೇನೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ನಂತರ ನಿನ್ನ ವಶವಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ನಾಯಕಿಯರು ಅನುಸರಿಸುವ ಉಪಾಯಗಳೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷರ ಉಡುಪನ್ನು ಧರಿಸಿ ವೇಷ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು, ಕುರೂಪಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವಂಥ ಮುಖವಾಡಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ನಿಜ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವುದು, ಮುದುಕಿಯರ ಹಾಗೆ ವೇಷ ಧರಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಕಥಾನಾಯಕಿಯರು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳೂ ಸಹ ಅವರ ಶೀಲ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ ಆಗಿವೆ.

ಒಂದು ಕಥೆಯ ನಾಯಕಿ ಏಳುಮಲ್ಲಿಗೆ ತೂಕದ ಸುಂದರಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾದವಳು. ಅವಳ ಮೇಲೆ ಪರ ಪುರುಷರ ಕಣ್ಣು ಬೀಳದಿರಲಿ ಎಂದು ಅವಳ ತಂದೆ ಅವಳನ್ನು ಏಳು ಉಪ್ಪರಿಗೆಯ ಮೇಲೆ, ಗಂಡಸರ ನೆರಳೂ ಸುಳಿಯದ ಹಾಗೆ ಬರೀ ಹೆಣ್ಣಾಳುಗಳ ಭದ್ರ ಕಾವಲಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಶೀಲ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿ ದಿನವೂ ಏಳು ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹಾಕಿ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ತೂಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನನು ಬಯಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗೋ ಏಳು ಉಪ್ಪರಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕಿಟಕಿಯಿಂದ ತೂರಿಬಂದು ಅವಳನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರನೆ ದಿನ ಅವಳನ್ನು ಏಳು ಮಲ್ಲಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ತೂಕ ಮಾಡಿದಾಗ ತಕ್ಕಡಿ ಮೇಲೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಗ ಅವಳ ಶೀಲಭಂಗವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾವಿಲ್ಲದಾಗ ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿಯರು ಪರ ಪುರುಷರನ್ನು ಕೂಡಿಯಾರು ಎಂಬ ಸಂದೇಹವಿದ್ದ ಋಷಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜಟೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಕಥೆಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅನುಭವಿಸುವ ಕಟ್ಟೆಚ್ಚರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಕಥಾನಾಯಕಿಯರು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಭಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಬಹು ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಇಂಥವರು ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಕಾಡಿಗಟ್ಟುವ ಶಿಕ್ಷೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರಲ್ಲಿ ವಿಧೇಯತೆಯ ಗುಣ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳಿಗೂ ವಿಧೇಯತೆ ಯಿಂದ ತಲೆಬಾಗುವುದೇ ಈ ನಾಯಕಿಯರ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥ ಗುಣವೇ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವುದೇ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇವರು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತಿಕೊರಾಯನ ಕಥೆ ಎಂಬ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕುಮಾರನೊಬ್ಬ ಮದುವೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸತ್ತಾಗ ಅವನನ್ನು ಹಾಗೇ ಹೂಳುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾವಿರ ಹೊನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಅವಳನ್ನು ಅವನ ಶವಕ್ಕೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಸತ್ತವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಮೂರ್ಛಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆದುಕೊಡುವ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಿವೆ. (ಇಂಥ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಡತನದಲ್ಲಿರುವ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ದುಡ್ಡಿಗಾಗಿ ಮಾರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.) ಹೀಗೆ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ನಾಯಕಿ ಪುನಃ ಅವನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಕಥೆಗಳ ವಸ್ತು. ಎಷ್ಟೋ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬದುಕಿ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನಗಾಗಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಅವಳ ಸೇವಕಿಯನ್ನೋ ಮತ್ತಾರನ್ನೋ ಹೆಂಡತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಹೆಂಡತಿ ಸೇವಕಿಯಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ನಿಜಾಂಶವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೇ ಅನೇಕ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನಂತರ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ನಿಜಾಂಶ ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣವೇ ಹೋಗುವಂಥ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗಲೂ ಇವರು ಬಾಯಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೇ ತಮ್ಮ ವಿರುದ್ಧ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಸಂಚುಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದರೂ ಇವರು ಮೌನವಾಗೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೌನದ ಕಾರಣ ಅನೇಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಬಾರದು ಎಂಬುದೇ ಇವರಿಗೆ ವಿಧಿಸಿದ ನಿರ್ಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹೆಂಗಸರು ತಮಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ನಿದರ್ಶನಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ, ಗಿಡ ಮರಗಳಿಗೋ, ನಿರ್ಜೀವ ಬೊಂಬೆಗಳಿಗೋ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ಅವರನ್ನು ತಮಗೆ ಮನಬಂದಂತೆ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೂ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ ವಿಪತ್ತನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದವರಿಗೆ, ವಿಶೇಷ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಅವರು ಹೇಗೇ ಇದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಧ ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ರಾಜನಾದವನು ಘೋಷಿಸುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಇಬ್ಬರು ಹುಡುಗರು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಂಥ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಾಗ ಸೋತವನು ಗೆದ್ದವನಿಗೆ ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಂದವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಸರದಾರ ತನ್ನ

ಹೆಂಡತಿಯ ಒಂದು ಕಿವಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಿವಿಯ ಮೂಲಕ ಗುಂಡು ತೂರಿಬರುವಂತೆ ಗುರಿಯಿಟ್ಟು ಹೊಡೆಯುವ ಗುರಿಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಆದರ್ಶ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಜನರಿಂದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಕಿರುಕುಳಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಅಪಮಾನ ಹೀಯಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳನ್ನು ಬಹು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಧ ವಿಧವಾದ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಿದವರು. ನಡತೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಪವಾದ, ಕಾಮುಕರಿಂದ ಪೀಡನೆ, ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಹೀಯಾಳಿಕೆ, ಸವತಿ ನಾದಿನಿ ಅತ್ತೆಯರ ಕಿರುಕುಳ ಹೀಗೆ ಏನೇ ಕಾರಣವಿರಲಿ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರದು ಕಣ್ಣೀರಿನ ಬಾಳು. ಈ ನಾಯಕಿಯರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಆ ಮಿತಿಯಿಂದುಂಟಾದ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವ, ಹಾಗೆ ಅನುಭವಿಸಿಯೂ ಅದನ್ನು ಆದರ್ಶಗಳ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಕಥೆಗಳು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಬಹು ಮೆಚ್ಚಿನ ಕಥೆಗಳು. ಇವುಗಳ ಹೇಳುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕೇಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಪಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನ. ಈ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಹೇಳುಗರು ಮತ್ತು ಕೇಳುಗರಿಬ್ಬರು ಕಥಾ ನಾಯಕಿಯ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕಿಯ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಇವರೂ ಕಣ್ಣೀರಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಕಥೆಗಳು ಗಂಡಸರ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಹೆಂಗಸರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವ ಈ ರೀತಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಕಥೆಗಳೆಂದು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡಲಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಿಯಕರನೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಲು ಅನುಕೂಲ ವಾಗುವಂತೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಕುರುಡಾಗಲಿ ಎಂದು ಹರಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪ್ರಿಯಕರನಿಗಾಗಿ ಉತ್ತಮ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಗಂಡನನ್ನು ಉಪವಾಸ ವಿಡುವ, ಪರಪುರುಷನ ನೆರಳೂ ಬೀಳದಂತೆ ನೆಲ ಮಾಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟರೂ ಹೇಗೋ ಪರ ಪುರುಷರನ್ನು ಬೆರೆಯುವ ಹೆಂಗಸರು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಚಿತ್ರ ಈ ರೀತಿಯದು, ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ. ಕೈಹಿಡಿದ ಗಂಡನಿಗೆ ಅವಳು ಎಂದೂ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಪುರುಷನ ಸಂಗಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುವುದೇ ಅವಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂತಹ ನೀಚಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಇಳಿಯುತ್ತಾಳೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಾಸ್ಯ ಕಥೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರು ಹಾಗೂ ಶ್ರೋತೃವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಭಿಚಾರವನ್ನು ಬೇಕೆಂದ ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಥೆಗಾರನಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಥೆಗಾರ ಇಂಥದೇ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಂತೂ ಬೈಗುಳಗಳು ಅಶ್ಲೀಲ ಪದಗಳು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೇಳುಗ ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿರುಚಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವು ಅತಿರಂಜಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅತಿ ಕೀಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೆಂಗಸರು ಅಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅವಮಾನ, ಶಿಕ್ಷೆ, ದೂಷಣೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಥೆಗಳು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಎರಡೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದ ಕಥೆಗಳ ಗುಂಪೊಂದು ಇದೆ. ಈ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರು ಜಾಣೆಯರು, ಬುದ್ಧಿವಂತೆಯರು, ಕುಶಾಗ್ರಮತಿಗಳು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಆದರ್ಶಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ತಮಗಾದ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನೇರವಾಗಿ ಸಿಡಿದೇಳದೆ ಜಾಣತನದಿಂದ ಕೆಲಸ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೂಳೆಯ ವಶನಾದ ಗಂಡನನ್ನು ಉಪಾಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳಿಂದ ಮರಳಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಗಂಡಸರಿಗೆ ಸವಾಲು ಹಾಕಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವ, ಗಂಡಸು ಬಿಡಿಸಲಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಜಂಬೂರ ನಾಗಯ್ಯನ ಸೊಸೆಯನ್ನು ರಾಜನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಥಾನಾಯಕಿಯು ರಾಜನೇ ಬೇಸ್ತು ಬೀಳುವಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೊಡ್ಡಿ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವನು ಸೋಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೊಡೆದಷ್ಟನ್ನು ಹೊಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಸವಾಲು ಹಾಕಿದವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು, ನೀನು ಸ್ವತಃ ಗಳಿಸಿ ಬಾ, ಆಗಷ್ಟೇ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಮರುಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಇದರ ಇಂತಹ ಕಥೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಜನಪ್ರಿಯವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವು ಪುರುಷ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ. ಇಂತಹ ಬಹುತೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ನಾಯಕಿಯರನ್ನು ಧೈರ್ಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಜಾರಿಯರಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಥೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬೇಕಾಗುತ್ತೋ ಅಂತಹ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರೂ ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳು ತುಂಬಾ ವಿಭಿನ್ನ ವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನೇರವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಒಂದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಂಶ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಭಿಚಾರ ಈ ಎರಡೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶ ಒಂದೇ. ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ. ಈ ಎರಡೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಶೀಲವೇ ಭೂಷಣ. ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಗಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಅವಳ ಮೇಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಗೆಗೇಡಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ 'ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು' ಕಥೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ಬರುವ ಕಥೆಗಳು ಯಾವ ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕಡಿಮೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಂತೂ ಅವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಮತ್ಕಾರಿಕ ಸಂಭಾಷಣೆ, ಉಪಾಯ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳೇ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಮಾತನ್ನೇ ಹೇಳಲಿ ಅವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಡಿಯಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಜಾನಪದದ ಬೇರೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೇ ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿರುವುದೂ ಕೂಡ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಕೆಲಸದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಮರೆಸುವುದು ಹಾಡುಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಒಂದು ಕೇಳುಗ ಸಮುದಾಯದೆದುರು ಅವರು ಕೇಳಲೆಂದೆ ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಥೆಗಳಿರುವುದೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೇಳುವವರ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಥೆಗಾರ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿರುಚಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಥೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮೂಲತಃ ಮನರಂಜನೆಯೇ ಆದರೂ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಯದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಆದರ್ಶಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು, ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ''ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೇಗೋ ಏನೋ ತಳವೂರಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ದಮನಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿದೆ' ಎಂಬ ಆಶಾಭಾವನೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿದೆ. (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಆಶಯ ಲೇಖನ, ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ) ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಇದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಿಸುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ನಾವು ಇಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಮಧ್ಯಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆದಿವಾಸಿ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ದಾಟಿದ, ಆದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತಲುಪದ ಮಧ್ಯಸ್ಥ ಹಂತ. ಇದು ಆದಿಮಾನವ ಸಮಾಜದಂತೆ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವಿಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಗಳೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಗೂ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಿಕ್ಕಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಮತ್ತು ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತಹ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ, ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸೀತೆ, ಸಾವಿತ್ರಿ,

ಅನಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ಸತಿ ಶಿರೋಮಣಿಯರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದೇ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. 'ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ದಂಥ ಮಾದರಿಗಳೇ' ಇಲ್ಲಿಯೂ ಊರ್ಜಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಊರ್ಜಿತಗೊಳಿಸುವಂಥ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಜನಸಮುದಾಯದಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಅವರಿಗಾಗೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಜೀವಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನ ವಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಗಟ್ಟಿ ಮಾದರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ ವಾದರೂ ಈ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುವು, ಅವು ಹೇಗೆ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸುಳಿವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿರುವ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. ಈ ಮೌಲ್ಯದ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಂಥ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ, ಸಾಹಸ ಧೈರ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವಂಥ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರೂಢಿಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಂಪರಾಗತ ರೂಢಿ ಮೂಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬದಲಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುವ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವ ಸಂವರ್ಧನೆಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳು

ಡಾ. ವೀರೇಶ ಬಡಿಗೇರ

ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಇಂದು ಅನೇಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ, ಮುಕ್ತ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ, ಖಾಸಗೀಕರಣದಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜೀವಜಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ತೀವ್ರತರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮಾನವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿಹ್ವಲಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು ಪರಿಸರದ ನಾಶ. ಇಂದು ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಪಂಚದೆಲ್ಲೆಡೆ ತನ್ನ ಕರಾಳ ಕೈಗಳನ್ನು ಬೀಸಿ ಜೀವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು, ಮಾನವ ಜೀವನದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕಬಳಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ದುರಂತವಾಗಿದೆ.

ಜೀವ ವೈವಿಧ್ಯದ ಬಹುಳತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾ ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರಕನ್ನು ಹೇರುವ ಮೂಲಕ ನಿಷ್ಫಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಫಲವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಈ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಜೀವಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಹೊಂದಿದ್ದ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಸುಧಾರಿತ ಕೃಷಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ಕೃಷಿ ಉಪಕರಣಗಳು ಭೂಮಿಯೊಂದಿಗಿನ ಮನುಜ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಗರವಾಸಿಗಳು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ''ಮುಂಜಾನೆ ಏಳುತಲಿ ಹರಧ್ಯಾನ ಗುರುಧ್ಯಾನ' ''ಬೆಳಗಾಗ ಎದ್ದು ಯಾರ್ಯಾರ ನೆನೆಯಲಿ'' ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಛಿದ್ರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬೈಗು ಬೆಳಗುಗಳಿಂದು, ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸೂರ್ಯೋದಯವನ್ನೇ ಕಾಣದ ಸುಖಪುರುಷರು ನಾವಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚಲನೆ ಸಾಗಿದೆ.

ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಮಾರಾಟದ ಸರಕನ್ನಾಗಿ ವಿರಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ವಿರಚನೆಯಿಂದ ಲಾಭಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ, ಲಾಭಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪುನರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯರ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಜೀವಪರ, ಜನಪರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ಜೀವಜಗತ್ತಿನ ವಿಸ್ತಾರ,

ಅದರ ಬಹುಮುಖತ್ವದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮಾನ್ಸಾಂಟೋನಂತಹ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯ ಸುಧಾರಿತ ಕ್ರಮಗಳು, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಯಜಮಾನರ ದುರಾಸೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ತಂದಿಡಬಹುದಾದ ಅವಾಂತರಗಳು ಭೂತಾಕಾರ ವಾದಂತಹವು. ಇಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿಲ್ಲ.

ನಾವು ಬೇಕು ಎನ್ನಲಿ ಬೇಡವೆನ್ನಲಿ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಗಳು ನಮ್ಮನ್ನಾವರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬದಲು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತುವುದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ವಾದುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರ, ಹೋರಾಟ, ಪರ್ಯಾಯಗಳೂ ಕೂಡ ಈ ನಿಷ್ಫಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಮೂಡಿಬರುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಮುಪ್ಪು

ಇಂದು ''ಆಟ'' ಎಂದರೆ 'ಕ್ರಿಕೆಟ್'' ಒಂದೇ ಎನ್ನುವಂತಾಗಿದೆ. ಬರೀ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಂಡವಾಳಿಗರು, ಆಟಗಾರರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬೇಕು ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಕ್ರಿಕೆಟ್‌ನ್ನು ಗಳಿಕೆಯ ಮಾಧ್ಯಮ ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ೨೦-೨೦ ಕ್ರಿಕೆಟಿನ ವೈಭವ ಆಡಂಬರ ಹಾಗೂ ಹಣದ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸೀ ಆಟಗಳು, ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನೇಪಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಸಮತೋಲನ ಆರೋಗ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವ ದೇಸೀ ಆಟಗಳಾದ ಕುಸ್ತಿ, ಕಬಡ್ಡಿ, ಕುಂಟೆಬಿಲ್ಲೆ, ಲಗೋರಿ, ಗೋಲಿಗುಂಡು ಮುಂತಾದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಆಟಗಳಲ್ಲದೆ ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರುವ ಗುಳವ್ವ, ಗುರ್ಚಿ, ಚೆಂಗಳವ್ವ, ಜೋಕುಮಾರ, ಗೊಗ್ಗಿ ಕುಟ್ಟುವ ಆಟಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಳಹೂರಣವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ. ನಾನು ಸಣ್ಣವನಿದ್ದಾಗ ಆಡಿದ ಎಷ್ಟೋ ಆಟಗಳು ಇಂದು ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ದೇಸೀ ಆಟಗಳು ಬರೀ ಭೌತಿಕ ರಚನೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವು ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದು ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಕಲಿಕೆಗೆ, ಜೀವನಾನುಭವಕ್ಕೆ, ಬದುಕಿನ ಸನ್ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ, ಮಾನಸಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ, ದಾರಿದೀಪಗಳಾಗಿದ್ದವು. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಮಕ್ಕಳು ಆಟವಾಡುವುದನ್ನೇ ಮರೆತು ಬಿಡುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಟೀವಿ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅಧಿಕವಾದ ಶಾಲಾ ಅಭ್ಯಾಸದ ಒತ್ತಡಗಳು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮುದುಕರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಆಟದೊಂದಿಗೆ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಚಿಕ್ಕವರಿದ್ದಾಗ ಹುಡುಗರು ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಆಡಿದ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅನುಕರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯರಾಗಿ, ಅಪ್ಪ-ಅವ್ವರಾಗಿ ಮುಗ್ಧತೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಸಹಜವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆದು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸ್ವಾರ್ಥದಾಯಕವಾಗಲೀ ದುರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಲೀ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ೧೦-೧೫ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಾಗಲಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಗ್ರಾಮವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೋರಿಯ ತರಡು ಹಿಚುಕುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಕ್ಕಳು ತಾವು ಈ ರೀತಿ ಆಟವಾಡಿ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲು ಇಟ್ಟು ಸಹಪಾಠಿಯೊಬ್ಬನ ತರಡು ಜಜ್ಜಿ ಕೊಂದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಹಿರಿಯರೊಬ್ಬರಿಂದ ಕೇಳಿ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಯಾಯಿತು. ಅನುಕರಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮಕ್ಕಳು ಆಟದಲ್ಲಿಯೇ ಅದ್ವಾನ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಘಟನೆ ತಮಾಷೆಯೆನಿಸಿದರೂ ಮಕ್ಕಳ ಮಾನಸಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಹೋರಿ ಮತ್ತು ಬೀಜ ಮರ್ಧನ

ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಧು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭೂಮಿಯ ಉಳುಮೆಗಾಗಿ ಪಶು ಕಾಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಹೋರಿಯ ಬೀಜವನ್ನು ನೀರಾಗಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿತ. ಇದನ್ನೆ ''ತರಡು ಬಡಿಯುವುದು'' ''ಬೀಜ ಒಡೆಯುವುದು'' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ದನವನ್ನು ಬೀಜ ಭಂಗದ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವೀರ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿ ಅದನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕುತೂಹಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಗೊಡ್ಡ ದನಗಳನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಉಳುಮೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಹೋರಿಯನ್ನು ಬೀಜ ಭಂಗಗೊಳಿಸಿ ಸಮೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ವಿಧಾನ ಹೋರಿಯ ಕಾಮೋತ್ತೇಜಕ ಅಂಶವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಬೀಜೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ ಭೂಮಿಯ ಉಳುಮೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ವಿಧಾನ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಚ್ಚರಿ ಮೂಡಿಸಿದರೂ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಿಂತ ಅದರ ಬರಡುತನದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸದುಪಯೋಗದ ಪರಿ ಇದಾಗಿದೆ ಎಂದೇ

ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಬೀಜಭಂಗ ವಿಧಾನಗಳು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಹಳತಾದವುಗಳು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ನಿಸರ್ಗದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಏರುಪೇರು ಘಟಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಕೃಷಿ ವಿಧಾನಗಳು, ದೂರದೃಷ್ಟಿರಹಿತ ಜೀವವಿರೋಧಿ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳು, ರೈತವಿರೋಧಿ ವಂಶವಾಹಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೀಜತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಬೀಜೀಕರಣಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮರುಹುಟ್ಟು ಸಾಧ್ಯ ವಾಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ. ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಕೃಷಿ ಫಲಿತಗಳಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯಗಳು ಬೀಜೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ವೀರ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ, ಶೈತ್ಯೀಕರಿಸಿ, ಗರ್ಭಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿ ಪಡೆಯುವ ಫಲಿತಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಪುನರುತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಫಲ ನೀಡುವ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳು ತಿನ್ನುವ ಆಹಾರ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಪಾಡರ್. ನಿಸರ್ಗ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಆಹಾರ ಸೇವನೆಯಿಂದಾಗಿ ನಿಸರ್ಗ ವಿದೂರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮೂಲಕ ಜೀವಸಂಕುಲದ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವೀರ್ಯತೆ ನಿಸ್ಸತ್ವ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೇರೂರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧ ಆಹಾರ ಸಿದ್ಧ ಬದುಕಿನ ಮುಂದೆ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಟ್ಟಿನೆಲೆಗಳು ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹಲವು ದೇಶಗಳ ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಪ್ರಕಾರ ಆ ನಗರದ ರಹವಾಸಿ ಪುರುಷ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವೀರ್ಯಾಣುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಕ್ರಿಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಕುಗ್ಗಿದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ.

ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಕೃಷಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳು ದೊಡ್ಡ ನೀರಾವರಿಯಂಥ ಅತಿಯಾದ ನಿರ್ಜೀವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಭೂಮಿ ಬಂಜರಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರದ ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ದೊಡ್ಡ ನೀರಾವರಿ ಯೋಜನೆಗಳು. ಇವು ವ್ಯವಸಾಯದ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯಂಥ ಯೋಜನೆಗಳು ಮಿಶ್ರತಳಿಯ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ನುಂಗಿಹಾಕಿದವು. ಸ್ವದೇಶಿ ಸಾವಯವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾಗಿ ಬಂದ ದುಬಾರಿ ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಇಡೀ ಕೃಷಿಯನ್ನು ರಾಸಾಯನೀಕರಣಗೊಳಿಸಿತು. ರಾಸಾಯನಿಕಗಳ, ಕೀಟನಾಶಕಗಳ ಆಸರೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬದುಕದ, ಹೆಚ್ಚು ನೀರು ಬೇಡುವ ಸತ್ತ್ವರಹಿತ ತಳಿಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಲಾಭ ತಂದುಕೊಟ್ಟರೂ ಭೂಮಿ ಬಂಜರಾಗುತ್ತಾ ಸಾಗಿತು. (ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ೧೯೯೯)

ಕೃಷಿಯ ಈ ವಾಣಿಜ್ಯೀಕರಣ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೃಷಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡವಿಹಾಕಿತು. ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಎರಡರಿಂದ ಮೂರು ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಬದುಕು ಫಲರಹಿತವಾಗುತ್ತಾ ನಡೆಯಿತು. ಕೃಷಿಕನ ವರ್ಷಾವರ್ತನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆ ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಂಗಾರು ಕೃಷಿಯಂತೂ ಹಲವಾರು ತಿಥಿ ಮತಿಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೇಸಾಯದ ಆರಂಭ, ಪ್ರಶಸ್ತ ಘಳಿಗೆಗಳು, ಹೂಡಬೇಕಾದ ಎತ್ತು, ಅದರ ಬಣ್ಣ, ಚಲನೆ ಮುಂತಾದ ಫಲಾಫಲಗಳ ನಿರ್ಣಯದೊಂದಿಗೆ ಸಾಗಿಬಂದಿದೆ. ಕೃಷಿಯ ಆರಂಭ ಅದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದಿದೆ. ಅಂಥ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಒಂದು ತ್ರಿಪದಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

''ಅಡಿಪೂಜೆಯ ಮಾಡಿ, ಎಡೆಮಾಡಿ ಕೂರಿಗೆಗೆ
ಒಡೆಯ ಮಳಿರಾಜ ಬಿತ್ತಿದರೆ / ಮಳೆಯಾಗಿ
ಕಡೆರಾಸಿ ತುಂಬಿ ಕೈ ಸೋತು''

ಇಂಥ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಲಿ ಹಾಗೂ ವ್ರತಗಳಂತಹ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ವಿಧಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳೇ ಜೀವತತ್ತ್ವಗಳು. ಕೃಷಿ ಪ್ರಣೀತ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆರಾಧನೆ ಆಚರಣೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವು ವರ್ಷದ ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆರಾಧನೆ ಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ, ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ನಡತೆಯ ಬದುಕುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಗಳು. ಇಂಥ ಆರಾಧನೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಆರಾಧಕರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲಾರವು. ಆರಾಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅದರ ಕ್ರಮಾನುಗತ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳು ತನ್ನ ಆರಾಧಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೆ. ಅದು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ, ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಮಕ್ಕಳು ನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು ಇರಬಹುದು.

ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಆಟ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠವಾದ ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಆಟ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಣ್ಣೆತ್ತಿನ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಗರ

ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯವರೆಗಿನ ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಪ್ರತಿ ಮಂಗಳವಾರ ಬುಧವಾರ ನಡೆಯುವ ಈ ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಆಟ ಫಲವಂತಿಕೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಾದದ್ದು. ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಧಾನ ಕೃಷಿ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಗುಳ್ಳವ್ವ ಇದುವರೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲುಳಿದಿದೆ.

ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬಾಲ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಮತ್ತು ಬಾಲ ಮಕ್ಕಳು ಪ್ರತಿ ಮಂಗಳವಾರ ಊರಿನ ಕೆರೆ, ಹಳ್ಳ ಅಥವಾ ಹೊಳೆಯಿಂದ ಅರಲು ತಂದು ಗುಳ್ಳವ್ವ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೂಡಿಸಿ ರಾತ್ರಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಲಿನ ಕೋಣವೊಂದನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬುಧವಾರ ದಿವಸ ಊರಿನ ಹೊರಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಾಗಿ ಗುಳ್ಳವ್ವನನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಡುಗರು ಮತ್ತು ಹುಡುಗಿಯರು ವಿವಿಧ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗುಳ್ಳವ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಜನನ ದೇವತೆ (Fertility God) ಭೂಮಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಇದೊಂದು ನೆಲದಾಯಿ ಪೂಜೆ. ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಐದು ರೀತಿಯ ಮಣ್ಣು ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುಳ್ಳವ್ವ ಎರಡನೆಯ ಮಣ್ಣುಪೂಜೆ. 'ಮಣ್ಣು' ಎಂದರೆ 'ಹೆಣ್ಣು' ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನ ಆಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆಗಳ ಮಣ್ಣು ಮುಖಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂತಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಭೂಮಿಯ ಫಲವಂತಿಕೆಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಣವಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಜನ ಫಲಾಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು. ಸಂಭೋಗಕ್ಕೂ ಭೂಮಿಯ ಬಿತ್ತುವ ಹಾಗೂ ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಗೌರವ ಲಭಿಸಿದ್ದು, ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಆಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಹಾಡುಗಳಂತೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ.

> **''ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಮುಕುಳ್ಯಾಗ ಗುಗ್ಗರಿ ಬಿದ್ದಾವ**
> **ಆಕೊಂಡ ತಿನ್ನ ತಳವಾರಾ ತಳವಾರ''**

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಯೋನಿ' 'ಗುದ' 'ಬಾಯಿ'ಯಂಥ ಅಂಗಗಳು ತುಂಬ ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗೋಮೂತ್ರ ಮತ್ತು ಸಗಣಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ಬಗೆದರೆ, ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯೋನಿಯಿಂದ ಬರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಬ್ಬಗಳು ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕೊರಚರ ಹಟ್ಟಿಯ ಮಾರಮ್ಮನ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ''..ಬತ್ತಲ ದೇವಿಯ ಅಗಲಿಸಿದ ಕಾಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಯೋನಿಯ ಹತ್ತಿರ ಕೊಬ್ಬರ ಬಟ್ಟಲು, ಅದರಲ್ಲಿ ಉತ್ತತ್ತಿ ಕಾಯಿ, ಬೆಲ್ಲ ಹಾಕಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಲೆ ಹೂಗಳಿಂದ ಇದು ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.''

ಈ ವಿವರ ಫಲವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸು ತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯೇ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು, ನೇಗಿಲು ತುದಿ ಶಿಶ್ನ, ನೆಲ ಬಗಿಯುವುದು ಸಂಭೋಗ, ಬೀಜವೇ ವೀರ್ಯ. ಮೊಳಕೆಯೇ ಫಲ ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಕೊಂಡಾಗ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವ ಭೂಮಿ ಯೋನಿಯಾಯಿತಲ್ಲವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಭೂಮಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಬಗೆಗಿರುವ ಹಾಡುಗಳು, ಬೆಳೆಗಳೊಂದಿಗಿನ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ, ಆಟದ ವಿಧಾನ, ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿ ಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಗುಳ್ಳವ್ವ ಲೋಕಾಯತರ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಕನ್ನಡಿಗರ ವಾಮಾಚಾರದ ಆಶಯಗಳಾಗಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಶಿಶ್ನದ (ಲಿಂಗ) ಕಲ್ಲುಗಳು ಮಿಥುನ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಗುಳ್ಳವ್ವನ ವಿಸರ್ಜನೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಆಟಗಳು, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆಟಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ತುಂಬ ಸೂಕ್ತ. ಆಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಶಾಬ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ಧಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆರಡೂ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗುವ ದೇಹದ ಏರಿಳಿತ, ನೋಟದ ವೈವಿಧ್ಯ, ಹುಡುಕಾಟ, ಮುಖಭಾವ, ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮುಂತಾದ ಆಂಗಿಕಾಭಿನಯಗಳು ಹಾಗೂ ಶಬ್ದದಾಚೆಯ ಅನುಭವಗಳು, ಆಟದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಡುವ 'ಇಸ್ಸಾಪ್', 'ಖ್ವಾಖ್ವಾ', 'ಗಿಡಗಗಿಡಮಂಗ್ಯಾ', 'ಹೆಣ್ಣು ತರುವ', 'ಕೊಡುವ ಆಟಗಳು' ಒಳ್ಳೆ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಟಗಳು ಎರಡು ತಂಡಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಂಡವೂ ಗೆಲ್ಲುವ ಅಥವಾ ಸಮ ಸಮವಾಗುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಜಾತಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದ ಮುಕ್ತತೆ ಗುಳ್ಳವ್ವನ ವಿಸರ್ಜನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಆಡುವ ಆಟ ಹಾಗೂ ಊಟಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಮನಾದ ಹಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ತರುವ ಆಟ ಸರ್ಧಾತ್ಮಕ ಭೂಮಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೆತ್ತವರಿಗೆ ಹೆಗ್ಗಣ ಮುದ್ದು ಎನ್ನುವಂತೆ ತನ್ನ 'ಮಗ' ಅಥವಾ ಮಗಳಿಗೆ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಇಷ್ಟು ಬೇಕು ಅಷ್ಟು ಬೇಕು ಎಂದು ಪರಸ್ಪರರು ಮಾಡುವ ವಿನೋದಾತ್ಮಕ ಮೂದಲಿಕೆ, ಸಮಾಜವೊಂದರ ಸಮಾನತೆ ದೂರಾಗಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ತತ್ತ್ವಗಳು ಛಿದ್ರವಾಗಿ ಬದುಕು ಖಾಸಗಿಯಾಗುವ, ಸಂಗ್ರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ.

ಉದಾ: ಒಂದು ರೂಪಾಯಿ ಕೊಡತಿನಿ
ಹೆಣ್ಣ ಕೋಡತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣ ಕೋಡ
ಒಂದು ರೂಪಾಯಿ ಅಂದರ ಏನವ್ವ ಮಗಳಿಗಿ
ಹಾಸೂದು ಹಾಸೂಣಿಕಿ ಬೀಸೂದು ಬೀಸುಣಿಕಿ
ತಾಳಿಕ್ವಾಟಿ ತವರ ಮನಿ ನಿನ್ನಂತ ದೀಬರದಿಂಡಿ
ಹೆಣ್ಣಲ್ಲತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ.

ಆಟವೊಂದರ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮತ್ತು ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಗಿಡಗಿಡ ಮಂಗ್ಯಾ' ಆಟವು ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಮಂಗನಾಟವಾಗಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ಚಕ್ಕಾಯಿಸಿದ ನಂತರ ಕೊನೆಗುಳಿದ ಒಬ್ಬಾಕೆ ಕಳ್ಳಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಡೀ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಚುರುಕು ಇದ್ದ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ಗಿಡದ ಬುಡದಿಂದ ಬಡಿಗೆ (Stick) ಯೊಂದನ್ನು ದೂರ ಬೀಸಿ ಒಗಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಕಳ್ಳಿಯಾದವಳು ಓಡಿ ಹೋಗಿ ಈ ಬಡಿಗೆಯನ್ನು ತರಬೇಕು. ಅವಳು ತರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಡಿಗೆ ಬೀಸಿದ ಹುಡುಗಿ ಮತ್ತು ಉಳಿದವರು ಮರವೇರಿ ಸುರಕ್ಷಿತ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಡಿಗೆ ತಂದವಳು ತನ್ನ ಕೈಗೆ ಎಟುಕುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೆಳಗೆ ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅವಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಳ್ಳಿಯಾದವಳು ಅವಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಉಳಿದ ಹುಡುಗಿಯರು ಗಿಡದಿಂದ ಜಿಗಿದು ಅವಳಿಟ್ಟ ಬಡಿಗೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನೆಲದ ಮೇಲಿಟ್ಟ ಬಡಿಗೆಯನ್ನು ಉಳಿದ ಹುಡುಗಿಯರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ತಿರುಗಿ ಮೊದಲಿನವಳೇ 'ಕಳ್ಳಿ' ಯಾಗುಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಳ್ಳಿಯಾದವಳು ಬಡಿಗೆ ಇಟ್ಟ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಅವಳಿಗಿದ್ದ 'ಕಳ್ಳಿ' ಹೋಗಿ ಅದು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಟ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಟದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮತ್ತು ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಕಳ್ಳಿಯಾದವಳು ಗಿಡದ ಮೇಲಿದ್ದವಳ ಬುಡದಲ್ಲಿ ನಿಂತು 'ನಿನ್ನ ಬುಡಕ ಇಟ್ಟೀನಿ' ಎಂದು ಕೂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಇಡುವವಳಿಗೂ ಇಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವಳಿಗೂ ಅದು ''ಬಡಿಗೆ'' (Stick) ಎಂದು ಸಂವಹನವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದ ಈ 'ಧ್ವನಿ' ಇಡೀ ಆಟವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಡಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶಿಶ್ನವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಇರುವ ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ಅದು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದಿನನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನೇ ತಾನು ಮುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದ, ಅವುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಬಾಯಲ್ಲೂ ಆಡದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿರುವ ಮಡಿವಂತಿಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಾನವೇನು?

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ವಯಸ್ಕತನಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಹದಿಹರೆಯದ ಮತ್ತು ಆ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ತರುಣಿಯರು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವನೆಗಳು ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೂ ವಾರಿಗೆಯವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ವಯಸ್ಸಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ದೈಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆ ಇದಾಗಿರಬಹುದೆ? ಬಡಿಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವಯಸ್ಕತನದ ಸಂಕೇತ. ಇದು ಸಂಭೋಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಮದುವೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು. ಆಟದ ಮೂಲಕ ಮದುವೆಯ ಮುಂಚೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಪಿಪಾಸೆಯನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತನಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ/ಳೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಹಜಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಮುಟ್ಟುವವರೆಗಿನ ತ್ರಾಸು ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಲ್ಲ. ಮುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಪಡುವ ಖುಷಿ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅದ್ಭುತವಾದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಸಂಭೋಗ ಮತ್ತು ಸಂಭೋಗದ ನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದಿಮ ಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಇದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಗೊಗ್ಗಿ ಕುಟ್ಟುವ ಆಟ ಮತ್ತು ಗುಳ್ಳವ್ವನನ್ನು ಸಾಯಿಸುವ ಆಟಗಳು ಇನ್ನು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿವೆ. ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಮುಂದೆ ಕೂಡ್ರಿಸುವ ಕುರೂಪಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಗೊಗ್ಗವ್ವ ಮತ್ತು ಗೊಗ್ಗಪ್ಪಗಳು. ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತ ಕುಟ್ಟಿ ಕುಟ್ಟಿ ಸಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು

ಸಾಯುವುದೇ ತಮ್ಮ ಸತ್ವವನ್ನು ಜನ, ದನ, ಭೂಮಿಗಳಿಗೆ ದಯಪಾಲಿಸುವು ದಕ್ಕಾಗಿ, ಫಲಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿನದಾಗಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರ, ಗೊಗ್ಗಪ್ಪನಂತೆ ಗಂಡು ದೇವತೆಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೇ ಕೋಣಬಲಿ ಪ್ರಸಂಗ ಕೂಡ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳು ಕಳಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಗಂಡು ದೇವತೆಗಳು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಫಲೋತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಫಲಸಮೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಗಂಡು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಒಂದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದರ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ಬಲಿಯ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತಿತ್ತು. ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಫಲ ದೊರಕುತ್ತದೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಲಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು ಇಲ್ಲವೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಚೆಲ್ಲಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರಕ್ತವು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಕ್ತವು ದ್ರಾವಿಡ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ವಸ್ತುವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಬಲಿ, ಋತುಸ್ರಾವ, ಕಂಕುಮ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಪುರುಷ ಶಕ್ತಿಯ ಬಲಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಸಂವರ್ಧನೆಗೆ ಅಥವಾ ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಆದಿಮ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಜೇಮ್ಸ್‌ಫ್ರೆಜರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಟಲಿಯ ಏರ್ಷಿಯಾ (Aricia) ಪಟ್ಟಣದ ಡಯಾನಾ ದೇವತೆಯು ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅಧಿದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಳು. ಇವಳ ಪೂಜಾರಿಯಾಗ ಬಯಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿಂದಿನ ಪೂಜಾರಿಯನ್ನು ಮುದುಕನಾಗಿ ಅಶಕ್ತನಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಕೊಂದು ಆತನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಪಡೆದು ಉತ್ತರಾಧಿ ಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಚಲ್ಲತಮ್ಮನ್ ಮತ್ತು ಸೆಲ್ಲಿಯಮ್ಮನ್ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬದ ಕುರಿಯೊಂದನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವಾಗ ಅದರ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಚಾಕುವಿನಿಂದ ಚುಚ್ಚಿ ರಕ್ತ ಸೋರುವಂತೆಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ''ಹುಲುಸು'' ''ಗೌಲು'' ಪ್ರಸಂಗಗಳು ''ಚರಗ'' ''ಭೂತಬುಲ್ಲಿ'' ಮೊದಲಾದ ಬಲಿಯಾಚರಣೆಗಳು ಭೂಮಿಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿವೆ. ನಿಸ್ತೇಜಿತವಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಈ ಬಲಿದಾನಗಳಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಪುನಃ ಚೈತನ್ಯ ಹೊಂದಿ ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತ ವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಫಸಲನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ವೀರ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಸಂಭೋಗದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತೊಂದರ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಲಾಗುವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದರ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಬೀಜತತ್ತ್ವವಾದದ ತರ್ಕವೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯ ರೀತಿಯ ಸಂತಾನ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ, ಸಂವರ್ಧಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಒಂದು ಕಡಿಮೆಯೇನಲ್ಲ. ದೀರ್ಘಕಾಲಿಕ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಹಾಗೂ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಫಾರಂ ತಳಿಗಳು ದೇಸೀ ತಳಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ದಿಗಿಲು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಆಟ ಆಚರಣೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಸಂವರ್ಧನೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಡಿಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಕಣಜಗಳಲ್ಲಿ ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ಜವಾರಿ ತಳಿ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವನ್ನು ಮತ್ತೇ ಮುಂದಿನ ವರ್ಷದ ಹಂಗಾಮಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂದು ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬೀಜೋತ್ಪತ್ತಿ ಯೊಂದಿಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಳೆಗಳೂ ಕಳಚಿಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಋತುಮಾನದ ಓರೆಕೋರೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಫಲ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜವಾರಿ ಬೀಜಗಳು ನಶಿಸುತ್ತಿವೆ. ದೀರ್ಘಕಾಲಿಕ ಪುನರುತ್ಪತ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರದ ಸತ್ತ್ವಹೀನ ಹೈಬ್ರಿಡ್ ತಳಿಗಳು ಇಂದು ಕೃಷಿಯ ಬಹುಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಇಂಥ ಸತ್ತ್ವಹೀನ ಫಲವುಂಡ ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡ ನಿರ್ವೀರ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಆಟ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಂ ಆಶಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ. ಸಿಂಧೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುವ ಗರ್ಭಿಣಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಮಾತೃದೇವತಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ವೃಕ್ಷಾರಾಧನೆ, ಲಿಂಗ, ಯೋನಿಪೂಜೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಮದುವೆ, ಸೀಮಂತ, ಋತುಮತಿ, ಜನನ, ಸಾವು, ಭೈರರಗ ನಾಗೋಲಿಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು, ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂವರ್ಧಿಸುವ ರೀತಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಬರುವ ಗುರ್ಚಿ, ಜೋಕುಮಾರ, ಗುಳ್ಳವ್ವ, ಆಟಿಕಳಂಜ, ಮಂತ್ರ-ಮಾಟದಂತಹ, ಕ್ರೀಡಾಭಿರುಚಿಯ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಜೀವಸಂವರ್ಧನೆಯ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಹುಭಾಗಿತ್ವದ ಈ ಆಟ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅವಳ ತಾಯ್ತನದ ಗುಣಾಂಶಗಳಾದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು

ಸಂವರ್ಧನೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೃಷಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ವಿವಿಧ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ನೆಲೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಜೈವಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರತೀಕಿಸುತ್ತವೆ. 'ಸಾವು' ಎಂಬುದು ಆಟದ ಮೂಲಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸರಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸಿದ ರೀತಿ ಬಹಳ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದದ್ದು. ಮರುಸೃಷ್ಟಿ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ತರ್ಕ. ಸಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತೆ, ಸೃಜನತೆ ಹಾಗೂ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಅಜೈವಿಕ ಕೃಷಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪರಿಸರನಾಶ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅತಿಯಾದ ರಾಸಾಯನಿಕ ಹಾಗೂ ನೀರು ಪ್ರಧಾನವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಬೆಳೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮಾನವ ಬದುಕು ಪರಿಸರದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಹೀನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮುಂಗಾರು ಉಳುಮೆ, ಬಿತ್ತನೆ, ನಟ್ಟು, ದುಡಿಮೆ, ಸುಗ್ಗಿ ಆಚರಣೆಗಳಂತಹ ನಿರಂತರ ಋತುಚಕ್ರದಿಂದಾಗಿ ಕೃಷಿ, ಪುನರ್ ನವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಭೂಮಿಯ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ತಾಕತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜಾಗ್ರತೆಗಾಗಿ ವರ್ಷಾವರ್ತ ದುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತೀವ್ರತರ ಬೇಸಾಯದಿಂದಾಗಿ ಅತಿಯಾದ ನಗರೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಭೂಮಿ ಪುನರ್‌ನವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಕೃಷಿವಿಧಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಕೃಷಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಕೃಷಿ ಬದುಕನ್ನು ಕಬಳಿಸಿ ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕನ್ನೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳು

ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ

'ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು' ತನ್ನ ವಿಸ್ತಾರದಲ್ಲಿ ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರಮುಖವೂ ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜಾಕೋಟಿಯು ಬಾಯೊಳಗೆ ಬದುಕಿ ಬಂದ ಇದನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಕಾರ್ಯ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಡೆದಿದೆ, ನಡೆಯುತ್ತಲಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಮೂಡಿದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಇದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳು ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡು ಅವುಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಅಭ್ಯಾಸ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇಂತಹ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆಸಿದ ರೂಪನಿಷ್ಠ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಷ್ಟೇ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಿದೆ 'ಪ್ರಾಂತನಿಷ್ಠ' ವರ್ಗೀಕರಣ.

ಒಂದು ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಅನಿಸಿಕೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಅವಸ್ಥಾಭೇದ, ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಸೌಲಭ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಅಭಾವದ ಮೂಲಕ ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡದ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕರಗುತ್ತ ಬಂದು, ಈ ಕಾಲದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ನಿಂತಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳು ಮಾತ್ರ ಬಹುಶಃ ಯಾವ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಗೆರೆ ಬರೆದುಕೊಂಡು ನಿಂತಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಪಾಡ್ದನ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ತುಳುವರು, ಹುತ್ತರಿ ಹಾಡು ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕೊಡವರು ಕನ್ನಡಿಗರಾಗಿದ್ದರೂ ಇವರಾಡುವ ತುಳು, ಕೊಡಗು (ಉಪ) ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು "ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ"ದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಉಳಿಯುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶ, ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವೆಂದು ಇಬ್ಭಾಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತುಂಗಭದ್ರೆಯು ಉತ್ತರ, ದಕ್ಷಿಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಇಬ್ಭಾಗಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶವೆಂಬ ಮೂರು ಭೌಗೋಲಿಕ ಘಟಕಗಳು

ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾಲುಕ್ಯ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ, ಕಲಚುರಿ, ಯಾದವ, ಮುಸಲ್ಮಾನ ಮತ್ತು ಮರಾಠಾ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕದಂಬ, ಗಂಗ, ನೂಳಂಬ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಆಳುಪ, ಹೊಯ್ಸಳರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಹಂಚಿ ನಿಂತಿವೆ. ಈ ಭೌಗೋಲಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಾಂಗ ಮೂರು ಭಾಗಗೊಂಡು ತನ್ಮೂಲಕ ಜನಾಂಗನಿಷ್ಠ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ಮಂಡಲಗಳು ಉಳಿದು ಬಂದವು.

ಒಂದು ನಾಡಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಂತನಿಷ್ಠ ಅಭ್ಯಾಸಿಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯ ವಾದುದು, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಆದರೆ ಸಂಕಲನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ ಮಧುರ ಚೆನ್ನಯುಗ, ಗದ್ದಿಗಿಮಠಯುಗ ಮತ್ತು ಕ.ರಾ.ಕೃ. ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ಸಂಕಲನವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಡೆದು ಗದ್ಯ, ದೃಶ್ಯ ಸಂಕಲನ ತೀರ ಅಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ 'ಜಾನಪದ ಗದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ'ವು ಕಥೆ ಬಯಲಾಟದ ಮಾತುಗಳೆಂಬ ಹಿರಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಪಡೆನುಡಿ, ಗಾದೆ, ಉಪಮೆ, ಒಗಟು, ಒಡಪು, ಪರಾಕು, ಲಾಲಿ, ಮಕ್ಕಳಾಟ ಎಂಬ ಕಿರಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಎರಡೂ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಒಂದೆರಡು ಕಡಿಮೆ ಇರಬಹುದು, ಒಂದೆರಡು ಹೆಚ್ಚು ಇರಬಹುದು. ಪರಿವೀಕ್ಷಣಾ ಕಾರ್ಯ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಣಯ ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

"ದೃಶ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ" ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಿಕ್ಕವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಬಡಭೂಮಿ, ಮಿಕ್ಕ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಯಕ್ಷಗಾನ (ತೆಂಕುತಿಟ್ಟು, ಬಡಗತಿಟ್ಟು) ಮತ್ತು ಪ್ರಸಂಗ; ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ, ಪಾರಿಜಾತ, ದಾಸರಾಟ, ಸೂತ್ರ ಬೊಂಬೆಯಾಟ, ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ-ಇವು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ದೃಶ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಚ್ಚಿನಕಾರ್ಯ ನಡೆದುದೂ ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದುದರಿಂದ ಈ ಬಗ್ಗೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಲುವಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾದ ಪದ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಬಲದಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದರೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು:

೧. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೋಲುವ ಪದ, ಪದ್ಯಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಾಠಭೇದ ದಿಂದ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಅಡಗೀಯ ಮನಿಯಾಗ । ಅರವತ್ತು ಗಂಗಾಳೆ
ಬೆಳಗತೀನತ್ತಿ ಬೈಬ್ಯಾಡ । ತವರವರು
ಸರಮುತ್ತ ಮಾಡಿ ಸಲುವ್ಯಾರ
ಅಡಗಿ ಮಾಂಡೆಂದರೂ । ಅರವತ್ತು ಪರಿಯಾಂನ ।
ಅರಿಯೆ ಕಾಣತ್ತೆ ಅಡಗೀಯಂ । ನಮ್ಮಪ್ಪಾ
ಸರಮುತ್ತ ಕೊಟ್ಟೀಯ ಕೆಳಗೀದಾ.

ಇವು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಸಮಾನ ಪದ್ಯಗಳು.
ಆಡಿನ ಮಲಿಹಂಗ । ಜೋಡ ನಾವಿಬ್ಬರು
ಆಡಬ್ಯಾಡ ತಂಗಿ ಕದನವ । ಜಗಳಕ
ಜೋಡಿನ ಹಕ್ಕಿ ಅಗಲ್ಯಾವ ॥
ಆಡಿನ ಮೊಲೆ ಹಂಗೆ । ಜೋಡಾನ ಇಬ್ಬರು ।
ಬೇಡಿರಕ್ಕಯ್ಯ ಕದನವು । ಇಬ್ಬರಿಗೆ
ಸಾದಾ ಹೋಳಿಹಂಗ ಇರು ಕಂಡ್ಯ ॥

ಇವು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮಾನ ಪದ್ಯಗಳು. ಈ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಮೂಲತಃ ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದವುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.

೨. ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಇಂಥ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋದುವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನ ಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರೂ ಘಟಕಗಳು ಈ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಎಂದೋ ಹೇಗೋ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪದ, ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಪ್ರಾಂತಭೇದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸುವ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಶಿರಾಶಿಯಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ,

೧. ಅ. ರಾಜಕೀಯ ಏಕೀಕರಣ, ಆಧುನಿಕ ಸೌಕರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರದ ಸಂಪರ್ಕ ಹೆಚ್ಚಿ, ಈ ನಾಡಿನ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಾಂತಭೇದ ಜೊತೆಗೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳೂ ಕ್ರಮೇಣ ಅಳಿದುಹೋಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಮುದ್ರೆ ಬರತೊಡಗಿದೆ.

ಬ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಅರಿತೋ ಅರಿಯದೆಯೋ ಅದರ

ಪ್ರಾಂತ ಭಾಷಾವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಕೊಡುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕ.ರಾ.ಕೃ. ಅವರು ಪ್ರಾಂತಭೇದವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ೧೯೩೦ರಷ್ಟು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀ ಗೊರೂರ ಅವರು ತಮ್ಮ "ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು" ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಂತ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಒರೆಸಿ ಹಾಕಿದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು.

೨. ಅ. ಮುದ್ರಣ ಸೌಕರ್ಯ, ಕುಟುಂಬಗಳ ವಲಸೆ ಮತ್ತು ದೂರದ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಲ್ಲಿಯ ಭಿನ್ನಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ತನ್ನ ಮೂಲಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಭೀಮರತಿಯೆಂಬ ಹೊಳಿತಂಪ > ಹೇಮವತಿಯೆಂಬ ನದಿತಂಪ, ಹೊಟ್ಟೆ ಮೇಲಾಗಿ ಮಲಗಿರುವ ಕಂದಯ್ಯ > ಹೊಟ್ಟೆ ಅಕ್ಕಳಿಸಿ ನಗುಮೋನ ನನ್ನಯ್ಯ, ಸಾವಿರ ಕೊಳ್ಳಿ ಒಲಿಯಾಗ ಇದ್ದರು > ಸಾವಿರ ಸೌದೆ ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿದರು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಬ. ಒಬ್ಬನು ಅಚ್ಚಿಸಿದ ಒಂದು ಪ್ರಾಂತದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶ್ರೀ ಗೊರೂರ ಅವರ "ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು" ಎಂಬ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ– ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ ನೂರಾರು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡುದು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ.

ಪ್ರಾಂತಭೇದಗಳ ಅಳಿಮೆ, ಪದ್ಯಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬ ಈ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ಈಗ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯವಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಆ ಪ್ರಾಂತದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇಗ ಬೇಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮುದ್ರೆ ಒತ್ತಿಯಿಡಬೇಕು; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಅರಸರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆದು ಅರಿತೋ ಅರಿಯದೆಯೋ ತಮ್ಮದನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವವನಿಗೆ ಎದುರಾಗುವ ತೊಡಕುಗಳಿವು. ಈ ತೊಡಕುಗಳ ಅರಿವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಘಟಕಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು:[೧]

ಈ ಮೂರೂ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಆಡುಭಾಷೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕನ್ನಡ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಕನ್ನಡ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭಾಷೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಶ್ರುತ. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರಾದರೂ ಅದನ್ನು ಜನಪದವೆಂದರೆ ಜನಾಪವಾದ ಬಂದೀತು ಎಂಬ ಶ್ರೀಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಆ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕಿರುವ ಕಾರಣ, ಈ ಮೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ "ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ"ವೇ ಹೊರತು, "ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ"ವಲ್ಲವೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂರೂ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜನ್ಮದಾತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು. ಈ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದವರಿದ್ದರೂ ಸಿಂಹಪಾಲನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದವರು, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಂತ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೌಡ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು.

ಭಾಷಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೈಪಿಡಿಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಭಾಷಾವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದ.ಕರ್ನಾಟಕ, ಉ.ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯಭಾಷೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರಾವಳಿಯದು ಮಾತ್ರ ವಿಪುಲ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರಯೋಗ ಗಳಿಂದಾಗಿ ತೀರ ಅಪರಿಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಹಾಡು, ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡು, ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೆ ಉಪಜೀವನದ ಹಾಡು, ಉತ್ಸವದ ಹಾಡು, ಉತ್ಸಾಹದ ಹಾಡು ಎಂಬ ಉಪವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಪಜೀವನಕ್ಕೋಸುಗ ಹಾಡು ಹೇಳುವ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕವರ್ಗಗಳ ಸಂಶೋಧನೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಂಟೇದವರು (ನೀಲಗಾರರು), ಕಂಸಾಳೆಯವರು (ದೇವರ ಗುಡ್ಡರು), ಚೌಡಿಕೆಯವರು, ಜುಂಜಪ್ಪನವರು, (ಕಿನ್ನರಿ) ಜೋಗಿಗಳು, ಗೊರವರು, ಹೆಳವರು, ಕರಪಾಲದವರು, ದೊಂಬಿದಾಸರು, ತಂಬೂರಿಯವರು, ತೆಲಗು ಬಣಜಿಗರು ಎಂಬ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನದವರು, ಕರಪಾಲದವರು, ಗೊರವಯ್ಯಗಳು, ದಾಸರು, ಕಿಂದರಿಜೋಗಿಗಳು, ಬುಡಬುಡಕಿಗಳು, ಗೊಂದಲಿಗರು, ಚೌಡಕಿಯವರು, ಲಾವಣಿಕಾರರು, ಕಿಳ್ಳಿಕೇತರು, ವೇಷಗಾರರು, ಸಿದ್ಧಿಕಸಿದ್ದಿಗಳು, ಬಯಲಾಟದ ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು, ಹಂತಿ ಮೇಳದವರು ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ದ.ಕರ್ನಾಟಕದ ಚೌಡಿಕೆಯವರು, ಗೊರವರು, ಕರಪಾಲದವರು ಮೂಲತಃ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿ ಸಿದವರು. ಮಂಟೇದವರು, ಕಂಸಾಳೆಯವರು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಮಾದೇಶ್ವರ ಬೆಟ್ಟ, ಮಳವಳ್ಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋದವರೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಆದಕ್ಕಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ದಿಂದಲೂ ತೆಲುಗು ಬಣಜಿಗರು ತೆಲುಗಿನಿಂದಲೂ ವಲಸೆ ಹೋದವರು. ಮಿಕ್ಕ ಕಿನ್ನರಿ ಜೋಗಿಗಳು, ಹೆಳವರು, ದೊಂಬಿದಾಸರು ಎರಡೂ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವವರು. ಜುಂಜಪ್ಪನವರು, ತಂಬೂರಿಯವರು ಮೂಲತಃ ಕರ್ನಾಟಕದವರೇ? ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರೇ? ಸಂಶೋಧಿಸಬೇಕು.

ಈ ಉಪಜೀವನದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಗಂಡಸರ ಉತ್ಸವ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹದ ಹಾಡುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆಸಿ, ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಎಣಿಸಿ ನೋಡಿ, ಅವುಗಳ ಉಗಮ, ಆಗಮ, ಸಂಗಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣಮಟ್ಟ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳ 'ಜಾನಪದತ್ವ'ವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮೂರೂ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ಯೋಗ ಭೂವ್ಯವಸಾಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಭೂಲಕ್ಷಣ, ವಾಯುಗುಣ ಮತ್ತು ಪರ್ಜನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಆ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ, ಆ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗೆ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಶರಣರ ಕಾಯಕದ ಪ್ರಯೋಗ ಭೂಮಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಅನಂತಶ್ರದ್ಧೆ, ಅಪಾರ ಭಕ್ತಿಗೌರವಗಳು ಮೂಡಿ ಉಪಜೀವನದ ಸಕಲ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸಮಾಜದ ತುಂಬ ಹರಡಿನಿಂತವು. ಹೀಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ ಭೂವ್ಯವಸಾಯ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಾಯಕಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜನತೆಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತನ್ಮೂಲಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯವುಂಟಾಗಿ ಇವರ ಲೋಕವ್ಯಾಪಾರವೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವ್ಯಾಪಾರದ-ಸರಕುಗಳಾಗಿ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣತೆ, ಅನುಭವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಚೆಜ್ಜಿಯ ತೆನಿಹಂಗ ವಜ್ಜರದ ಕೊಂಬಣಸ, ಪುಂಡಿಯ ಪಲ್ಲೆಯ ಚಂಡಿಯ ಕಡದ್ಹಂಗ, ಕಬ್ಬ ಸುಲದ್ಹಂಗ, ಕಸಿ ಅಂಗಿ, ಬಿಳಿ ಮುತ್ತಿನಂಥ ಬಿಳಿಜೋಳ, ಕಲ್ಲಾಗ ಕಡ್ಡಿ ಬಡದ್ಹಂಗ, ಗೋದಿಯ ಸಸಿಯಾಗ ನವಲ ನಡದ್ಹಾಂಗ, ಮಾವಿನಹೋಳ ನಿನಕಣ್ಣ, ಕುಡಿಹಬ್ಬ ಬೇವಿನೆಸಳ್ಹಂಗ, ಅಕ್ಕತಂಗೆರ ಬಣ್ಣ ಆವರಿ ಹೂವಿನಬಣ್ಣ, ಎಳ್ಳಹೂವಿನ ಸೀರಿ ಬೆಳ್ಳಿ ಕಾಲುಂಗುರ, ನಾರಿಕಣ್ಣಿನ ನೀರ ಬಾರಿ ಬೀಜಿನಾಂಗ, ಗಿಡ್ಡರು ನಡದರ ಗಿಣಿ ಹಿಂಡ ನಡದ್ಹಂಗ, ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ಜಗಳ ತಾಳ ಬಾರಿಸಿದ್ಹಾಂಗ, ಹೊನ್ನಿಯ ಹುಳದ್ಹಂಗ, ಮುನ್ನೂರು ದೀವಟಗಿ, ಕಸಕಾದದಾಳಿಂಬ ರಸತುಂಬಿ ಒಡೆದಂತೆ, ಬಾಳಿಯ ಕಾಯಾಂಗ ಬಾಗ್ಯವ ನಿನಕೋಡ, ಬಂಡಿಗಿ ಕೀಲ ಜಡಜ್ಹಂಗ ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಿ ನಿಂತ ವಸ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಅಚ್ಚರಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮರ್ಥನಾದ ಕವಿಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣ ಸಹ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆವ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ತಲೆದೂಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಾಲಕರಿಲ್ಲದ ಬಾಲದ್ಯಾತರ ಜಲ್ಮ ಬಾಡಿಗಿ ಎತ್ತ ದುಡಿದ್ಹಂಗ, ಸಣ್ಣಾಕಿ ನನ್ನ ನೆಗೆಯಣ್ಣಿಯ ಮಾತ ಬೆಣ್ಣ್ಯಾಗ ಮುಳ್ಳ ಮುರದ್ಹಂಗ, ಹಡದವ್ವನಿಲ್ದ ತವರೀಗಿ ಹೋದರ ಅಡವ್ಯಾಗ ವಸ್ತಿ ಇಳದ್ಹಂಗ, ತಾಯಿ ಮಕ್ಕಳ ಜಗಳ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡುವರೇನ, ವಾಲಿಗಿ ಮುತ್ತ ವಜನೇನು? ಗಂಡ, ಹೆಂಡಿರ ಜಗಳ ಗಂಧ ತೀಡಿದ್ಹಾಂಗ, ತವರೂರು ಏಸು ದಿನ ಇದ್ರು ನೆರೆಮನೆಯು, ನಾಮಾಡೆನೆಂಬ ಅಳವಿಲ್ಲ. ಮಲ್ಲಯ್ಯ ನೀ ನಡಸು ನನ್ನ ಸರುವೆಲ್ಲ - ಮೊದಲಾದ ಸೂತ್ರರೂಪದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಅನುಭವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದೆ. ಇಂಥ ವಸ್ತುವೈವಿಧ್ಯ, ಅನುಭವ ವೈವಿಧ್ಯ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲಾವಂತಿಕೆ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಆದಕ್ಕಿಂತ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ- ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಂಚ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಹೇಗೆ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು. ಸಮಸ್ತ ಕನ್ನಡಿಗರ ಕಂಠದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿ ಬರುವ ಈ ಗತಿ ಗತ್ತುಗಳ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ನಡೆಸಬೇಕಾದ "ಲಯದ ಅಭ್ಯಾಸ'ದ ಕಡೆಗೆ ಯಾರೂ ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಊಹೆಯಿಂದ ಹೇಳುವು ದಾದರೆ ಅರಮನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಬಹುದಿನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾರುಹೋದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಮೂಲ ಲಯಗಳನ್ನು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜೀವನ ಬದುಕಿದ, ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆ, ಶರಣರ ಸ್ವರವಚನ, ಶಿವಯೋಗಿಗಳ ಕೈವಲ್ಯ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತ ಬಂದ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ದೇಶೀ ಮಟ್ಟಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಛಂದಸ್ಸು, ಗೇಯತೆಗಳ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮ. ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಷೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯೋಚಿತ ಗುಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೆನಿಸಿದೆ. "ಕನ್ನಡದ ತಿರುಳ್" "ಪುಲಿಗೆರೆಯ ತಿರುಳ ಕನ್ನಡ" "ಎರಡು ನೂರು ಕನ್ನಡ" ಎಂಬ ನೃಪತುಂಗ, ಪಂಪ, ರನ್ನ ಕವಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ. ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಾದ ಪಂಪಭಾರತ, ಹರಿಹರನ ರಗಳೆ, ಗದುಗಿನ ಭಾರತಗಳೆಂಬ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಈ ಭಾಷೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯರಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯ

ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಗುಣ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಲೂರಿ ನಿಂತು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಜ್ರಕಾಠಿಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕುಸುಮ ಕೋಮಲತೆಗಳ ಸ್ವಾಭಾವಿಕತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಉದಾ:

ಪುಂಡಿಯ ಪಲ್ಲೆಯ। ಚಂಡಿಯ ಕಡದ್ಹಂಗ
ಪುಂಡ ನನ ತಮ್ಮ ಸಾವಕಾರ। ನ ಮಾತ
ಬಂಡಿಗಿ ಕೀಲ ಜಡದ್ಹಂಗ ॥
ಸರದಾರ ಬರುವಾಗ। ಸುರದಾವ ಮಲ್ಲಿಗಿ
ದೊರಿ ನನ್ನ ತಮ್ಮ ಬರುವಾಗ। ಯಾಲಕ್ಕಿ
ಗೊನಿ ಬಾಗಿ ಹಾಲ ಸುರದಾವ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವೂ ಸಮರ್ಪಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಸತ್ವಯುತವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ದುರ್ಲಭ. ಇದಕ್ಕೆ ಜೀವಂತ ನಿದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಜನವಾಣಿಯಿಂದ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಾಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆ, ಮತ್ತು ದೇವವಾಣಿಯಿಂದ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಾಕವಿ ಕುವೆಂಪು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೇಶಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಂಪ ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾರ್ಗದತ್ತ ಮುನ್ನಡೆದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿವಶರಣರು, ಹರಿದಾಸರು ಮತ್ತು ಸರ್ವಜ್ಞನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಶರಣರ ಸ್ವರವಚನ, ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆ, ಶಿವಯೋಗಿಗಳ ಕೈವಲ್ಯ ಪದ್ಯಗಳು ಮನೆಮಾತಾದವು. ಇದರಿಂದ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಲೋಕದ ಪರಿಚಯವಾಗಿ ಅದರ ನಿತ್ಯ ಸಂಪರ್ಕ ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸಾಣೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ, ಪ್ರತಿಭೆ, ದರ್ಶನ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹಸಿರು ಮುರಿದವು.

ಅಳುವ ಕಂದನ ತುಟಿಯು। ಹವಳದ ಕುಡಿಹಂಗ
ಕುಡಿಹುಬ್ಬ ಬೇವಿನೆಸಳಂಗ। ಕಣ್ಣೋಟ
ಶಿವನ ಕೈಯಲಗ ಹೊಳದ್ಹಂಗ ॥
ಇಲ್ಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ-ಪ್ರತಿಭೆಗಳು,
ಬಾಸಿಂಗ ತರುವಾಗ। ಸೂಸ್ಯಾಡಿ ಮಳಿಬಂದು
ಬಾಸಿಂಗ ಚಿಗತು ಬನವಾಗಿ। ನಮ್ಮೂರು
ಕೂಸ ಬಡವರಿಗಿ ನೆರಳಾದಿ ॥

ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿಯ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಪರಂಪರೆ,

ಮರದ ಮೇಲಿನ ಪಕ್ಷಿ। ಭುರ್ರನೆ ಹಾರಿಥತ
ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಜೀವ ಅನಕೊಂಡೆ। ಈ ಮಾತ,
ನನ್ನೊಳಗೆ ನಾನು ತಿಳಕೊಂಡೆ ॥
ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಸಹಜ ಸ್ವಾನುಭವ,
ಬೆಳ್ಳನ್ನ ಬೆಳಗಾಗಿ। ಬೆಳ್ಳಿ ಮೂಡಲವಾಗಿ
ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆ ಮೀನ ಗರತಿಗೆದು। ಆಡ್ಯಾವ
ಗರತಿ ಗಂಗಮ್ಮನ ಉಡಿಯಾಗ ॥

ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ-ಇವು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಂಜಕ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೊಕ್ಕು-ಸೌಕುಮಾರ್ಯ, ಛಂದಸ್ಸು-ವಡಿ-ಪ್ರಾಸಗಳ ಸುಭದ್ರ ನೆಲಗಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್. ಅಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಗಿಂತ ವಾಚ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು; ಬಿಗುವಿಗಿಂತ ಸಡಿಲು ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಶ್ರೀ ಬೆಟಗೇರಿಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ, ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಭಾವಿ ನೀರಿಗಾಗಿ ಸೊಸೆಯ ಬಲಿ, ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಹುಳಿಯಾರ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಕ.ರಾ.ಕೃ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿ, ಕುಣಿಗಲು ಕೆರೆ ಹಾಡುಗಳ ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನಿರೂಪಣೆ, ಶೈಲಿ ಮೊದಲಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ''ಕೆರೆಗ ಹಾರ'' ಮಿಗಿಲಾದುದೆಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದುದು. ಇದೇ ರೀತಿ ಉತ್ತರದೇವಿ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಗುಣಸಾಗರಿ, ಗೋವಿನ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಹಾಡುಗಳು ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ, ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಇಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಈ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ರಾಜಾಶ್ರಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯ ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರ ತರುವಾಯ ರಾಜಾಶ್ರಯದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಓಣಿಯ ಕೂಸಾಗಿ, ಕೊನೆಯ ವರೆಗೂ ಅರಮನೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೋಣೆಯ ಕೂಸಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲಿನವೆರಡು ಜಾನಪದತ್ವದ ಬೆಂಕಿ, ಬಿಸಿಯುಳಿಸಿ ಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದರೆ, ಕೊನೆಯದು ಬಿಸಿಯುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿತು.

ಮುಸಲ್ಮಾನರ ದಾಳಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಪರಂಪರೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಾವು ಬ್ರಿಟೀಷರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಎರಡನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡೆವು. ಆ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಶರಣಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಜನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವಜ್ಞೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಆಂಗ್ಲ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಮೊದಲು ಶರಣಾಗತವಾದುದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ. ರಾಜಾಶ್ರಯದಿಂದ 'ಜಾನಪದತ್ವ 'ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದ್ದ ಅದು ಈ ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಸಪ್ಪೆಗಾಯಿತು.

ಆಂಗ್ಲರ ಆಗಮನದ ಸ್ವಾಗತಭೂಮಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾಡುಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರವೇಶ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆ ನಾಗರಿಕತೆ ಕೆಲವೇ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿತೇ ಹೊರತು ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗೆ ಹರಿದು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ತೀವ್ರ ಶರಣಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಜ್ವಲ ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೂ ನಿಗಿನಿಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿತು; ಕೆಲವೆಡೆ ಇನ್ನೂ ನಿಗಿನಿಗಿಸುತ್ತಲಿದೆ. ಈ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಬೆಟಗೇರಿ ಮೊದಲಾದವರ ಪ್ರತಿಭಾ ಸುವರ್ಣ ಪುಟವಿಕ್ಕಿತು. ಈ ಕಾಲದ ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಾರದ ಜಾನಪದ ಸತ್ವಪೂರ್ಣಶೈಲಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ಇವರು, ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣು ಮುಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆ ಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಳೆದ ನಲ್ವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಲಿರುವ ಜನಪದದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರ ''ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಸಂಕಲನವಾಗಿದ್ದು, ಗುಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಇನ್ನೂ ಅದ್ವಿತೀಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ'' ಎಂಬ ಪ್ರೊ। ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ. ಅವರ ''ಇಂದಿಗೂ ಅಪಾರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಶೋಧಿಸಿದರೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ತ್ರಿಪದಿಗಳು ದೊರೆಯಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಗರತಿಯ ಹಾಡಿಗೇ ಮರೆ ಹೋಗಬೇಕು'' ಎಂಬ ಪ್ರೊ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರ ಮಾತಿನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಕ್ಕ ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದೆಂಬ ಅಂಶ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ 'ಭಾಗವಂತಿಕ ಮೇಳ' ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುವರಾದರೂ ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯ.

ಸಮುದ್ರ ಸಂಬಂಧಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು

ಡಾ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ

ನಿಸರ್ಗದ ಕೈಗೂಸಾದ ಮಾನವ ಅದರ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೆರಗಾಗಿ ಮಣಿದೋ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸೆಣಸಾಡಿಯೋ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತನ್ಮಯನಾಗಿ ಹಾಡಿ ಕುಣಿದೋ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅದ್ಭುತಗಳು, ಬೆಟ್ಟ, ಕೊಳ್ಳ, ಕಾಡು, ನದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಅವನ ಮನೋಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಸಮುದ್ರವೂ ಪ್ರಾಕ್-ಮಾನವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಕಾಡಿರುವ ಅನನ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ತೆರೆ ನೊರೆಗಳಿಂದಾವೃತವಾಗಿ, ಭರತ ಇಳಿತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಸಶಬ್ದವಾಗಿ ಸದಾ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಅಪರಂಪಾರವಾದ ಸಮುದ್ರದ ಕುರಿತು ಮಾನವ ದಿಗಿಲನ್ನೂ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವನೋಪಯೋಗಕ್ಕೆ (ಸ್ನಾನ, ಪಾನಾದಿಗಳಿಗೆ) ಅಷ್ಟೊಂದು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲದೆ, ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದ ಶುಷ್ಕ ಮಳಲ ದಂಡೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಉಪ್ಪುನೀರಿನ ಅನಂತ ಹರಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಕೌತುಕವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ನದಿಯ ಬದಿಯಂತೆ ಆಸರೆಗೊಂಡು ಬಾಳುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬಹುಕಾಲ ಆತ ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆನ್ನ ಬಹುದು. ಸಮುದ್ರದ ಅತಿ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸತಿ ಹೂಡಿ ವಾಸಿಸಲು ಮನುಷ್ಯ ತೊಡಗಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನದಿಗಳ ತೀರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಾಕ್ ವಸತಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುದಾಗಿದೆ.

ಸಮುದ್ರತೀರದ ಮಳಲರಾಶಿಯ ಮೇಲೆ ಮನೆಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ, ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಬದುಕನ್ನು ಮಾಡಲೆಳಸಿದವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಹೊಟ್ಟೆಹೊರೆಯಲು ಮುಂದಾದ ಜನವರ್ಗದವ ರೆನ್ನಬೇಕು. ನಾವಿಕ ವೃತ್ತಿಯವರನ್ನೂ ಇವರೊಂದಿಗೇ ಸಮೀಕರಿಸಬಹುದು.

ನಿಸರ್ಗದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ದೇವತಾಶಕ್ತಿಗಳ ಆವಿರ್ಭಾವವನ್ನು ಊಹಿಸಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನರು ವರುಣನನ್ನು ಸಮುದ್ರದ ಅಧಿದೇವನನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು. ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ರೋಚಕವಾದ ಅದ್ಭುತ ರಮ್ಯ ಕಥಾನಕಗಳಿವೆ. ಸಗರಪುತ್ರರಿಂದ ಸಾಗರವು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು, ಸಪ್ತಸಾಗರಗಳು, ಸಮುದ್ರಮಥನ, ಕಾಲೇಯ ದೈತ್ಯರ ನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಅಗಸ್ತ್ಯಋಷಿಯಿಂದ ಸಮುದ್ರಪಾನ, ಮತ್ಸ್ಯಾವತಾರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಸಾಗರಾವೃತವಾಗಿ ಜಲಪ್ರಳಯವಾದದ್ದು. ಶಿವನ ನಿಟಿಲಾಗ್ನಿಯಿಂದಾಗಿ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಜಲಂಧರ ದಾನವನ ಜನ್ಮ, ಹನುಮಂತನ ಬೆವರಿನಿಂದ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ

ಮತ್ಸ್ಯಮಾನವನ ಜನ್ಮ ಸಮುದ್ರವಾಸಿಯಾದ ಪಂಚಜನ ರಾಕ್ಷಸನ ಎಲುಬಿನಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನು ಪಾಂಚಜನ್ಯವೆಂಬ ಶಂಖವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು, ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ ವಡಬಾನಲ ಎಂಬ ಅಗ್ನಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯಮಯವಾದ ಕಲ್ಪನೋಕ್ತಿಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಸಮುದ್ರದ ನಿರಂತರ ಶಕ್ತಿ ಚಲನೆ, ನಿಗೂಢತೆ, ಅದರೊಳಗಿನ ಜೀವವಿಲಾಸ ವಿಸ್ತಾರಗಳೇ ಕಾರಣ.

ಸಮುದ್ರದ ಅಧಿದೈವವಾದ ವರುಣನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಲಿಯುಕ್ತವಾದ ಪೂಜಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ (ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನು ವರುಣನಿಗೆ ಪುತ್ರಬಲಿ ನೀಡಲು ಮಾಡಿದ್ದ ವಾಗ್ದಾನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧಾಗಿದೆ) ಸಮುದ್ರದ ಕುರಿತು ಹಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾ ಜನವರ್ಗ ಅದರ ಅಧಿದೈವವನ್ನು ಪ್ರಸನ್ನೀಕರಿಸಲು, ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಸಮುದ್ರದ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಯಾಣದಲ್ಲಿ, ಸಮುದ್ರ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ಸು ದೊರೆಯುವಂತಾಗಲು, ಕಡಲತಡಿಯ ಬದುಕು ಹಸನಾಗಲು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನೂ, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನೂ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನರಬಲಿಯೂ ಸೇರಿತ್ತು. ಭೂತಾಳಪಾಂಡ್ಯನ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಡಗದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ ಕುಂಡೋದರ ಭೂತಕ್ಕೆ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ನರಬಲಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆಯಷ್ಟೆ.

ಮಾಲ್ದೀವ ದ್ವೀಪದ ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿತ್ತೆಂದು ಅರಬ ಪ್ರವಾಸಿ ಇಬನ್ ಬಟೂಟಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (The Magic Art-J.M. Frazer Pp.153) ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ವಿಚಿತ್ರ ಜ್ವಾಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ 'ಜಿನ್' ದೆವ್ವಗಳ ಹಡಗು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತೆಂದೂ, ಆ ಉಗ್ರದೇವತೆಗಳ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿರುವ ಕಿಟಕಿಯಿರುವ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಏಕಾಂಗಿನಿಯಾಗಿ ಇರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದೂ, ಮಾರನೆಯ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಆಕೆ ಗತಪ್ರಾಣಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಳೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಬೂ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಲಿಕನ್ಯೆಯ ಬದಲಾಗಿ ತಾನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೋಗಿ ಕುಳಿತು ಕುರಾನ್ ಪಠನ ಮಾಡಿದುದರಿಂದ 'ಜಿನ್ನಿ' ಓಡಿ ಹೋಯಿತಂತೆ. (ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ದಡದ ಕಡೆಗೆ ಗುಂಪಾಗಿ ಬರುವ ಒಂದು ವಿಧದ ಹೊಳಪುಳ್ಳ ಮೀನುಗಳಿಂದ ಈ 'ಜ್ವಲಿಸುವ ಹಡಗಿನ' ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಂಜಕ ಧಾತುವಿನಿಂದಾಗಿ ಸಮುದ್ರದ ತೆರೆಗಳು ಉಜ್ವಲವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವುದಿದೆ) ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ವಾದ್ಯ ಘೋಷಯುಕ್ತವಾಗಿ ಮಾರಿ ಹಡಗು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತದೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಇದೆ.

ನ್ಯೂ ಬ್ರಿಟನ್ನಿನ ಸುಲ್ಕಾಸ್ (Solk 25) ಜನರು ಕಡಲ ನೀರಿನ ಈ ನಿಗೂಢದ ಹೊಳಪು ಸಮುದ್ರಸ್ನಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೇರಳ ಕರಾವಳಿಯ 'ತಾಂಡಪುಲಯರು' ಈ ರಂಜಕ ಪ್ರಭೆಯನ್ನು ನೀರಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡುವ ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರ ಪ್ರೇತಾತ್ಮದ ಪ್ರಭೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಎಫಿಯತ್ (Efiat) ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಮೀನುಗಾರರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೀನಿನ 'ಬೆಳೆ'ಗಾಗಿ ಕನ್ಯಾಬಲಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನಾಂ (Annam) ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಚಾಮ್ (Cham) ಎಂಬ ಜನ ವಾರ್ಷಿಕ ಬಲಿಯಾಗಿ ಗಂಡಸರನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅಳಿವೆ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಅರ್ಪಣೆ ಜರಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ಗಿನಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರಿಯಾದ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ವಾರ್ಷಿಕ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅಳಿವೆ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನ್ಯೂಕ್ಯಾಲಿಡೋನಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮೀನುಹಿಡಿಯುವ ಅವಧಿಯನ್ನು ಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಬಲಿನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪಡು ಕರಾವಳಿಯ ಮೊಗವೀರ, ಖಾರ್ವಿ, ಬೋವಿ, ಗಂಗಾಮತಸ್ಥ, ಮುಕ್ಕುವ, ಪುಸಲ ಮೊದಲಾದ ಮತ್ಸ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮೊಗವೀರರು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಶ್ರಾವಣ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಸಮುದ್ರಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದು ಮೀನಿನ ಕಸುಬಿಗೆ ವಿರಾಮ, ಹಣ್ಣು, ಕಾಯಿ, ಹೂವು, ನಾಣ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿ, ಕೈ ಮುಗಿದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಕದ್ರಿ ಯೋಗಿ ಮಠದ 'ಜೋಗಿ ಅರಸು' ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮುಂಬಯಿಯ ಆಸುಪಾಸಿನ 'ಕೋಳಿ' ಜನಾಂಗದವರು ಹೋಳಿಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿನ್ನದ ಚಿಕ್ಕ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯೊಂದನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ರೂಢಿ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಮೊಗವೀರರು ಚೌತಿಹಬ್ಬದಂದು ಚಿನ್ನದ ಪುಟ್ಟ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದಿತ್ತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಗಳೂರಿನ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿರುವ ಬೋವಿ ಜನಾಂಗದವರು ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಋತು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಪ್ರತಿ ಸೋಣ ತಿಂಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದ ಶನಿವಾರ ಉಚ್ಚಿಲ ಕೋಟೆಯ ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿ ದೇವರಿಗೆ ಸೀಯಾಳ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿಸಿ ಒಂದು ಸೀಯಾಳವನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಸೋಮೇಶ್ವರದ ಸೋಮನಾಥ ದೇವರಿಗೂ, ಬಬ್ಬರ್ಯನಿಗೂ ವರ್ಷಂಪ್ರತಿ ಸೀಯಾಳದ ಅಭಿಷೇಕ ನಡೆಸಿ ಮತ್ಸ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯವು ಫಲಪ್ರದವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಬ್ಬರ್ಯ ಪಡುಕರಾವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ದೈವವಾಗಿದ್ದು,

ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಹಾಗೂ ತುಳುಪಾಡ್ದನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಈತನ ಕಥನ ವಿವರ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ಹೆಂಗಸಿನಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಈ ಮುಸ್ಲಿಮ ನಾವಿಕ ಸಮುದ್ರಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಮಡಿದು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಗುಡಿಗಳು ಕಡಲಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಮುದ್ರಾಭಿಮುಖವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈತನ 'ದೆಂಡ್' ಎಂಬ ಗದಾಕೃತಿಯ ಆಯುಧದಲ್ಲಿ ಮೀನಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಬಬ್ಬರ್ಯನಿಗೆ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ 'ಅಡೆ' ಎಂಬ ಉಪ್ಪು ಹಾಕದ ಕಡುಬನ್ನು ಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟು ಅರ್ಪಿಸುವುದಿದೆ. ಕೋಲ ಸೇವೆಯನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ಜರಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಂದಿಮೀನು (ಡಾಲ್ಫಿನ್) ಬಲೆಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆಮಾಡಿ ಹಂದಿ ಮೀನಿನ ಮಾಂಸದಡುಗೆಯನ್ನು ಬಬ್ಬರ್ಯನಿಗೆ ಎಡೆ ಬಳಸುವ ವಾಡಿಕೆಯು ಮೊಗವೀರ ಮತ್ತು ಬೋವಿ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. (ಹಂದಿ ಮೀನಿನ ಮುಖದ ವಿಚಿತ್ರ ಆಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದು ನೀರಲ್ಲಿ ವಿಲಕ್ಷಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡಿಕೊಂಡು ಚಲಿಸುವ ಅಪೂರ್ವತೆ, ವಿರಳವಾಗಿಯೇ ಸಿಕ್ಕಿ ಬೀಳುವಿಕೆ – ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಆ ಮೀನಿನ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದು, ದೈವಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸದೆ ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದೆಂಬ ರೂಢಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು.)

ಅಧಿಕ ಮತ್ಸ್ಯ ಲಾಭವಾಗಲೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಕುಂದಾಪುರದ ಕಡೆಗೆ ಮೊಗವೀರರು ಜರಗಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟಪೂಜೆಗೆ ಸಿರಣಿ ಪೂಜೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಶಾರದಾ – 'ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯ ಮೊಗವೀರರ ಸಮಾಜೋ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' – 'ದರ್ಶನ' ಭಂಡಾರ್‌ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು) ತೆಂಗಿನ ಮರದ ಕೊನಲ್ಗಿ (ದೋಣಿಯಾಕಾರದ್ದು) ಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಕ್ಕಿ, ಅವಲಕ್ಕಿ, ಹೆಸರುಬೇಳೆ, ಕಡಲೆಬೇಳೆ, ಪಂಚಕಜ್ಜಾಯ ಇತ್ಯಾದಿ. ನೈವೇದ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿ ನೀರಲ್ಲಿ ತೇಲಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮೊಗವೀರರ ಪರವಾಗಿ ಮುಸಲ್ಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದು ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಕೋಮುಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಂದಾಪುರ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೋಳ್‌ಯಾರ ಮಾವ' ಎಂಬ ದೈವಕ್ಕೆ ಕೋಳಿಯ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಕಡಲಿನ ಕಸುಬಿನವರು ಕೋಳ್ಯಾರ ಮಾವನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಕೋಳಿಯನ್ನು ಹರಕೆ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಡಲ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕೊಯ್ದು ಕೋಳ್ಯಾರ ಮಾವನಿಗೆ ರಕ್ತತರ್ಪಣ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಚುವೆ (ಸರಕು ಹಡಗು) ಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಇಳಿಸುವಾಗ ಅಪಘಾತಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಸತ್ತ ಕೋಳ್ಯಾರ ಮಾವ ದೈವವೆನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸತ್ತಾತನ ಅತೃಪ್ತಾತ್ಮವು ಈ ತೆರನಾದ ರಕ್ತಾಹುತಿಯಿಂದ ಸಾಂತ್ವನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂದೂ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆತ ಮಿಕ್ಕುಳಿದವರಿಗೂ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಅಪಾಯವೊಡ್ಡುವನೆಂದೂ ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಳಿಯ ಆರ (ಆಹಾರ) ಕೊಳ್ಳುವವನಾದುದರಿಂದ ಈತನಿಗೆ ಕೋಳ್ಯಾರ ಮಾವನೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ. (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಾರದಾ ಅವರ ಲೇಖನ)

ಗೋಕರ್ಣದ ಸಮುದ್ರತೀರದ ಗಂಗಾಮತಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಅವರು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಗಂಗಮ್ಮನ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಿನ ಮುಂಚೆ ಆ ಜನಾಂಗದ ಎಲ್ಲರೂ ಪೂರ್ತಿ ಭೇದಿಗೆ ಔಷಧಿ ತಕ್ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇವರು ಹೊಟ್ಟೆಯ ಶುದ್ಧಿಗೂ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ – ಕೆಲವು ಆರಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ)

ಮುಕ್ಕುವರಲ್ಲಿ ಬಬ್ಬರ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ 'ಸ್ಥಾನ' ವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಮಾನೀ ದೈವಗಳನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ಕಡಪುರಂ ಬಳಂಬುನ್ನ' (ಕಡಲ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಬಡಿಸುವುದು) ಎಂಬ ನೈವೇದ್ಯ ವಿಧಿಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೊಸ ದೋಣಿಯನ್ನು ನೀರಿಗಿಳಿಸುವ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಕುತ್ತಿಪೂಜೆ' ಎಂಬ ಕಲಾಪವನ್ನು ಮೊಗವೀರ, ಬೋವಿನ, ಮುಕ್ಕುವ ಮೊದಲಾದವರು ಜರಗಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಅಕ್ಕಿ, ಅವಲಕ್ಕಿ, ಹೊದಲು, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಎಡೆ ಇಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಣಪತಿಗೆ ಮೀಸಲು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗಣಪತಿಯ ಸ್ಮರಣೆ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ನಂಬಿಕೆಯಿರಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತುಷ್ಟಿಪಡಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಹೊಸ ದೋಣಿಗೆ ನಾಲ್ಕೈದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಈಡುಗಾಯಿಯಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈಡುಗಾಯಿ ಬಲಿಯ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೋಳಿಯ ತಲೆ ಕೊಯ್ದು ರಕ್ತ ಬಲಿ ನೀಡುವುದೂ ಇದೆ. ಮುಂದೆ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಅಪಾಯ ಬಾರದೇ ಇರಲಿ, ದೋಣಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮರದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗಲಿ ಎಂಬುದು ಈ ಪೂಜೆಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಪಟ್ಟಬಲೆ, ರಂಪಣಿ ಬಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವೃತ್ತಿಗೆ ಹಚ್ಚುವಾಗಲೂ ಕುತ್ತಿಪೂಜೆ ನಡೆಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ವಿಪುಲ ಮತ್ಸ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲೆಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುತ್ತಪ್ಪ ದೈವಕ್ಕೆ 'ಪಯಂಗುತ್ತಿ' ಎಂಬ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಹರಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಪಯಂಗುತ್ತಿ' ಸೇವೆಗೆ ಅವಲಕ್ಕಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಸುಟ್ಟಮೀನು, ಕಳ್ಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ದೀಪದ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುತ್ತಪ್ಪ ದೈವಕ್ಕೆ ನಾಯಿ

ಪ್ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಣಿಯಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ನಾಯಿಗೂ ಇಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಬೋವಿ, ಮುಕ್ಕುವ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ವೃತ್ತಿಯ ಕೊಚ್ಚಿಕ್ರಿಶ್ಚನ್ನರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಾದ್ರಿಯನ್ನು ಆಮಂತ್ರಿಸಿ ಆತನ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ಸ್ಯವೃತ್ತಿಯ ಪುಸಲರೆಂಬ ಮುಸ್ಲಿಮ ಮಂದಿಯು ಶುಕ್ರವಾರ ಮಸೀದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲದೇ ದೋಣಿಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಬಲೆಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವುದುಂಟು. 'ಎಲ್‌ಗೋನ್‌ಕ್ವಿನ್' (Algonqin) ಹಾಗೂ 'ಹ್ಯೂರೋನ್' (Huron) ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿರುವ, ಬಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಹುಡುಗಿಯರ ಮದುವೆಯ ಕಲಾಪ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಆರೇಳು ವರ್ಷ ಪ್ರಾಯದ ಪುಟ್ಟ ಬಾಲಿಕೆಯರ ನಡುವೆ ಬಲೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿ ಮಂತ್ರವಾದ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಂಥ ವಿಧಿಗಳು ಜರಗುತ್ತವೆ. ಬಲೆಯೊಳಗೊಂದು ಗಂಡು ಆತ್ಮವಿದೆಯೆಂದೂ ಅದರ ಸಂತೃಪ್ತಿಯೇ ಸಮೃದ್ಧ ಮತ್ಸ್ಯಲಾಭಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದೂ ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಬಾಲವಧುಗಳ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಮೀನಿನ ಪಾಲೊಂದನ್ನು ನೀಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಇಲ್ಲಿದೆ. (J.C. Frazer, The Magic Art, Pp. 147)

ವರ್ಷಂಪ್ರತಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಋತುವಿನಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾದ ಕಸದ ರಾಶಿ ಬಂದು ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಸನಿಹದ ಕಡಲಿನಲ್ಲಿ ತಂಗುವಂತಾಗಲೆಂದು ವಿಧವಿಧವಾದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಸೇವೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪಡುಕರಾವಳಿಯ ಮೀನುಗಾರ ಮಂದಿ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಬಬ್ಬರ್ಯ, ಮುತ್ತಪ್ಪ, ಮಾರಮ್ಮ, ಭಗವತಿ ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ದೈವಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲದೆ ವಿಷ್ಣು, ಸೋಮನಾಥ, ದುರ್ಗಾ, ಗಣಪತಿ ಮೊದಲಾದ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಹ ಸಮುದ್ರದ ಕೆಸರನ್ನು ಕಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಗಾರದ ಬಂಗುಡೆ, ಬೈಗೆ ಮೀನುಗಳ ಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಹರಕೆಯಾಗಿ ಅಂಥ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆ ಇದೆ.

ಹವಾಮಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಚಲಿಸುವ ಕೆಸರಿನ ಈ ಬೃಹತ್ ಪದರು ಮೀನುಗಾರರ ಬದುಕಿಗೆ ತುಂಬ ಆಧಾರವಾದದ್ದು, ಇಂಥ ಕೆಸರು ನೆಲಸಿದ ಕಡೆ ಕಡಲು ಅತ್ಯಂತ ಶಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಳೆಗಾಲದ ರೌದ್ರಾವೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ತೆರೆಗಳ ಅಬ್ಬರವಿಲ್ಲದೆ, ಮೀನುಗಾರಿಕೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಹಾರಾಂಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವಿಧವಿಧದ ಮೀನುಗಳೂ ಹಿಂಡು ಹಿಂಡಾಗಿ ಕೆಸರನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಸಮುದ್ರದ ಆಟೋಪವನ್ನು ಶಮನಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಮತ್ಸ್ಯಕೋಟಿಯನ್ನು ಮುಗ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಕೆಸರು ತುಂಬ ಕಾರಣಿಕವುಳ್ಳ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವಸ್ತುವೆಂದೂ, ಅದೆಷ್ಟೋ ನಿಧಿಯ ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಗಳೂ, ಸಂಜೀವನ ಕಡ್ಡಿ ಮೊದಲಾದ ಮಹಿಮಾವಸ್ತುಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ಪಗಾವಲು ಇರುವುದೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಇಂಥ ಕೆಸರು ಚಲಿಸುವಾಗ ವಾದ್ಯಘೋಷ ಕೇಳಿಬರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಕೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಕಸಕಡ್ಡಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ತೇಲಿ ಬರುವುದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಡಿ ಬೀಳುವುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಜಾಗರದ ಪೊಡಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಲೆಯಾಳದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕೆಸರಿನ ನೆಲಸುವಿಕೆಗೆ 'ಚಾಗರ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ಕೆಸರು ದಡಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿ ನೆಲಸಿದರೆ ಕೆರೆಯ ಮೀನುಗಾರರಿಗೆ ಮೀನಿನ ಹಬ್ಬವೇ ಸೈ.

ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೆಸರಿನ ಬಗೆಗೆ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. 'ಜಾಗರದ' ಕಸಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಆರಿಸಲು ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಣ್ಣು ಸಮುದ್ರದ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಹಾಗೆ ಹೋದರೆ ಕೆಸರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಾಲು ಕೀಳುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ.

ಮೀನುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವೊಂದು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸ ಬಹುದು. ಸಿರಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮೀನನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮೀನಿನ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಸರ್ಬಿಯಾದಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಂಗಸು ಮೀನು ತಿನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾಲ್ಮುಂಡದಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿಣಿಯರು ಮೀನನ್ನು ತಿನ್ನಲೇಬೇಕು. ಗ್ರೀನ್‌ಲೇಂಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಮೀನು ತಿಂದರೆ ಗಂಡಸರು ಗರ್ಭ ಧರಿಸುವರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದರೆ, ಜಾವಾದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಮೀನನ್ನು ತಿಂದಾತನ ಹೆಂಡತಿ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುವಳೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ತಾಸ್ಮೇನ್ನಿಯರು ಪೊರೆ ಇರುವ ಮೀನನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಸೆಮಟಿಕ ದೇವತೆಯಾದ ಡೆರ್ಸಿಡೋ ಮೀನಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ. ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರಥಮ ಅವತಾರ ಮತ್ಸ್ಯವೆಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ? ನದಿ ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರ ಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವ ಹಡಗು, ದೋಣಿಗಳನ್ನು ಯಾರು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಮತ್ಸ್ಯಜನ್ಮ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪರಾಶರ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಮೀನುಗಳು ಸದಾ ಯೌವನದಲ್ಲಿರುತ್ತಾವೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವವರು ವೃದ್ಧರಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಾರಿಬ್ ಜನಾಂಗ ನಂಬುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾ, ಅಲಸ್ಕಾ, ಉತ್ತರ ಅಮೇರಿಕಾಗಳ ಅನೇಕ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೀನು ಕುಲದೇವತಾ ಚಿಹ್ನೆ(Toten) ಆಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಆಳಿದ ಆಳುಪ ಅರಸರ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲೂ, ರಾಜಲಾಂಛನದಲ್ಲೂ ಮೀನಮಿಥುನದ ಚಿಹ್ನೆಇತ್ತು.

ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿಳಿಯ ನಾಮವಿರುವ, ಮೈಮೇಲೆ ಚುಕ್ಕೆಗಳಿಲ್ಲದಿರುವ, ಪಕ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ರೆಕ್ಕ'ಗಳಿಲ್ಲದಿರುವ ಹಾಗೂ ಮುಖಬಹು ಅಗಲವಾಗಿರುವ ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅದನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವ ರೂಢಿ ಹಲವೆಡೆ ಇದೆ. ಇಂಥ ವಿಚಿತ್ರ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿಂದರೆ ಅಥವಾ ವಿಕ್ರಯಿಸಿದರೆ ಆಪತ್ತು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣವಿರುವ ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ 'ಕೋರಿ ಬಲ್ಯಾರು' ಅಥವಾ 'ಗರಗಸ ಮೀನು' ಅನಿಷ್ಟದಾಯಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದರ ಅಪೂರ್ವ ವಿಕಟಾಕೃತಿಯ ಈ ಶಕುನ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಸುಮಾರು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಉಚ್ಚಿಲದ ಇಬ್ಬರು ಮೀನುಗಾರ ತರುಣರಿಗೆ ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣದ ದೊಡ್ಡ ಕೋರಿ ಬಲ್ಯಾರು ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದನ್ನವರು ನೀರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದೆ, ಬಹು ಪ್ರಯಾಸದಿಂದ ದಡಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸಿ ಒಳ್ಳೆ ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ಮಾರಿದರು. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲೆ ಒಂದು ಸಮುದ್ರದ ಅಪಘಾತದಲ್ಲಿ ದೋಣಿ ಮುಳುಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೀರಿಗಾಹುತಿ ಯಾದರು. ಈ ಘಟನೆ ಕಾಕತಾಳೀಯವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆ ಮೀನಿನ ದುಶ್ಶಕುನ ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಕರಿನೆರಳನ್ನು ಹಾಯಿಸಿತ್ತು. 'ಕೋಟಿ ಬಾಲಾಡ' ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ತೊರಕೆ ಮೀನಿನ ಕುರಿತೂ ಇಂಥ ಶಕುನವಿದೆಯೆನ್ನಲಾಗಿದೆ.

'ಕಡಲಾವೆ ಬಲೆಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಹಿಂದೂ ಬಲೆಗಾರರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೀರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾಲ ಎಂಬ ಮೀನಿನ ಹಿಂಡು ಬಹುವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಗುಳಿಗನಂಥ ದೈವಗಳ ಸವಾರಿ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಮೊದಲ ಬಲೆಗೆ ಮಾಲ ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅದನ್ನು ತುಂಡು ಮಾಡಿ ಬಿಸಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊಂತಿ ಎಂಬ ಮೀನಿನ ಹಿಂಡಿನೊಂದಿಗೂ ಸಿಗಡಿಗಳ ಹಿಂಡಿನೊಂದಿಗೂ ಭೂತಗಳ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿದೆ. ಕೊಂತಿಗೆ ಉದ್ದವಾದ ಕೊಕ್ಕಿನಂಥ ರಚನೆಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಿರುವುದು ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರಬಹುದು. ಕೊಂತಿ, ಸಿಗಡಿ, ಮಾಲಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಸಿಡಿದು ಬೀಳುವ ಅಭ್ಯಾಸದವುಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರಬೇಕು. ಕೊಂತಿ ಮೀನು ಅಕಸ್ಮಾತ್ ನೆಲಕ್ಕೆ ನೆಗೆದು ದೋಣಿಯ ಒಳಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಎರಡು ತುಂಡು ಮಾಡಿ, ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಬಿಸಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾರೆ ಮೀನು ಹಾಗೆ ಹಾರಿ ಬಿದ್ದರೂ ಸೋಲು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಸಿಗಡಿ ಮೀನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಮಿತಿ ಮೀರಿ ಬಂದರೆ ರೋಗ ಹೆಚ್ಚುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದುದುಂಟು. ತಿಮಿಂಗಿಲ ಸತ್ತು ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರೆ ಊರಿಗೆ ಮಾರಿರೋಗ ಬರುವ ಸಂಭವವಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಬಾಳೆಮೀನು ಮತ್ತು ಬಂಗುಡೆ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಯಿಸಬಾರದೆಂಬ ಕಟ್ಟಳೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದೆ. (ಬಾಳೆಮೀನು ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬೇಯಿಸಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಜನಪದ ಕಥೆಯೂ ಇದೆ.)

ಕೆಲವು ಸಲ ಬಲೆಗೆ ಮಾರಕಗಳಾದ ತೊಂದೆ ಮೀನು, ತೊಜ್ಜಿ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ದೈವಗಳನ್ನು ಶರಣು ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ತೊಂದೆ ಮೀನಿನ ಕಾಟವನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದೆ, ಉರ್ವ ಮಾರಿಗುಡಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅರಸು ಮೀನು (ತಿಮಿಂಗಿಲ) ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕ್ಕಿದರೆ, ಹೆದರಿದ ದೋಣಿಗಾರರು ಮುತ್ತಪ್ಪ ದೈವಕ್ಕೆ 'ಪಯಂಗುತ್ತಿ'ಯ ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಾಡಿಕೆ.

ಮುಸಲ್ಮಾನರ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಮೀನಿನ ತಲೆಯ ಇಬ್ಬದಿಯ ಸಂಧಿ ದೈವಿಕವಾದ 'ಗಾಯ' ಅಥವಾ 'ಬಿಸ್ಮಿ'. ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಚೂರಿ ಹಾಕದ ಅಥವಾ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಬಿಸ್ಮಿ ಮಾಡದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಮೀನು ಚೂರಿಗೆ ಸಿಗುವ ಮೊದಲೇ ಸಾಯುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಬಿಸ್ಮಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಸಮಾಧಾನ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೊಳೆ ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಸೇರುವ ಅಳಿವೆ ಬಾಗಿಲ ಆಸುಪಾಸು ತುಂಬ ಭಯಜನಕ ಪ್ರದೇಶವೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ. ಅಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುಳಿಗ ಬಬ್ಬರ್ಯಾದಿ ದೈವಗಳ ಸವಾರಿ ಇದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಾಲ ಮೀನಿನ ಹಿಂಡು ಬಲೆಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಅಳಿವೆ ಬಾಗಿಲಿನಂಥ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಗುಳಿಗ ದೈವದ ಪಂಜಿನ ಜ್ವಾಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುದಾಗಿ ಹೇಳುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಮೈಲಿಗೆ ರೋಗದಿಂದ ತೀರಿಕೊಂಡವರನ್ನು ಚಾಪೆಯಲ್ಲಿ ಸುರುಳಿ ಸುತ್ತಿ ಅಳಿವೆಯ ಸಮೀಪ ದಫನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ರೂಢಿ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ಓಡಿಸುವುದೆಂಬ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಮಾರಿಯ ಬಂಡಿ ಅಥವಾ ಪಾಪೆಯನ್ನು ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಕ್ರಮವತ್ತಾಗಿ ಬಲಿಪೂರ್ವಕ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದು ಕೊನೆಗೆ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ನೀಗಿಸಿ ಬಿಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಆಷಾಢ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ಕಳೆಯುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊತ್ತುಬರುವ ಆಟಿ ಕಳೆಂಜನೂ 'ಮಾರಿ ಬೀರಿ ರೋಗರುಜಿನ' ಎಲ್ಲಾ ಪಡುಕಡಲನ್ನೇ ಸೇರಲೆಂದು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಿಗೆ ರೋಗವಾದರೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಸಮುದ್ರಸ್ನಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆ.

ಬಡಗರೆಯ ಸಮೀಪ ಉತ್ಸವದ ಕೊನೆಗೆ ಭಗವತೀ ಪಾತ್ರಿಗಳು ಉಡುಪು ಆಯುಧಾದಿ ಸಮೇತ ಸಮುದ್ರ ಸ್ನಾನದ ಮೂಲಕ ಅವಭೃತವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಭಗವತಿ ದೈವಗಳು ಸಮುದ್ರ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹಡಗಿನಲ್ಲಿ ಬಂದುದೆಂಬ ಕಥೆ ಇದೆ. ಕಾನತ್ತೂರು ದೈವ ಮಂದಿರದಿಂದ ಪ್ರೇತಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವವರು ಪ್ರೇತ ಆವಾಹಿತ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಜತನದಿಂದ ಒಯ್ದು ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಕಡಲಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ರೂಢಿ.

ಅಪರ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಸಮುದ್ರ ತೀರದಲ್ಲಿ ಜರಗಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಗೆ ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜರಗುತ್ತವೆ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ಆಟಿ, ಸೋಣ ತಿಂಗಳುಗಳ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಸಮುದ್ರಸ್ನಾನ ತುಂಬ ಪುಣ್ಯಪ್ರದವೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ. ಸೋಮೇಶ್ವರದ ತೀರ್ಥಸ್ನಾನ ಬಹುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದಾಗಿದೆ. ಆ ದಿನ ಸಾವಿರಾರು ಮಂದಿ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ತಾಂಬೂಲ, ಹೂ, ಹಾಲು, ನಾಣ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕುಂದಾಪುರ ಕಡೆಯ ಕೆಲವು ದೇವಾಲಯಗಳ ಜಾತ್ರೆಯ ಓಕುಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಹೌಂದ್ರಾಯನ 'ಓಲಗ'ದ ಪದಗಳು ಸಮುದ್ರರಾಯನ ಸ್ತುತಿಗಳೆಂದೂ, ಕಡಲ ಕರಾವಳಿಯ ಪುರಾತನ ನಿವಾಸಿಗಳು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವರುಣನ ಪೂಜೆಯ 'ರೂಪಾಂತರ' ವಿದು ಎಂದೂ ಡಾ. ಕಾರಂತರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಜಾನಪದ ಗೀತಗಳು, ಪು. ೧೩)

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಡಲನ್ನು ಕಾಣದವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ಬಲುದೂರ ವಾಸಿಸುವವರಿಗೆ ಕಡಲು ಒಂದು ಕೌತುಕದ ಕನಸಾದರೆ, ಕಡಲ ಕರಾವಳಿಯ ವರಿಗೆ ಅದು ತಮ್ಮ ಅನುದಿನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. J.M. Frazer The Magic Art
೨. ಶಾರದಾ, 'ಕನ್ನಡ ಕರಾವಳಿಯ ಮೊಗವೀರರ ಸಮಾಜೋ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಲೇಖನ. 'ದರ್ಶನ' ಭಂಡಾರ್‌ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು, ಕುಂದಾಪುರ, ೧೯೮೫ ಇದರ ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ.
೩. ಡಾ. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, 'ಕೆಲವು ಆರಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ' ದಲ್ಲಿ.
೪. ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯ ಮಹತ್ವ

ಡಾ, ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್

ದೀರ್ಘ ಪರಂಪರೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರಪದ್ಧತಿ ದಿಢೀರನೆ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳಾಂತರ, ವೃತ್ಯಂತರದಂಥ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೇ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ ಬದಲಾಗಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮಾಜದ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಹಾರದ ಅಭದ್ರತೆ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಆಹಾರಕ್ರಮ ಬದಲಾಗಲು ಇರುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರಪದ್ಧತಿ ಬದಲಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕದ ಕಳಕಳಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಈಚೆಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ''ಕಳೆದ ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನ ಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತರಕಾರಿ ಆಹಾರ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಸಸಾರವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಅಂದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಹಾರ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳ ಬದಲಿಯಾಗಿ ವಿದೇಶೀ ವಸ್ತುಗಳ ಗ್ಲಾಮರ್ ತಗಲಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ದೇಹಕ್ಕೆ ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದ ತರಕಾರಿ, ಸೊಪ್ಪು, ಬೀಜ, ಸಾಂಬಾರ ಪದಾರ್ಥ ಮೂಲಗಳ ಪೌಷ್ಟಿಕಾಂಶಗಳು ಕೊರತೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ.[೧] ಈ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ ಬದಲಾದ ಹಾಗೂ ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆರೋಗ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುವ ಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯೊಂದು ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಿದೆ. ''ನಮ್ಮ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳ ಊಟೋಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ ಸಮತೋಲನದ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರಗಳು, ಷಡ್ರಸಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಿತ್ತು. ೪೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಅಡುಗೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಯಿರುಚಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆಯ್ದವು ಇದ್ದವು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪೋಷಕಾಂಶ ಗಳನ್ನು ಆರೋಗ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವಂಥ ಔಷಧೀಯ ಗುಣವನ್ನುವ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾಣತನವಿತ್ತು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಬಗ್ಗಿ, ನಾವು ಸೇವಿಸುವ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಿದುಳು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸತ್ತ್ವಾಂಶಗಳು ಕಮ್ಮಿಯಾಗಿರುವುದರ ತೊಂದರೆ ಈಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಮಿದುಳು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸತ್ತ್ವಗಳಿಲ್ಲದೇ

ಭಾರತೀಯ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಪರಿಶೋಧನಾ ಚಿಂತನೆ ಕಮ್ಮಿಯಾಗಿರುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಹಳೆಕ್ರಮದ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಶೇ.೧೦-೧೫ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಶೋಧನಾ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನೋಭಾವವೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರ, ಜಾಗತಿಕ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆರಡೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಳವಳ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ಕಹಿಬೇವು, ಹುಣಿಸೆಹಣ್ಣು, ಕಾಳುಮೆಣಸು ಎಂದು ಅಡುಗೆಯ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಮಗೀಗ ಬೋರು. ಸುಲಭಕ್ಕೆ ದಿಢೀರ್ ಮಸಾಲೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆಯಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮೂರಿನ ತರಕಾರಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬಾಹ್ಯ ದೇಶಗಳಿಂದ ಬಂದ ತರಕಾರಿಗಳು ನಮಗೆ ಪಥ್ಯವಾಗತೊಡಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲೀಗ ಜಂಕ್‌ಫುಡ್ ಎಂದು ಬುದ್ಧಿವಂತರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಪೇಯ, ಪಾನೀಯಗಳು, ಕುರುಕಲು ತಿಂಡಿಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗತೊಡಗಿವೆ.

ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಆಹಾರವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸೇವಿಸುವ ಬದಲು ಕೃತಕ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳನ್ನು ಸುರುವಿ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ ಡಬ್ಬಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಬಳಸುವ ಅಭ್ಯಾಸ ಮೈಗೂಡುತ್ತಲಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವುಳ್ಳ ಈ ಮಣ್ಣಿನ, ಈ ಪರಿಸರದ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರಗಳು ಅಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಆಯಾಯ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಆಯಾಯ ಋತುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸ್ಥಳೀಯ ನಾರು, ಬೇರು, ಹಣ್ಣು, ತರಕಾರಿ, ಸೊಪ್ಪು ಮುಂತಾದ ಆಹಾರ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಮಾಡಲಾದ ಆಹಾರ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯ.[೨]

ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತ ಅದು ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಹುರಿದು, ಕರಿದು ತಿನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. "ಶರ್ಕರ ಪಿಷ್ಟವಿರುವ ಬಟಾಟೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಹಾರಗಳನ್ನು ಡೀಪ್ ಫ್ರೈಡ್ ತಿನಿಸುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ಅಕ್ರಿಲಮೇಡ್ ಎಂಬ ಕೆಟ್ಟ ಅಣುಜೀವ ಕಣಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಅರ್ಬುದಕಾರಕವಾಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚೀನಾ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜಾಣತನ ಮಾಡಿದೆ. ೧೯೫೬ರಲ್ಲೇ ಅದೊಂದು ಕಾಯ್ದೆ ಮಾಡಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಉತ್ತಮ ಪೌಷ್ಟಿಕಾಂಶಗಳಿರುವ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸುವುದನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯ ಮಾಡಿದೆ.[೩]

ಆಹಾರ ಬಳಕೆ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗಲು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮಾನವನ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮಾಸ್ಲೋ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಬಹುದು. ಆತ ಮಾನವನ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿವಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ದೈಹಿಕ, ಅವಲಂಬನೆ, ಆಸರೆ ಬಯಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂ ಅರಿವಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಗತ್ಯ ಪೂರೈಕೆಯಿಂದ ಕನಿಷ್ಠ ತೃಪ್ತಿ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ಹೊಸದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾನವನ ಬಯಕೆ ಉಂಟಾಗಿ ಅದೇ ಉತ್ತೇಜನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇವನ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ತೃಪ್ತಿ ದೊರೆಯದಿದ್ದಾಗ ಮಾನವ ಮತ್ತೊಂದರತ್ತ ಹೊರಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಗತ್ಯಗಳು ಉಳಿವು, ಭದ್ರತೆ, ಅವಲಂಬನೆ ಅಥವಾ ಆಸರೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂ ಅರಿವು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲೇರುತ್ತವೆ. ಅತೃಪ್ತಿ ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಈ ಕ್ರಮ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುತ್ತದೆ.[೪]

ಹಸಿವನ್ನು ತಣಿಸುವ ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಧಾನ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವ ಆಹಾರವಾದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಆ ಕ್ಷಣದ ಮತ್ತು ತಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾದುದು. ಈ ಅಗತ್ಯ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಭದ್ರತೆಯ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಹಸಿವಾದಾಗ ಆಹಾರ ತನ್ನ ಬಳಿ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆಯ ಅಗತ್ಯ. ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸುಧಾರಿಸಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದೊಂದೇ ಅಗತ್ಯದ ಹಂತಗಳನ್ನು ಏರತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೋಪವಾದಾಗ, ಯುದ್ಧದಂಥ ವಿನಾಶ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾದಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಸುಮ್ಮನಿರಲಾರ. ಆಹಾರದಲ್ಲೂ ಆತ ಮಾನಸಿಕ ಅಗತ್ಯ ಪೂರೈಕೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಬರುವುದು, ಭಿನ್ನ ರುಚಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರಲ್ಲೂ ಕಲೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಅನಂತರದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಆಹಾರಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಜನತೆ ಸಮುದ್ರ ಮೂಲದ ಮೀನು, ಸಿಗಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸಮುದಾಯ ಸಸ್ಯಾಹಾರವನ್ನೇ ಕಡ್ಡಾಯ, ಮಾಂಸಾಹಾರ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷಿದ್ಧ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮೀನು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮುದ್ರೋತ್ಪನ್ನ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧವಲ್ಲ. ಮೀನನ್ನು ಅವರು ಮಾಂಸಾಹಾರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನುಳಿದಂತೆ ಬೇರೆಲ್ಲ ಮಾಂಸಾಹಾರವೂ ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ವರ್ಜ್ಯ.

ಹವಾಗುಣ ಮತ್ತು ಋತುಮಾನಗಳೂ ಆಹಾರ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಮಳೆಗಾಲದ ಅವಧಿ ಹಾಗೂ ಮಳೆ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಕರಾವಳಿ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಋತುಮಾನದ ಆಹಾರ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿರುವುದೂ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ.

ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳೂ ಆಹಾರಪದ್ಧತಿ ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ರೆಫ್ರಿಜರೇಟರ್ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಬೇಗನೇ ಕೆಡುವ ಗುಣವುಳ್ಳ ಹಾಲು, ಹಣ್ಣು, ತರಕಾರಿಯಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ಜನಪದರು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಹಾಗೂ ಇಂಥ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಕಂಡುರುತ್ತದೆ. ಅನ್ನದ ಪದಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಇಡಬಾರದು, ಸ್ಪರ್ಶ ಮಾಡಬಾರದು, ಸಸ್ಯಾಹಾರದ ಪದಾರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಪದಾರ್ಥ ಇಡಬಾರದು ಇತ್ಯಾದಿ ನಿಯಮಗಳೆಲ್ಲ ರೆಫ್ರಿಜರೇಟರ್ ಬಂದ ಮೇಲೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೂಡ ಆಹಾರಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣ. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಿಯರಂಥ ಆರ್ಥಿಕ ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಹಣವನ್ನೇ ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಣಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಬಂದು, ಹಸಿವು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅಗತ್ಯವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾದ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಇವರು ವಿಶೇಷ ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರವನ್ನು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟಾದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸಬಹುದು.

ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ಆಹಾರಕ್ರಮ ಬದಲಾಗಬೇಕು. ಬೆಂಗಳೂರನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಮಹಾನಗರದಲ್ಲಿ ಮೆಕ್ಸ್ ಚಿಕನ್‌ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಸಾಲೆ ದೋಸೆವರೆಗೆ, ಅಫ್ಘನ್ ರೋಟಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಜೋಳದ ರೊಟ್ಟಿವರೆಗೆ, ಅಪ್ಪಟ ದ್ರಾವಿಡಶೈಲಿಯ ಪುಳಿಯೋಗರೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮಿಡ್ಲ್ ಈಸ್ಟ್ ಪ್ರದೇಶದ ಹೂಮಸ್‌ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[೫] ಕೆಲವರು ಹಸಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗಲೂ ಹೊಸ ರುಚಿ ಸವಿಯಲು ಅಥವಾ ಮೋಜಿಗಾಗಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಮಹಾನಗರಗಳ ಹೋಟೇಲುಗಳು ಅಥವಾ ಆಹಾರ ತಾಣಗಳು ಹಣವುಳ್ಳವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರುಚಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಮಾರುತ್ತವೆ. ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಂಥ ಆಹಾರೋದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಹಾನಗರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಭೌಗೋಳಿಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ದೊರೆಯದೇ ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಥ ಗ್ರಾಹಕರನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಇವು ಮುಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಶೈಲಿಯ ಜೋಳದ ರೊಟ್ಟಿ, ಎಣ್ಣೆಗಾಯಿ ಪಲ್ಯದ ಊಟ, ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಚಟ್ನಿಪುಡಿ, ಮುದ್ದೆ ಊಟ, ಸೊಪ್ಪಿನ ಸಾರು, ಮೊಳಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕಾಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಒದಗಿಸುವ ಮೆಸ್‌ಗಳು, ಹೊಟೇಲ್‌ಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಡಿಮಾಂಡು. ಮೊದಲೆಲ್ಲಾ ಮುದ್ದೆಗೆ ಹೊಟೇಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಫಾಸ್ಟ್‌ಫುಡ್‌ಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ಟಾರ್ ಹೊಟೇಲ್‌ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರ ಮೆನುವಿನಲ್ಲೂ ಮುದ್ದೆ ವಿರಾಜಮಾನ. ದೊನ್ನೆ ಬಿರ್ಯಾನಿ, ಕೀಮಾ, ಪೋರ್ಕ್, ಮರಾಠಾ ಶೈಲಿ, ಹೈದ್ರಾಬಾದಿ ಶೈಲಿ, ಕರಾವಳಿಯ ಸೀಫುಡ್ ಹೀಗೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಾಲಗೆ ರುಚಿಗೆ ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ.[೬]

ಮಹಾನಗರಗಳಲ್ಲಿನ ಒತ್ತಡದ ಜೀವನಶೈಲಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನಿಸಿದ್ದು ಫಾಸ್ಟ್‌ಫುಡ್. ದೇಹದ ಹಸಿವಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಲೇ ನಿವಾರಿಸುವ ಇದು ಆರೋಗ್ಯದ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ.

ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯ ಇಲ್ಲಿನ ಆಹಾರ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯದೇಶೀಯರ ಆಕ್ರಮಣ ಇಲ್ಲಿನ ನೆಲದ ಮೇಲಾದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಆಹಾರಗಳ ಮೇಲೂ ಆಯಿತು. ವಿದೇಶಿಯರಿಂದ ಅನೇಕ ದವಸಧಾನ್ಯ, ತರಕಾರಿಗಳು ಭಾರತದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ದಕ್ಷಿಣಅಮೆರಿಕ ಮೂಲದ ಬದನೆ, ಸೀಬೆಹಣ್ಣು, ನಾಲಗೆ ಸೌತೆ ಅಥವಾ ಸೀಮೆಸೌತೆ, ಜೋಳ, ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ ಮೊದಲಾದವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದವು, ಆಹಾರ ಔಷಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದವು. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೇನಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಬಿ.ಜಿ.ಎಲ್. ಸ್ವಾಮಿಯವರು ''ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಅಮೆರಿಕ'' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸವಿವರವಾಗಿಯೂ ಸಚಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೭]

ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬರುವವರೆಗೂ ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ ಆಹಾರದ ಸಮೃದ್ಧ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು ಎಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರ ವಿಲ್ ಡ್ಯೂರಾಂಟ್ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.[೮] ೧೯೫೭ರವರೆಗೆ ಭಾರತವನ್ನು ಯಾರೇ ಆಳಿದ್ದರೂ ''ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವರ್ಷವೂ ಸಹ ಜನರಿಗೆ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಭಾರತದ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಲೂಟಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೊರಹೋದ ಒಟ್ಟು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೂಡಿದ್ದರೆ ಅದು ೪೦೦೦ ಕೋಟಿ ಡಾಲರ್ ನಷ್ಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇವರ ಲೂಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮೃದ್ಧ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದ ಭಾರತ ಅತಿ ದುರ್ಬಲ ದೇಶವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತ ಪದೇ ಪದೇ ತನ್ನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದೂ ಕಂಡು

ಕೇಳರಿಯದ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಅತಿ ಭೀಕರ ಬರಗಾಲಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಆಧಾರ ಸಹಿತ ಡ್ಯೂರಾಂಟ್ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ನೀಡುವ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅನ್ನಾಹಾರ ಭದ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಎಷ್ಟು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ನಂತರದ ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಡವಾಗಿ ದರಿದ್ರವಾಯಿತು ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಡತನ ಬರುವಂತಾದರೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ನಾಗರಿಕತೆ ಹೇಗೆ ಬಡವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರಭದ್ರತೆ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಲಾಯಿತಲ್ಲದೇ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ, ಕ್ಷೀರಕ್ರಾಂತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಆಹಾರಭದ್ರತೆ ಸಾಧಿಸಿ ಹಸಿವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಉಪಕ್ರಮಗಳು ನಡೆಯ ತೊಡಗಿದವು. ದೇಶದ ಆಹಾರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ, ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ[೮-೧೦]. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸದ್ಯ ಆಹಾರದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಸವಾಲುಗಳು ಹೇಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಿಳಿಸಿವೆ.

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ೧೯೪೭ ರಿಂದಲೂ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಿಯ ಗುರಿ. ೨೫೦೦೦ ಕೋಟಿ ರೂ. ವೆಚ್ಚದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೃಷಿ ವಿಕಾಸ್ ಯೋಜನೆ, ೬೦೦೦ ಕೋಟಿ ರೂ. ವೆಚ್ಚದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಹಾರ ಭದ್ರತಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ, ಇನ್ನೂ ಬಳಕೆಯಾಗದ ಸುಮಾರು ೨೨,೦೦೦ ಕೋಟಿ ರೂ. ವೆಚ್ಚದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ತೋಟಗಾರಿಕಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಆಹಾರ ಲಭ್ಯತೆಗೆ ಸರ್ಕಾರ ಕೈಗೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ.

೧೮೯೧ರಿಂದ ೧೯೪೬ರ ವರೆಗೆ ಆಹಾರಧಾನ್ಯಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ಶೇಕಡ ೦.೧೧%ರಷ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಂಡರೆ, ಆಹಾರೇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪನ್ನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ಶೇಕಡಾ ೧.೩೭%ರಷ್ಟಿದ್ದು, ಈ ಅನುಪಾತವು ವೇಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಬೇಡಿಕೆ ಪೂರೈಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಆಹಾರದ ಕೊರತೆಯು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಜನತೆಗೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು[೧೧]. ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ,

''ಉತ್ಪನ್ನಕರ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ನಿತ್ಯದ ಅನುಪಾನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಹಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಷವಿಡೀ ಎಲ್ಲಾ ಜನತೆಗೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಿಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ 'ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕ್ ೧೯೮೬ ರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ[೧೨].

''ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆ ಎಂದರೆ 'ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಮತ್ತು ಫಲದಾಯಕ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಹಾರ ಲಭ್ಯತೆ, ಪೌಷ್ಟಿಕಾಂಶದ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಹಾಗೂ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಆಧಾರಿತ ಮೂಲಗಳ ಬಳಕೆಯೊಡನೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಮತ್ತು ಅತಿ ಕಡಿಮೆ ದರದ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಆಹಾರಗಳ ಲಭ್ಯತೆ'' ಎಂದು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಹಾರ ನೀತಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ ೨೦೦೨ರಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯವಾಗಲಿ, ಅದು ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಮಿತವ್ಯಯವನ್ನು ತನ್ನ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಾಳೆಯನ್ನೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಆರ್ಥಿಕ ಉಪಯೋಗದ ಹೊರತಾಗಿ, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಾಳೆ ಮೋತಿ, ದಿಂಡು, ಕಾಯಿ ಮೊದಲಾದ ಸಮಸ್ತ ಭಾಗವನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂದರೆ ಆಹಾರವಾಗಬಲ್ಲ ವಸ್ತು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅಪವ್ಯಯ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟುಪಾಡು, ನಂಬಿಕೆ, ನಿಷೇಧಗಳಿಲ್ಲ. ಹಣ ಮತ್ತು ಆಹಾರದ ಮೇಲಾಟದಲ್ಲಿ ಹಣಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ದೊರಕುವಂತಾದುದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ. ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಇರುವುದು ಆಹಾರಕ್ಕೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಗರದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿರುವ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಬಳಲುವಂತೆ, ಕಾಡುಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಳಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ತಮ್ಮ ಉಳಿವಿಗಿಂತ ಕಾಡಿನ ಉಳಿವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆ ಅಥವಾ ಸುಸ್ಥಿರತೆಯು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಇದೇ.

ಆಹಾರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅಸಮರ್ಪಕ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿ

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಹಾರ ಸಮಸ್ಯೆ ನೀಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಆಹಾರವನ್ನು ಭೋಗ ಮತ್ತು ವಿಲಾಸದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಅವು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವಾಧಾರಕ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಎಂಬ ಅರಿವು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಆಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದು.

ಮದುವೆ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕಾರು ಬಗೆಯ ಪಲ್ಯ, ಹಪ್ಪಳ, ಸಂಡಿಗೆ, ಅನ್ನ, ವಿವಿಧ ಬಾತ್‌ಗಳು ಮೂರ್ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಸಿಹಿ ಖಾದ್ಯಗಳು, ದೋಸೆ, ಬೇಲ್‌ಪುರಿ, ಐಸ್‌ಕ್ರೀಮ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಜನ ಬಂದರೂ ಕೇಳಿದಷ್ಟೂ ಸಿಗುವಂತೆ ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಾಜಿನಷ್ಟೇ ಜನ ಬಂದರೂ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಮಿಕ್ಕಿ ಹಾಳಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಯಾವುದೇ ಮದುವೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದವರೆಲ್ಲ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು. ಶುಭ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಗಣ್ಯ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಆಹಾರವನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ದೇವರೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅದನ್ನು ವಿವೇಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಹೊಟೇಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಗೆಯ ಆಹಾರವನ್ನು ನಿತ್ಯ ತಯಾರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಹೊಟೇಲಿಗೆ ಬರುವ ಗಿರಾಕಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅಂದಾಜು ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಮಾಲೀಕರಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಹೊಟೇಲಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಖಾದ್ಯಗಳೂ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಹೊಟೇಲ್ ಉದ್ಯಮದ ಗುರಿ ಎಂಬಂತೆ ಅವರ ನಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಆಹಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡುವ ಹೊಟೇಲುಗಳು ಕೂಡ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯವು. ಇಂಥ ಕಡೆ ಆಹಾರ ಹಾಳಾಗುವ ಸಂಭವವೂ ಕಡಿಮೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ನೂರು ಮಿಲಿಯ ಮೆಟ್ರಿಕ್ ಟನ್ ಆಹಾರ ಅಪವ್ಯಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಂದಾಜಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದೆಡೆ ನಿತ್ಯ ಆಹಾರ ಇಲ್ಲದೇ ಮಲಗುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಏರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಹಾಳಾಗುವ ಆಹಾರದ ಪ್ರಮಾಣ ಏರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಆಹಾರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದಷ್ಟೂ ಆಹಾರ ಹಾಳಾಗುವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಂದೆ, ತಾಯಿ ಇಬ್ಬರು ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುವವರು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ನಾಲ್ಕಾರು ಬಗೆಯ ಪಲ್ಯ, ಪೂರಿ, ಬಿರಿಯಾನಿಯಂಥ ಘನ ಆಹಾರ, ಸಿಹಿ ಮೊದಲಾದವನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದರೆ, ಇವುಗಳ ರುಚಿ ನೋಡುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕಿದ ಆಹಾರ ಅಪವ್ಯಯವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಮೇವಿನ ಜೊತೆ ಬೆರೆಸಿ, ಸದುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಆಹಾರವೆಲ್ಲ ತ್ಯಾಜ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈಗೀಗ ಮಿಕ್ಕ ಆಹಾರವನ್ನು ಅನಾಥಾಲಯಗಳಿಗೋ ಹಸಿದವರಿಗೋ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗೋ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ, ಶುದ್ಧವಾಗಿ ನೀಡುವ ಕ್ರಮ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಹಾರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಜನಪದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಸರಳವೂ ನೈಸರ್ಗಿಕವೂ ಆದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆರೋಗ್ಯ, ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಿತಕರ ಅನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಈಶ್ವರ ದೈತೋಟ, ಸೂಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಅರೋನಾದ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦, ಪುಟ ೬೧
೨. ಅದೇ. ಪುಟ, ೬೨-೬೩
೩. ಅದೇ. ಪುಟ ೬೩
೪. Maslow, A.H. Motivation and Personality, Harper & Row, New York, 1954
೫. ವಿಜಯ ನೆಕ್ಸ್ಟ್, ವಾರಪತ್ರಿಕೆ, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೩-೯, ೨೦೧೦, ಪುಟ, ೪
೬. ಅದೇ.
೭. ಬಿ.ಜಿ.ಎಲ್. ಸ್ವಾಮಿ, ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ
೮. ವಿಲ್ ಡ್ಯೂರಾಂಟ್, ದಿ ಕೇಸ್ ಫಾರ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಶಿವಣ್ಣ ದೊಡ್ಡ ಹನುಮಂತಯ್ಯ (ಅನು), ಮುತ್ತಜ್ಜನ ಭವ್ಯ ಭಾರತ, ಸ್ಟ್ಯಾಂಡ್ ಬುಕ್‌ಸ್ಟಾಲ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯
೯. ಯೋಜನಾ, ಅಭ್ಯುದಯ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, ಆಹಾರ ಭದ್ರತೆ ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಮಾಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರ ಸಚಿವಾಲಯ, ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ, ಅಕ್ಟೋಬರ್, ೨೦೧೦
೧೦. ಯೋಜನಾ, ಅಭ್ಯುದಯ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, ನಿರ್ಣಾಯಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿ, ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ, ಸಮಾಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರ ಸಚಿವಾಲಯ, ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ, ಜನವರಿ ೨೦೧೧.
೧೧. ಯೋಜನಾ, ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೧೦, ಪುಟ ೬
೧೨. ಅದೇ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ

ಜಾನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಮೂಹ ನಿಷ್ಠೆ ಸಮಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಮೂಹ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು. ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸಂದೇಶ, ಅವರ ನಡೆ-ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆ, ಸಂಕೇತ, ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ತಮಗನಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಹೇಳುವ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಲೇಖನ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವೆ.

ಬಡವರು ಸತ್ತರೆ ಸುಡುವುದಕೆ ಸೌದಿಲ್ಲ
ಒಡಲ ಬೆಂಕೀಲಿ ಭೋಬೆಂದು। ದೇವರೇ
ಬಡವರಿಗೆ ಸಾವ ಕೊಡಬೇಡ

ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಸವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಮಾಜವನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ತಾಳಿಕೆಯ ಗುಣ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ, ಪ್ರೀತಿಯು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳಿಂದ, ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಕಲಿತಂತಹದ್ದು.

ನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಸಹಬಾಳ್ವೆ, ಸಹೋದರತ್ವ, ಹಂಚುಣ್ಣುವುದು, ದೀನದಲಿತರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಹಸ್ತ ಚಾಚುವುದು, ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ದುಡಿದುಣ್ಣುವುದು ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಹತ್ತು ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂಥವರು. ಇವೇ ವೀರಶೈವನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದಂತಹ ಗುಣಗಳು.

ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಸಮಾನತೆ, ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಸನ್ನಡತೆ, ಸೌಜನ್ಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವೀರಶೈವನೆಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಾಗ ನೂರಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಅವನತ್ತ ಸುತ್ತುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಲಿಂಗಭೇದವನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕಿದ, ಪ್ರೀತಿ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆಡೆ ಮಾಡಿದ, ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ಪರೋಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಮೀಸಲಾಗಿಟ್ಟಿರುವ, ನಿಷ್ಕಲ್ಮಶ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಕಂಡವನೇ ವೀರಶೈವನೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದರು, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ನೆರಳಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಭೂಮಿ ಇದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಮೇವು ಸಿಗುವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೀಡು ಬಿಟ್ಟವರು.

ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಜಾತಿಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಗೌರವಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ದೈವಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು ವೈವಿಧ್ಯ ಮಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹವು. ಇವರ ಧರ್ಮ ಸುತ್ತಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ.

ವೀರಶೈವರು ಶಿವನೊಬ್ಬನನ್ನೇ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿದವರು. ಜನಪದರೂ ಕೂಡ "ಶಿವ ಶಿವಾ" ಎಂದರೆ ಸಿಡಿಲೆಲ್ಲಾ ಬಯಲಾಗಿ ಕಲ್ಲು ಬಂದೆರಗಿ ಕಡೆಗಾಗಿ ಎಲೆ ಮನವೆ, ಶಿವನೆಂಬ ಶಬುದ ಬಿಡಬೇಡಾ ಎಂದಂಥ, ವೀರ ನಿಷ್ಠೆಯ ಶರಣರು. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ, ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವರ ಶ್ರದ್ಧೆ- ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಮಂದಿ ಮಂದಿ ಎಂದು ಮಂದಿ ನಂಬಲಿ ಹೋದ
ಮಂದಿ ಬಿಟ್ಟಾರೆ ನಡುನೀರ । ಮಲ್ಲಯ್ಯ
ನೀನನ್ನ ಕೈಯ್ಯಾ ಬಿಡಬೇಡ

ಮುಂದೇನು ಕೊಟ್ಟೀತು ಮನವೇನು ದಣಿದೀತು
ಮುಂಜಾನದಾನ ಗಿರಿಮಲ್ಲಾ । ಕೊಟ್ಟಾರೆ
ಮನ ತುಂಬಿ ನಮ್ಮ ಮನೆ ತುಂಬಿ

ಸದ್ಗುಣಿಯಾದವನು ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯವಿದ್ದವನು ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಎದೆಗುಂದುವು ದಿಲ್ಲ. ಆತ ಜನಮೆಚ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ತನ್ನ ಮನ ಮೆಚ್ಚುವಂತೆ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಹತೆ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆಗಳಿಂದ ದೊಡ್ಡವನಾಗ ಬೇಕೇ ವಿನಃ ಡಂಬಾಚಾರದಿಂದಲ್ಲ. ಮಣ್ಣು ಎಷ್ಟೇ ಫಲವತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಕೃಷಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತು ಕಿರಿದಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ವೀರಶರಣ ಗುಣವುಳ್ಳಾತ ಆತ್ಮಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಜನಪದ ಶರಣರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ, ಸ್ವಾರ್ಥ, ಲಂಪಟತನ, ನಾನು, ನನ್ನದು ಎಂಬ ಅಹಂನಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಛಲಕ್ಕಾಗಿ ಸೆಣಸಾಡಿದ್ದರು. ನಯ- ವಿನಯ, ಸೌಜನ್ಯಗಳೇ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಫಲಗಳೆಂದರು. ಮಾಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಕುಸುಮಗಳಾಗಿ ಅವು ಅವರ ನಡೆನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಂದವು.

ಮಂದಿ ಮಕ್ಕಳೊಳಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಇರಬೇಕು
ನಂದೀಯನೇರಿ ಶಿವ ಬಂದು । ಒಯ್ವಾಗ
ಮಂದಿ ಬಾಯಾಗ ಇರಬೇಕು

ಇದು ವೀರಶೈವನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದಂತಹದ್ದು ಆಳು- ಅಧಿಕಾರಿ, ಹಿರಿಕಿರಿಯರೆನ್ನದೇ ಬಡವ ಬಲ್ಲಿದನೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಒಂದಾಗಿ ಬದುಕುವುದು ಸಜ್ಜನರ ಲಕ್ಷಣ. ಶಿವನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಡುನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಅಚಲ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳೇ ಅವರಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ ಯೆಂದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ 'ದಾಸಗುಪ್ತ' ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆರೆಯುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆಗೂ ಆತ ಅಂಜುವುದಿಲ್ಲ.

ಕರುಣ ಬಂದರೆ ಕಾಯೊ ಮರಣ ಬಂದರೆ ಒಯ್ಯೊ
ಕರುಣೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಬಸವಣ್ಣ । ಕಾಶಿಲಿಂಗ
ಕಡೆತನಕ ಕಾಯೊ ಅಭಿಮಾನ

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಉದ್ದೇಶ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ದಲ್ಲಾಳಿ ಪೂಜಾರಿ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ದೂರವಿರುವುದು. ಮೋಕ್ಷ, ಕರ್ಮ, ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ, ಪುನರ್‌ಜನ್ಮಗಳಂ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ಇದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜನಪದರಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಾಡಿದ್ದು ಪಿಂಡಕ್ಕೆ
ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮಾಡಿದ್ದು ದಂಡಕ್ಕೆ
ಹೊಲೆಯ ಮಾಡಿದ್ದು ಹೆಂಡಕ್ಕೆ

ಇಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ-ನೀಚ ಕುಲದವರೂ ಕೂಡ ಯಾವ್ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಏನೇನೋ ಮಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದ್ದೆಲ್ಲಾ ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಪೂಜೆ', ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜನಪದರು ಕೊಟ್ಟ ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆ. 'ಹಾಲ ಕಾಯಿಸುತಲಿದ್ದೆ ಹರಿಯ ನೆನೆಯುತಲಿದ್ದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಗರತಿ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಹೇಳಿದಂತೆ 'ತಾ ಮಾಡುವ ಪೂಜೆಯ ತಾನೆ ಮಾಡಹೇಕಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯರಿಂದ ಮಾಡಿಸಲಾಗದಯ್ಯಾ' ಎಂಬ ಸರಳ ನೀತಿ ಜನಪದರದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಗರತಿಯೊಬ್ಬಳು ಪೂಜೆಗಾಗಿ ದೇವರ ಬಳಿ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಪೂಜಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಕೆಂಡಮಂಡಲವಾಗಿ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ದಾರಿ ಬಿಡೊ ಪೂಜಾರಿ ನೋಡಬೇಕು
ದೇವರಿಗು ನನಗು ಒಳಮಾತು

ಈ ಕಡುನಿಷ್ಠೆ ಸಾಧ್ವಿಶಿರೋಮಣಿಗಳಿಗೆ ವೀರಾಗ್ರಣಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒರುವಂತಹದ್ದು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಪೂಜಿಸಿದ ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಫಲ ಕೊಡುವಂತಹವಲ್ಲ. ಜನಪದರಲ್ಲಿರುವ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದಂತಹದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಏಕದೈವವಾದ ಗುರು, ಲಿಂಗ, ಜಂಗಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕಾಯಕ ಭಾವನೆಗಳೇ ನಿದರ್ಶನ.

ಕಸವ ಹೊಡೆದ ಕೈ ಕಸ್ತೂರಿ ನಾಥಾವ
ಬಸವಣ್ಣ ನಿನ್ನ ಸೆಗಣೀಯ । ಬಳಿದ ಕೈ
ಎಳಸ ಯಾಲಕ್ಕಿ ಗೊನಿನಾಥ

ಭಕ್ತನಾಗಲೀ ಭವಿಯಾಗಲೀ ದುಡಿದೇ ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ವೀರನಿಷ್ಠೆಗೆ ಇದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿ ಹೊಟ್ಟೆಹೊರೆಯುವುದು ಇವರ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಬೇಡುವುದು ಹೀನಾಯವಾದ ಕೆಲಸ ಅದನ್ನೇ ಜನಪದ ಗಾದೆಯೆಂದು ಹೀಗೆ ವಿಡಂಬಿಸಿದೆ :

ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಡೊ ಮಲ್ಲಪ್ಪಾ ಅಂದ್ರೆ,
ಬದುಕು ಮಾಡೋನ ಹೇಣ್ತಿ ಹಾಟು ಕುಡಿ ಅಂದ್ರಂತೆ.
ಭಿಕ್ಷೆ ಎತ್ತುವವರಿಗೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕಟುವಾದ
ಮಾತುಗಳುಂಟೇ?

ಇದು ಒಂದು ಬದುಕೇ? ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

'ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರೇ ಮಲ್ಲೂರು ಈಶ್ವರನ್ ಅವರು, ವೀರಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನ ದಿಂದ, ಅವರ ಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಬಸವಣ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಈ ಧರ್ಮವಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಶರಣರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕವಾಗಿ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಯಿಂದಲೇ ಈ ನೀತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ವೀರಶೈವ ಆಕರ ಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಹಾಡು ಹಸೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಮುಂದಿವೆ.

ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ದುಃಖ-ದುಮ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನೆರವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಮಠಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತವೆ.

'ಘಟ ಇದ್ದರೆ ಮಠ ಕಟ್ಟಬಹುದು',
'ಆಕಾಶ ನೋಡಾಕೆ ನೂಕಾಟ ಯಾಕೆ'?
'ಎದ್ದು ಕಲ್ಲು ಪೂಜಾರಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಕಲ್ಲು ಅಗಸನಿಗೆ'

ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಂದ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ವಿಶಾಲಗೊಳಿಸಿದರು. ಇಹಪರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟರು. 'ಅಲ್ಲಿರುವುದು ನಮ್ಮನೆ, ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ' ಎನ್ನಲಿಲ್ಲ. ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ಪಾಪ ಪುಣ್ಯ, ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಭೂಮಿ ಮೇಲೇ ಇದೆ ಎಂದರು.

ಮರ್ತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದೀವಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಮಾಡಾಕ
ಮತ್ತ್ಯು ಒಯ್ಯೊ ಮುಂಚೆ । ಬಹುಬೇಗ
ಮಾಡು ನೀತಿಯೊಲುಮೆಯ ನಿನ ಕೆಲಸ

ಎಂದು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಕಷ್ಟ ಬಂತೆಂದು ಹೆದರಿ, ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಹಾಪಾಪ' ವೆಂದು ಸಾರಿದರು.

'ನಂಬಿ ಕರೆದರೆ ಓ ಎನ್ನನೇ ಶಿವನು' ಎಂಬ ಅಚಲ ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟರು. ಡಾ. ಗದ್ದಗೀ ಮಠ ಅವರ 'ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶರಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಬಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಶ್ರೀಶೈಲದ ಯಾತ್ರೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಾನವನ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಗೂ ದೈವದ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಇರುವ ಆಲೋಚನಾ ಪರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವಂತಹವು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಾದಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಮೈದುಂಬಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾಥವಿಲ್ಲದೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಗಾಢವಾಗಿ ಆವರಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿ ಶಬ್ದವೂ ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬಸವಣ್ಣನವರು 'ನುಡಿದರೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು' ಎಂದದ್ದು. ಮಾತು ಹಿತಮಿತವಾಗಿ ಮುತ್ತು ಪೋಣಿಸಿದಂತೆ ಶಬ್ದಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಇರಲಿ ಎಂದಿದ್ದು. ಇದು ವೀರಶೈವ ಅಂತಃಕರಣ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಲ್ಲವೇ?

ಡಾ. ಗದ್ದಗೀಮಠ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ 'ಮಲ್ಲ ಮಲ್ಲಾಣಿ' ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ರೀತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿದೆ.

ತ್ರಿನೇತ್ರ ಬಿಲ್ವಪತ್ರಿ । ಸುತ್ತ ಸರುವದಾಗ
ನಿತ್ಯ ಬಂದೊದಗು ಲಿಂಗಯ್ಯ ನೀ । ಶಿವಯೋಗಿ
ಬಾಳ್ಜ್ಯೋತ್ತಿನ ಪೂಜೆ ಬೆಳತನಕ । ನೀ

ಶಂಕರ ಶಿವಶಿವನೇ । ಕರುಣಿಸು ಶಶಿಧರನೆ
ನೀಲಕಂಠಧರನೆ ಲಿಂಗಯ್ಯ । ಬಾ । ಕರುಣಿಸು
ಹರಹರನೆ ಕಾಯೊ ನಿಜವರದ । ಬಾ ।
ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮಲ್ಲ ಯ್ಯ ಸಿರಿಗಿರಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ
ನೋಡೋಣ ಬನ್ನಿ।
ಎಲ್ಲಾ ದೇವರಿಗೆ ಒಡೆಯ ಬಲ್ಲಿದನೋ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲ।

ವೀರಶೈವರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಶ್ರೀಶೈಲ 'ಸಂಗಮ ಶರಣರ' ಕೈಲಾಸವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀ ಶೈಲದ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಾತರಿಯಲ್ಲಿ ಕೇತರಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕದೊಳಗಿನ ಕೈಲಾಸ
ಮಾತು ಮಾತಿಗೆ ಹರ ತಾ ನೊಲಿದರೆ ಪಾಪಲೋಪ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲ।

ಇಡೀ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾವವಾಗಿ, ಉಪೇಕ್ಷಿತ ಎಂದೆನಿಸಿದ್ದು ಅನುಭವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ. ಭಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಕಾಮ, ಪ್ರೇಮ, ಉತ್ಸಾಹ, ಸಂಭ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ವೀರಶೈವದ ನೆಲೆಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಎಷ್ಟೋ ಹಬ್ಬ- ಹರಿದಿನಗಳು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೂ ಭೂಮಿಗೂ ಬೆಸುಗೆ ಹಾಕಿವೆ. ಈ ಭೂಮಿಯ ಮಗಳಾದ ಗೌರಿಯನ್ನು ಕೈಲಾಸದ ಒಡೆಯನಾದ ಪರಶಿವನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಗೌರಿಹಬ್ಬ' ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಭಜನೆಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೋಟಿಗೊಬ್ಬ ಶರಣ, ಶಿವಭಕ್ತನಿರುವ ಜಾಗವೇ ದೇವಾಲೋಕ' ಎಂದು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಲ್ಲೀಗೆ ಇರುವಾಗ ಮುಳ್ಳ್ಯಾಕೆ ಮುಡಿಯೂತಿ
ಕಲ್ಯಾಣದಾಗ ಬಸವಣ್ಣ। ನಿರುವಾಗ
ಕಲ್ಲಿಗ್ಯಾಕೆ ಕೈಯ್ಯಾ ಮುಗಿಯೂತಿ

ವೀರಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

'ಹೊಲೆಯುಂಟೇ ಲಿಂಗವಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ'?
ಪರವಸ್ತುವೆ ತಾನಾಗಿರುವೆನೆಂಬುದನ್ನು ನಂಬಿದ
ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ
ಜನ್ಮ ಸೂತಕವೆಲ್ಲಿ?

'ಕಾಗೆ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಳಕರ, ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಾಗೆ ಕರೆದರೆ ನೆಂಟರು ಬರುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುವುದುಂಟು. ಮನುಷ್ಯ ಸತ್ತಾಗ, ಆತನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಸಮಯದಲ್ಲಿ 'ಶಿವೈಕ್ಯ' ನಾದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಶಿವಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಶಿವಸುಖ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾಗಿದ ಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ಮಾತ್ರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ಧರಿಸಿದವನಿಗೆ ಜನನ ಮರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ದೈವದ ಒಂದೌಂಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ಪರ್ಶ ಕೊಟ್ಟರು. ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕು ಚೆಂದಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದರು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೇವಲೋಕದ ಮಾನವರಲ್ಲ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಒಳಗಡೆಯದು ಎಂದವರು ಜನಪದ ವೀರರು. ಯಾರ ಕರುಳು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಯಾರ ಜೀವ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಲೇಸಿಗಾಗಿ ತುಡಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಯಾರ ಜೀವನ ಸರ್ವಸ್ವ ಮಾನವ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರೇ ವೀರಶೈವ. ''ಶಿವಶಿವಾ ಎಂದಾರ ಸಿವ ನನ್ನ ಮನದಾಗ'', ''ಇಲ್ಲೀಗೆ ಹರಹರ ಇಲ್ಲೀಗೆ ಶಿವಶಿವ'' ಹೀಗೆ ಸದಾ ಶಿವಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕ ಮಾಡುವಾತನೇ ವೀರಶೈವ ಎನ್ನುವದೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ.

ದೀವಳಿಗೆ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ರೈತರು ಮಣ್ಣಿನ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಲಿಂಗದಾಕೃತಿಯ ಸಗಣಿ ಉಂಡಿ ಮಾಡಿ ಕರಕಿಯ ಪತ್ರಿ ಹಚ್ಚಿ ಗುರ್ಚಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಎಲ್ಲ ಬಲ್ಲಿದನಯ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣದ ಬಸವಣ್ಣಾ
ಚೆಲ್ಲಿದನು ತಂದು ಶಿವಬೆಳಕ । ನಾಡೊಳಗೆ
ಸೊಲ್ಲೆತ್ತಿ ಜನರು ಹಾಡುವುದು ॥
ಅಂಗೈ ಬೆಳಗಿರುವ ಲಿಂಗ ಮೂರುತಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಮಂಗಳಾರತಿ ನಾ ಬೆಳಗಿ । ಬೇಡುವೆ
ಮರಾಯರ ಮುಂದೆ ಮರಣಾವ ॥

ಲಿಂಗವನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀರಭದ್ರನ ಭಕ್ತ ಹನುಮಂತ. ವೀರಗಾಸೆ ಕಲಾವಿದರು ಹನುಮಂತನ ಲಿಂಗಧಾರಣಾ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಬಹು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ವೀರಶೈವ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಆಚಾರ-

ವಿಚಾರಗಳೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ನಂಬಿಕೆ ನಡವಳಿಕೆಗಳೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ.

ಆಕರಗಳಿಇಗೆ ಸತ್ಯದ ಹಲವು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಬೇಕು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವೀರಶೈವ ಸತ್ಯದ ನೆಲೆ ಹುಡುಕಲು ಸಂಕೇತ ಹಾಗೂ ರೂಪಕಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರೆಯ ವಾರುಸುದಾರರು ನಾವೇ. ನಾವು ಆಡುವ ಮಾತೆಲ್ಲಾ ನಮ್ಮದೇ ಅಲ್ಲ. ಅನಂತತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡವರು ನಾವು. ಹಾಹಾಗಿಯೇ ಶಿಷ್ಟ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಜನಪದವೇ ತಾಯಿ ಬೇರು. ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸುವ ವೀರಶೈವ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. 'ಮಾಡಿದೆನೆಂಬುದು ಮನದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದರೆ ಏಡಿಸಿ ಕಾಡಿತ್ತು ಶಿವನ ಡಂಗೂರ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಜನತೆ ಅನ್ಯರೊಂದಿಗಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಂತ, ತನ್ನೊಳಗಿನ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬಂದಿತು. ಜನಪದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಅವರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳೇ ಆಕರಗಳಾಗಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಕೆಲವು ಆರಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು

ಡಾ. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ

ಆರಾಧನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಖಚಿತವಾದ ವಿವರಣೆ ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಪದಗಳು ತೀರಾ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪದ್ಧತಿ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ ಇಂಥ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸರಳವಾದ ಗೆರೆ ಎಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಹುದು. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬರಬೇಕಾಗಿರುವ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವಾದ ಎಬ್ಬಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾಟ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳೇ ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು. ಈ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ತೊಡಗದೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಜನರಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಯ ಬೆನ್ನೆಲುಬು. ನಂಬಿಕೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡದೆ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಯು ಹುಟ್ಟುವ ಮುನ್ನ ಅಥವಾ ನಂತರ ಪುರಾಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಪುರಾಣ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಉಪಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಇರಲೇಬೇಕು. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಹೀಗೆ ಏನಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಜೀವನವಿಧಾನದ ಬೇಡಿಕೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಆಚರಣೆ ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳೆಂದು ಇವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿ ಹೀಗೆ ಮಾನವನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಆಚರಣೆಗಳು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಇಳಿಮುಖವಾಗಿ ಹೊಸ ಜೀವನವಿಧಾನ ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಆಗ ಹೊಸ ಪುರಾಣ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ದೇವರುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ವರ್ಣಗಳಾಗಿ ವಿಭಜನೆಗೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಅಪಾರವಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಆಚರಣೆಗಳ ಬದಲಾವಣೆ ಅವು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಜನರ ಆಚರಣೆಗಳಂತೂ ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿನವರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮೂಲದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನ ತಮಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೋ ಅಥವಾ ಅರಿವಿದ್ದೋ ತಾವು ವೈದಿಕರಾಗಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ದೇವರುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಲಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ, ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಚೊಕ್ಕ ಭೋಜನಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ್ದು, ಅಂದರೆ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಈ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ, ಪೂಜಿಸುವ ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರ ಬಹುದು. ಒಂದು ಜನಪದ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ನರಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಹಳೇ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಆಕೆಯ ಅಣ್ಣ ಹೇಮಗಿರಿಯಪ್ಪ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸಿದ ಈಗ ಆಕೆ ಚೊಕ್ಕ ಭೋಜನದವಳು. ಆದರೆ ಆಕೆಯ ಹಬ್ಬ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಮರಿಯನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವಾಗ ದೇವರ ಮುಖಕ್ಕೆ ಪರದೆ ಎಳೆದು ನಂತರ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ.[೧] ತಮ್ಮ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸಲು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಭಯಂಕರ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಧುವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದೇ ಆಚರಣೆಗಳ ಇತಿಹಾಸ ವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಕ್ರೂರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಲು ಎಲ್ಲಾ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿವೆ. ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಚನಕಾರರ ಧಾಳಿಗೂ ತುತ್ತಾಗಿವೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪಾಂತರದೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಆಯಾ ದೇವರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಹೆಸರು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಪ್ರಗತಿ ಅವನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಪರಿಚಿತ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ತರೆ ಹೂಳುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇರುವ ಕುಟುಂಬ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾದರೆ, ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯ ಸತ್ತಾಗ ಅವನನ್ನು ಸುಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.[೨] ತನಗಿಂತ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ಸತ್ತವರನ್ನು ಸುಡುವುದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸುಡಬೇಕೆಂದು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಯಸುವುದು ಆತನ ವೈದಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಸ್ಯಸಂಬಂಧದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನಂತೆ ಅಥವಾ ತನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತಿಳಿದು ಜನಪದರು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಬೆಳೆಯುವ ಫಸಲಿಗೆ ಖಾಯಿಲೆ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ವಿಶೇಷವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಎರಡು ವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಇದೆ. ವೃಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜನ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮೈಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಗಾಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಔಷಧಿ ಕೊಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಯಾವ ತಂದೆ ತಾಯಿಯೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಊರಿನ ಹಿತ್ತಲು ಬಳ್ಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮಚ್ಚೆ ಇದ್ದು ಅದು ವಾಸಿ ಆಗುವವರೆಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಗಾಯ ವಾಸಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಬಳ್ಳಿಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಗಾಯಗಳನ್ನು ವಾಸಿ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ವಿಶೇಷವಾದ ಪೂಜೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಜನ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದರು.

ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರೋಗ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳ ಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಪೂಜ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಈತನ ಪೂರ್ವಿಕರಾಗಿದ್ದು ಕುಲದೇವತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸತ್ತರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋತಿಯ ಸಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಕೋತಿಯನ್ನು ಮಣ್ಣುಮಾಡಿ ಮಂಟಪ ಕಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿ ಆಂಜನೇಯನ

ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಕುರಿ, ಕೋಣವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಸುವಿನ ಪೂಜೆ ಶಿಷ್ಟಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುಲಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಾಯಿಗಳ ಆರಾಧನೆ ಅಪರೂಪವಾದದ್ದು. ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೊಲೆಯರು ನಾಯಿ ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಗೆಪ್ಪನ ಗುಡಿಯೂ ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿದೆ. ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಹಿರಿಗೆಪ್ಪ ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯ ಮಗನ ಹೆಸರು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಿಗಣ್ಣನ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಪ್ರತಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ ಮಗ ಆ ಊರಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಗಳ ಮುಂದೆ ನಿಂತು ನಾಯಿಯಂತೆ ಬೊಗಳಬೇಕು. ಮನೆಯ ಒಳಗಿದ್ದವರು ಅವನ ಬಾಯಿಗೆ ರೊಟ್ಟಿ ಚೂರನ್ನಿಟ್ಟ ಕೂಡಲೇ ಬೊಗಳುತ್ತಾ ಮುಂದಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಊರಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮನೆಗಳ ಮುಂದೆ ಹಿರಿಯ ಮಕ್ಕಳು ಬೊಗಳುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ನಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸ್ನಾನ, ಭೋಜನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಪೂರ್ತಿ ಊರಿನಲ್ಲಿ ನಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮರ್ಯಾದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಗ್ರಾಮೀಣರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಣಿಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರೇಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಜಾಗೃತವಾದದ್ದು.

ದೈವಸಂಬಂಧ ಆಚರಣೆಗಳು ಜಾನಪದದ ಬದುಕಿನ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿವೆ. ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಸಾರಿ, ವಾರಕ್ಕೊಂದು ಸಾರಿ, ತಿಂಗಳಿಗೊಂದು ಸಾರಿ, ಒಂದು ದೇವರ ಆರಾಧನೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಕಲ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಗುವ ಹಬ್ಬಗಳು ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೊತ್ತವಾಗಿವೆ. ಕೃಷಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಬಂದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದು ಗ್ರಾಮದ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ಆರೋಗ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೋಗಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ದೇವತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಹಬ್ಬ, ಆಚರಣೆಗಳು ನೆರವೇರದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ರೋಗ ಬಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿಗೆ ಜನ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇರಳವಾದ ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು ಅರ್ಪಣೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ದೇವರೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ದೇವತೆಗಾಗಿ ರಕ್ತವನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ದೇವತೆಯೊಡನೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದು ಜನ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಫ್ರಿಕಾದ "ಮಾಂಬೆಟ್ಟು" ಜನಗಳ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಪ್ಪು ಜನರು ತಮ್ಮ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಆಯುಧಗಳಿಂದ ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮುವವರೆಗೆ ಹೊಡೆದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಗಾಯವಾಗಿ ರಕ್ತ ಬಂದರೆ ಈ ರಕ್ತವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ದ್ವೇಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊಡೆದಾಡುವ ಇವರು ಪರಸ್ಪರ ರಕ್ತಕುಡಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸೋದರತ್ವ ಮತ್ತು ರಕ್ತಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನಿಂದ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ದೇವರು ಮತ್ತು ಗುಂಪಿನ ನಡುವೆ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಬಲಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ "ಬಲಿ" ಯಾಗುವ ಮನುಷ್ಯ ಮೂರು ದಿನ ಸತ್ತಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಜನ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಲಿಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ಮನೆ ಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಮೆರವಣಿಗೆ ಇಡೀ ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹುತಾತ್ಮನಾಗಲಿರುವ ನಾಯಕನ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಈ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ತೊಳೆದ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯುವುದು, ದೇವರ ಮೈಮೇಲಿನ ಹೂ ಮುಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೇವರ ಎಂಜಲನ್ನು ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ತಿನ್ನುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ದೇವರೊಡನೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮ್ಮಿಲನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವಾರು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಬೆತ್ತಲೆಯ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಆಶಯವೂ ಇದೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಿಡಿಯಾಡುವುದು ಇನ್ನೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಯಂಕರವಾದ ಆಚರಣೆ. ಆರು-ಏಳು ಅಡಿ ಆಳದ ಗುಂಡಿಯನ್ನು ತೋಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಉದ್ದವಾದ ಬೇವಿನ ಮರದ ಕಂಬವನ್ನು ನೆಟ್ಟು ಅದರ ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಡಿ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಏತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತೊಲೆಯನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿಡಿ ಆಡುವವನ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನಿಂದ ಉಜ್ಜಿ ಚರ್ಮವನ್ನು ನಯಮಾಡಿ ಎಳೆದು ಎರಡು ಕಡೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೊಂಡಿ ಚುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಕೊಂಡಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯ ಹಗ್ಗವನ್ನು ತೊಲೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಗೆ

ಬಿಗಿದು ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಕೂರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಬೆನ್ನಿನ ಚರ್ಮಕ್ಕೆ ಕೊಂಡಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡವನು ಹದಿನೈದು ಅಡಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಏತದಂತೆ ಇರುವ ತೊಲೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಜನ ಐದಾರು ಸುತ್ತು ಸುತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಚುಚ್ಚಿರುವ ಕೊಂಡಿಯೇ ಆಧಾರ. ಇದು ಸಾವು ಮತ್ತು ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಆಡುವ ಚೆಲ್ಲಾಟ. ಸಿಡಿಯಾಡಿ ಬದುಕಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೂರು ತಿಂಗಳಾದರೂ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಸಿಡಿಯಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಂಡಿ ಸಿಡಿಗಿಂತ ಬಟ್ಟೆಯ ಸಿಡಿ ಉತ್ತಮ. ಹೀಗೆ ಸಿಡಿಯಾಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸತ್ತು ಹೋದರೆ ಆ ಸಿಡಿ ನಿಂತು ಹೋಗಬಹುದು. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಬೊಂಬೆಯ ಸಿಡಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ಸಿಡಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಿಡಿಯ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬ ಆದರೆ ಆಕೆಯ ಸೋದರ, ಸೋದರಿಯರನ್ನೆಲ್ಲ ಭಕ್ತರು ಪರಊರುಗಳಿಂದ ಹೊರಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ದೇವತೆಗಳು ಭೇಟಿಯಾದಾಗ ಪರಸ್ಪರ ತಬ್ಬಾಡುವ ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಹಬ್ಬ ಮುಗಿದು ಅಗಲುವಾಗ ಗೋಳಾಡುವ ಆಚರಣೆಯು ಇದೆ. ಬೇರೆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎರಡು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಎರಡೂ ಊರಿನ ಜನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ದೇವತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿ ತಮ್ಮ ಊರುಗಳಿಗೆ ದೇವರುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ''ಭೇಟಿಯ ಆಚರಣೆ'' ಎನ್ನುವರು. ಕಾಳಗದ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಭಕ್ತರ ಮೈದುಂಬಿ ಬಂದು ಯುದ್ಧದ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅವಸರದಮ್ಮನ ಹಬ್ಬ ಅವಸರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗೂ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ದೇವರುಗಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವು ದೇವರುಗಳು ಮಾನವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಉತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇವತೆಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಮಾನಸಿಕ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ದೇವತೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಡೂರು ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಈಕೆಯ ಹೆಸರು ಮಂಕಮ್ಮ. ಜನ ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಸಲ ಮಂಕಮ್ಮನ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೋಪಗೊಂಡ ದೇವತೆ ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಮನೋರೋಗ ತರುತ್ತಾಳೆ. ಮಂಕಮ್ಮ ತರುವ ಖಾಯಿಲೆ ಮಂಕು. ಆಗ ಊರಿನ ಜನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಕ್ಕೆ ಕವಿದ ಮಂಕನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಲು ಮಂಕಮ್ಮನ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯಾಗು ತ್ತದೆ. ಈಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೊಂದು ಅಪರೂಪದ ದೇವತೆ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ನರಿ ತಲೆಯಮ್ಮ ಎಂಬ ದೇವತೆ ಮಂಡಿಯ ಊತವನ್ನು ಇಳಿಸುವ ದೇವತೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ದೇವತೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು ದೈವಸಂಬಂಧದ ಆಚರಣೆಗಳಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದೈಹಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಇವು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಾಯುವ ತನಕ ಮತ್ತು ಸತ್ತ ನಂತರ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ನೆರವೇರಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಉದ್ಘಾಟನೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಗು ಹೊಸ್ತಿಲು ದಾಟಿದ್ದು, ಹಲ್ಲು ಬಿದ್ದಿದ್ದು, ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಋತುಮತಿ ಆಗುವುದನ್ನು, ಗರ್ಭಿಣಿ, ಬಾಣಂತಿ ಆಗುವುದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತವನ ದೇಹ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳ ಅನುಸರಣೆ ಆಗಬೇಕು. ಬೇಟೆ, ಕೃಷಿ, ಮೀನುಗಾರಿಕೆ, ಕಳ್ಳತನ ಹೀಗೆ ಆ ಚಟುವಟಿಕೆ ಏನಾದರೂ ಆಗಬಹುದು.

ಮನುಷ್ಯ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಆಚರಣೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ನಾನ ಆತನ ನಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ನಾನ ಮತೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಆದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ''ದಿವ್ಯಸ್ನಾನ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಚರಣೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅಪವಾದ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗೋಕರ್ಣದ ಸಮುದ್ರತೀರದ ಗಂಗಾಮತಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಅವರು ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಸಲ ಗಂಗಮ್ಮನ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಿನ ಮುಂಚೆ ಆ ಜನಾಂಗ ಪೂರ್ತಿ ಭೇದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಆಗುವ ಆಚರಣೆ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಇವರು ಹೊಟ್ಟೆಯ ಶುದ್ಧಿಗೂ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೂ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದೂ, ಭಯಾನಕವಾದುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಜನರ ಆಚರಣೆ ಮೃದುವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಬಲಿ, ಹಿಂಸೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉಗ್ರ ದೇವತೆಗೆ ವೈದಿಕನೊಬ್ಬ ಅರ್ಚಕನಾದರೆ ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಆಚರಣೆಗಳಾದ ಕೊಂಡ, ಬಾಯಿಬೀಗ, ಸಿಡಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರು

ಸೇರಿ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಳಜಾತಿಯವರದು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಶ್ರಮದಾಯಕ ಆಚರಣೆಗಳು. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯೊಬ್ಬಳ ಪೂಜಾರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಾದರೂ ಬೆಂಕಿಕೊಂಡದ ಮೇಲೆ ಆತ ಓಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾರಮ್ಮನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಕೋಣವನ್ನು ಕಡಿಯಲಾಗುವುದು. ಈ ಆಚರಣೆಯ ಹುಟ್ಟು ಸಮೃದ್ಧಿ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದಾಗಿದೆ. ಮಾರಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆ. ಈಕೆಯನ್ನು ಹೊಲೆಯನೊಬ್ಬ ತಾನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಮದುವೆ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇವರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಹೊಲೆಯನೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವಳು ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಈಗ ಮಾರಮ್ಮನಾಗಿರುವ ಈಕೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಲು ಹೊಲೆಯ ಕೋಣನಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಮಾರಮ್ಮ ಹಾಕಿದ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿದ ಹೊಲೆಯನನ್ನು ಕೋಣದ ರೂಪದಿಂದ ಹೊಲೆಯರಿಂದಲೇ ಕಡಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಶಯವನ್ನು ಉಳ್ಳ ಪುರಾಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಉಜ್ಜಯಿನಿಯ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆ. ಈಕೆಗೆ ಒಬ್ಬ ಹೊಲೆಯ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಗೆ ಐದು ಜನ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಗೊತ್ತಾದ ನಂತರ ಆಕೆಯೂ ಶಾಪ ಹಾಕಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಉಜ್ಜಯಿನಿ ಚೌಡಮ್ಮನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಆರು ಜನ ಹೊಲೆ ಯರಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರು ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತರಗಟ್ಟೆ ಕರಿಯಮ್ಮನದೂ ಇದೇ ಪ್ರಸಂಗ ಈಕೆ ವೀರಶೈವ ಮಹಿಳೆ. ಮಾದಿಗರ ತರುಣ ಲಿಂಗಾಯಿತರವ ನೆಂದು ಹೇಳಿ ಇವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.[೫] ನಿಜ ಸಂಗತಿ ಅರಿವಾದ ಮೇಲೆ ಅಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೋಣನಾಗಿ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿ ತನಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಶಾಪ ಹಾಕಿ ಅವಳು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಈ ಆಚರಣೆಯ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಆಚರಣೆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಮಾಡಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ತಮಗೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ತರುವಂಥ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಲೆಯರ ಮದುವೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಧಾರೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಗಂಡು ಹೊಸ್ತಿಲು ದಾಟಿ ಈಚೆಗೆ ಬಂದಾಗ ದೊಣ್ಣೆ ಹಿಡಿದ ಅನೇಕರು ಅವನನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಂತೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಮದುವೆಯ ಗಂಡು ಅವರನ್ನು ಹೊಡೆಯಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಅಣುಕು ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅವರು ಊರೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ರಕ್ತ ಚಿಮ್ಮಿದ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಉಳಿದವರು ಅವರ ಮೇಲೆ ಕುಂಕುಮದ ನೀರನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಗುಂಪಿನ ಮೇಲೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾದ ಈತ ಜಯಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು ಹೊಲೆಯರ ವೀರನೆಂದೂ, ಉಳಿದವರು ಸವರ್ಣೀಯರೆಂದೂ, ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರಿಗೇ ಜಯವೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತಂದು ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರ ತಿಥಿ ಆಚರಣೆ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಹೊಲೆಯನ ಸಮಾಧಿಯ ಮೇಲೆ ಸಾತಾನಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಕೂರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತನಿಗೆ ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾತಾನಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಈ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸೇವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುರು ಮದ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾಂಸವನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ಶಿಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹೊಗೆಯಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ದೇವರ ಹಬ್ಬ ಮಾಡುವವರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನ. ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ಪೂಜಾರಿಣಿ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪೂಜೆ ಮಾಡ ಬೇಕೆಂಬ ಏಕಸೂತ್ರ ಅಪರೂಪ. ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಭಕ್ತರ ಕಡೆ ಬೆನ್ನು ಮಾಡಿ ಗೋಡೆಯ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ದೇವತೆ ಹಿಂಭಾಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಳೆ ಬಂದು ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳದಲ್ಲಿ ನೀರು ಬಂದಾಗ ಕುಯ್ಲು ಎಂಬ ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಹೀನಾಮಾನ ಬಯ್ಯಲಾಗು ವುದು. ಬಹುಪಾಲು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಪೂಜಾರಿಕೆ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಲ್ಲ. ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ ತಾಲೂಕಿನ ನೀಲಕಂಠನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಷವರ್ಷಕ್ಕೂ ಹೊಸ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ಪೂಜಾರಿಣಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಹಬ್ಬದ ಅಂದಿನ ದಿನ ಒಬ್ಬ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗನ ಮೈಮೇಲೆ ದೇವರು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜನರ ಗುಂಪಿನಿಂದ ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸನ್ನೂ, ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿ ಅವರ ಜುಟ್ಟು ಹಿಡಿದು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆ ವರ್ಷ ಅವರು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಪೂಜಾರಿ, ಪೂಜಾರಿಣಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಕೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ದೊರಕಬಹುದು.

ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಹುಳ್ಳೇನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಮ್ಮ ಎಂಬ

ದೇವತೆ ಮೈದುಂಬುವ ಆಚರಣೆ ಬಹಳ ವಿಚಿತ್ರವಾದುದು. ಐದು ಮತ್ತು ಏಳು ವಯಸ್ಸಿಗೆ ನಡುವೆ ಇರುವ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗಿಯರ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಂದು ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಬೀಗ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಗುಂಪಿನ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಹುಡುಗಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾಯಮ್ಮ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೈದುಂಬಿದ ಹುಡುಗಿ ಒಳಗಿನಿಂದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಬಡಿಯಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೊರಗೆ ಕಾದಿದ್ದ ಜನ ಬೀಗ ತೆಗೆದು ವಾದ್ಯ ಸಮೇತ ಆಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಜಾತಿಗಳ ಜನ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಷಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಆಸಾದಿ ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆ ದೇವತೆಯನ್ನು ಬಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಬಯ್ಯದಿದ್ದರೆ ಹಬ್ಬ ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸಾದಿ ಬಲಿಯಾದ ದಲಿತನ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣತಿಯಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲುಜಾತಿಯವರನ್ನು ಹೀನಾಮಾನ ತೆಗಳಿ ಅವರ ಮುಖಕ್ಕೆ ಉಗಿಯು ತ್ತಾನೆ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಆಸಾದಿಯೊಬ್ಬ ಮೇಲುಜಾತಿ ಯುವನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಉಗಿಯಲು ಸಂಕೋಚಪಟ್ಟಾಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಇವನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಹೊಡೆದದ್ದು ಉಂಟು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಆಚರಿಸಿದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನರ ವಿಷಾದ ಆಸಾದಿಯ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಟ್ಟಿದೆ. ಉಜ್ಜಯಿನಿ ಚೌಡಮ್ಮನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಆರು ಜನ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಅವರ ಮೇಲೆ ದೇವತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಚೌಡಮ್ಮನ ಗುಡಿಯನ್ನು ನುಗ್ಗಲು ಓಡುತ್ತಾರೆ.[೬] ಆದರೆ ಗುಡಿಯ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲೇ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಜನ ಈ ದೇವರುಗಳನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಮೈದುಂಬಿದ್ದರೂ ಮೈದುಂಬಲು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೊಲೆಯರಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಉಜ್ಜಯಿನಿ ಹೊಲೆಯರಿಗೆರಡು ಸಾರಿ ದೇವರು ಮೈದುಂಬಿ ಗುಡಿ ನುಗ್ಗಲು ಎರಡು ಸಾರಿಯೂ ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ವಿಫಲರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಬಬುಲಾದಿಯ ಧರ್ಮರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥ. ಅವರದು ಜಾತಿರಹಿತ ಸಮಾಜ. ಇವರ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರುವವರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮರೆಯಬೇಕು. ಕೆಂಪು ಲುಂಗಿ, ಕೆಂಪು ಅಂಗಿ, ಕೆಂಪು ಪೇಟ ಧರಿಸಿ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಹೋಗುವ ಇವರು "ಜಾತಿ ಅಂದೋನ ಮುಕಳಿಗೆ ಗೂಟ" ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಕೂಗುತ್ತಾರೆ. ಬಬುಲಾದಿಯ ಮಠದ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೂಟವನ್ನು ಕೂಡ ತೂಗುಹಾಕಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಕನಕಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕಚುವನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾವಣೇಶ್ವರ ಒಕ್ಕಲಿನವರಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಬೇರೆ ಯಾವ ದೇವರನ್ನೂ ಪೂಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ದೇವರು ರಾವಣನಾದ್ದರಿಂದ ರಾವಣೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.[೭] ಈ ಹೊಲೆಯರೊಡನೆ ಬೇರೆ ಹೊಲೆಯರು ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಳಿದವರು ನಾಮದವರು. ಇದರಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ರಾವಣೇಶ್ವರ ಒಕ್ಕಲಿನವರು ಎಂದು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸಲು ಈ ಜನ ಹಿಂಜರಿಯು ವಂತಾಗಿದೆ. ಇವರು ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ದೇವರ ಪಟ ಇಟ್ಟವರಲ್ಲ. ಈ ಜನಾಂಗದ ಆಧುನಿಕರು ರಾಮನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೇತುಹಾಕಿದ್ದರಿಂದ ವಯಸ್ಸಾದ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಹುಚ್ಚುಹಿಡಿಯಿತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರಾಮನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹಾಕಲಾಯಿತು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ದೇವರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನೇತು ಹಾಕುವ ಕೆಲಸಗಳು ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ.

ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ತಾವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಇವು, ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆ ಆಗಬಹುದು. ದೇವತೆಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ರಾಕ್ಷಸ ದ್ವಾರಪಾಲಕರು ಇರುವುದು ಪದ್ಧತಿ. ಅವರ ನಡುವೆ ದೇವತೆ ಕುಳಿತಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸವದತ್ತಿ ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇವಾಲಯದ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡುವೆ ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ಚಿತ್ರವಿದ್ದು, ಆಕೆಯ ಎರಡೂ ಕಡೆ ರಾಕ್ಷಸರ ಚಿತ್ರಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರ ಬದಲು ಬಂದೂಕುಧಾರಿ ಪೊಲೀಸರ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಇಬ್ಬರು ರಾಕ್ಷಸರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಇಬ್ಬರು ಪೊಲೀಸರು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ಚಿತ್ರ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಮನುಷ್ಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನದೊಡನೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಳ್ಳ ಆಚರಣೆಗಳ ಸೂಕ್ತವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆ ಯೊಂದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ಮಕ್ಕಳ ಹೆಚ್ಚಳಕ್ಕಾಗಿ ಆಗುವ ಆಚರಣೆಗಳು–ಇವುಗಳ ವಿಶೇಷವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟು, ಪ್ರೌಢಾವಸ್ಥೆ, ಮದುವೆ, ಸಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆದ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಇರುವಂಥವಾಗಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ಆದಿವಾಸಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಆಚರಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು, ಒಂದು ಜನಾಂಗ

ದಾಟಿ ಬಂದಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು, ಒಂದು ಜನಾಂಗ ದಾಟಿ ಬಂದಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹಲವು ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಷಮ್ಯಗಳು, ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು - ಆಚರಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೀಗೆ ಯೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಲಿ ಕೊಡುವಾಗ ಪರದೆ ಎಳೆಯುವುದು, ದೇವರು ಊಟ ಮಾಡುವಾಗ ದೃಷ್ಟಿ ಆಗದಿರಲಿ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ.

೨. ತ.ಚಿ. ಚಲುವೇಗೌಡ, ಕೆಲವು ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಪು. ೧೯೭.

೩. ಗುಲಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗುಲಬರ್ಗಾ ತಾಲೂಕಿನ ಗೋಳ ಎಂಬ ಊರಿನಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಹೊಲೆಯರಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆ ಇದೆ.

೪. Henry White Head, Village Gods of South India, p. 145.

೫. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲೀಸರ, ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನ, ಪು. ೬೯.

೬. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಉಜ್ಜನಿ ಚೌಡಮ್ಮ, ಪು. ೫೯.

೭. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆ, ಮಳವಳ್ಳಿ ತಾಲೂಕಿನ ನಿಡಘಟ್ಟ ಎಂಬ ಊರಿನಲ್ಲಿ ರಾವಣೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನವಿದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ

ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ

•

ಕರಾವಳಿ ವಲಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಬದುಕಿನ ಜಾನಪದ ಸತ್ವ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಪ್ರೊ. ಲೌರಿ ಹೋಂಕೋ ಅವರು ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಘಟಕವನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದ 'ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ (ಎನ್.ಐ.ಎಫ್. ವಾರ್ತಾ ಪತ್ರ – ೪:೧೯೮೯:೩). ಇಂತಹ ಕರಾವಳಿ ವಲಯದಲ್ಲಿರುವ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ತಾಲೂಕು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ. ಪ್ರಾಕೃತಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಈ ತಾಲೂಕನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮ್ಟಮಲೆ, ಎಲಿಮಲೆ, ಬಾರಿಮಲೆ, ಬಂಜಾರ ಮಲೆಯಂತಹ ಕಾಡು-ಗುಡ್ಡ ಪ್ರದೇಶಗಳು, ಗಡಾಯಿಕಲ್ಲು, ಬಲ್ಲಾಳರಾಯನ ದುರ್ಗದಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಕೋಟೆಕೊತ್ತಲಗಳು, ಕುಮರಿಬೆಳೆ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸಾಹಸ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಮತ್ತು ಇತರ ಗಿರಿಜನ ಗುಂಪುಗುಳು, ಧುಮ್ಮಿಕ್ಕುವ ಜಲಪಾತಗಳು ಮತ್ತು ಸುತ್ತು ಬಳಸಿ ಹರಿಯುವ ನೇತ್ರಾವತಿಯಂತಹ ನದಿಗಳು, ತುಳು, ಕನ್ನಡ, ಅರೆಕನ್ನಡ, ಮರಾಠಿ, ಕೊಂಕಣಿ, ಮಲೆಯಾಳಗಳಿರುವ ಭಾಷಾವಲಯಗಳು, ಮಣ್ಣು, ಬೆತ್ತ, ಬಿದಿರು ಇಂತಹ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕರಕುಶಲ ಕಸುಬುಗಳು – ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ವೃತ್ತಿ ಬದುಕುಗಳ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸು ವುದೇ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಲೇಖನವೊಂದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಮಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ತಾಲೂಕಿನ ಪರವ, ನಲಿಕೆ, ಮೇರ, ಮನ್ಸ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಜಾತಿಯ ನೆಲೆ ಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಒಟ್ಟು 'ಕಲಾವಿದರ ವರ್ಗ' ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದು ವರ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ 'ಪ್ರದೇಶನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ'ದ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯ, ಜನಾಂಗಗಳ ಅದ್ಭುತವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನೋಭಾವ, ಜನಾಂಗನಿಷ್ಠ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸಾಮಾಜೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭೌತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ರಂಗಕಲೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಸಿಕೊಂಡು

ಬಂದ ಬಗೆ - ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ.

ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಲಾವಿದರ ಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದ ಎರಡು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ದಾಖಲಾತಿ ಯೋಜನೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ನೀಡುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಫಿನ್ನಿಷ್ - ಇಂಡಿಯಾ ಜಾನಪದ ದಾಖಲಾತಿ ಯೋಜನೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಬಹುಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಯೋಜನೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ತಜ್ಞರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮೂವತ್ತು ಮಂದಿಯ ಒಂದು ತಂಡ ಮೂರು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಇಪ್ಪತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎರಡು ವಾರಗಳ ಕಾಲ (ಫೆಬ್ರವರಿ ೧೨-೨೪, ೧೯೮೯) ಉತ್ತಮ (Good), ಸಮಗ್ರ (Complete) ಮತ್ತು ಸಾಂದ್ರ (thick) ವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ವ್ಯಾಪಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ದಾಖಲಾತಿ ಯೋಜನೆಯು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಯೋಗ. ಜಾನಪದವು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ (Oral literature) ಭೌತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (material literature), ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು (Social customs), ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು (performing arts)- ಈ ವಿಭಾಗಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಬೃಹತ್ ರೂಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಖಚಿತ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ವಿಧಾನವೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದ ಈ ಯೋಜನೆಯ ಸಾಧನೆಗಳು ಅಪೂರ್ವವಾಗಿವೆ.

ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಜಾನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೀ ಡಿ. ವೀರೇಂದ್ರ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಆತಿಥ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾದ ಕಾರ್ಯತತ್ಪರತೆ ಮತ್ತು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲ, ನಾರ್ಡಿಕ್ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪ್ರೊ. ಲೌರಿ ಹಾಂಕೋ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ, ಉಡುಪಿಯ ಆರ್.ಆರ್.ಸಿ.ಯ ಬೆಂಬಲ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸಹಯೋಗ, ಶ್ರೀ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರರಂತಹ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ - ಇವು ಈ ದಾಖಲಾತಿ ಯೋಜನೆಯ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಒದಗಿದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು. ಜಾನಪದದ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಗೊತ್ತುಗುರಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಆಲೋಚಿಸುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ವಿದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳಿಗೆ ಈ ಯೋಜನೆಯು ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಯೋಜನೆಯ ತಂಡಗಳ ವಿವರ, ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿದ ರೀತಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗದೆ ಈ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕಲಾವಿದರು, ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನೋಧರ್ಮ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಬಹುಮುಖವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಕುಣಿತಗಳು, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ, ವೈದ್ಯ, ಕ್ರೀಡೆಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಮಾಹಿತಿ ಪಟ್ಟಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆಟಿಕಳೆಂಜ, ಕರಂಗೋಲು ಕುಣಿತ, ಕೆಲಸದ ಹಾಡು, ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳು, ಜನಪದ ವೈದ್ಯ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ಭೂತಗಳ ಕೋಲಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾದರಿಯ ಮನೆಗಳು ಮತ್ತು ಗೃಹೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳು, ಪೂಜಾ ಪರಿಕರಗಳು, ಆಯುಧಗಳು, ಆಭರಣಗಳು, ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪಗಳು, ಭೂತದ ಗುಡಿಗಳು, ಮಾರಿ ಆರಾಧನೆ, ಗುಮ್ಮಟ ಗುಣಿತ, ಸಿರಿದಲಿಯೊ, ಗೋಂದೊಳು ಪೂಜೆ, ಕಂಬಳ, ಚೆನ್ನೆಮಣೆ ಆಟ, ಸಿರಿಜಾತ್ರೆ, ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳು, ಗಾಡಿ ಹೊಡೆಯುವ ಹಾಡುಗಳು, ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯ ಪಾಡ್ದನಗಳು, ದಪ್ಪು ಕುಣಿತ, ಕೋಳಿ ಅಂಕ, ಪುರುಷವೇಷ, ಬಸವನಾಟ, ವೃತ್ತಿ ಹಾಡುಗಳು, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಕೃಷಿ ಸಲಕರಣೆಗಳು, ಬುಟ್ಟಿತಯಾರಿ, ಡೋಲು ಕುಣಿತ, ಕೆಸರುಗದ್ದೆ ಓಟ, ಕಂಬಳ, ಪಿಲಿಪಂಜಿ ಕುಣಿತ, ಅನೇಕ ಭೂತ ಕಥಾನಕ ಪಾಡ್ದನಗಳು - ಈ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಪರವ, ನಲಿಕೆ, ಮೇರ, ಮನ್ಸ, ನಾಯ್ಕ, ಕುಂಬಾರ, ಮಲೆಕುಡಿಯ ಮೊದಲಾದ ಜನಾಂಗಗಳ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಮೂರು ತುಂಡಗಳು ದಾಖಲಾತಿ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿವೆ: ೧೦ ಗಂಟೆಗಳ ಅವಧಿಯ ಹೈಬ್ಯಾಂಡ್ ವೀಡಿಯೋ ಮುದ್ರಣ, ೩.೦ ಗಂಟೆಗಳ ಸೂಪರ್ ವಿಎಚ್ಎಸ್ ವೀಡಿಯೋ ಟೇಪ್, ೧೬೦ ಗಂಟೆಗಳ ಆಡಿಯೋ ಟೇಪ್, ಸುಮಾರು

೫,೫೦೦ ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳು (ವರ್ಣಪಾರದರ್ಶಿಕೆಗಳು, ವರ್ಣಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪು), ೬೦೦ ಕೊಲ್ಕಾರ್ಡ್ಸ್ (ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ, ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿ ಪಟ್ಟಿಕೆ), ೩೦ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಪುಸ್ತಕಗಳು, ನಕ್ಷೆಗಳು, ಮುದ್ರಿತ ದಾಖಲೆ ಪತ್ರಗಳು – ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ನಿಬಿಡತೆಯನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಅಪಾರತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬದುಕಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಜಾನಪದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ಜಾನಪದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವೊಂದರ ಬಹುಮುಖೀ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಾಂಧವ್ಯ ವನ್ನು ಕುದುರಿಸಲು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನಿಮಯದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಅಂತರಂಗ-ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಈ ದಾಖಲಾತಿ ಯೋಜನೆಯ ಸದಸ್ಯರು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಿರುವುದು ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ.

೨೪-೧೨-೧೯೯೦ರಿಂದ ೫-೧-೧೯೯೧ರ ವರೆಗೆ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ದಾಖಲಾತಿ ಯೋಜನೆಯ ವಿವರಗಳು, ಈ ತಾಲೂಕಿನ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳ ದೀರ್ಘತೆ ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರನಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಿಗೂ ಮೀರಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೀ ಗೋಪಾಲ ನಾಯ್ಕರೊಬ್ಬರನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ, ಸಿರಿಜಾತ್ರೆ, ಸಿರಿದಲಿಯೊಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಯೋಜನೆ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಸುಮಾರು ೨೫ ಗಂಟೆಗಳ ಅವಧಿಯಷ್ಟಿರುವ ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿರು ವಂತೆ ಹಾಡಿಸಿ ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನೂರಾರು ಘಂಟೆಗಳ ಚರ್ಚೆ, ವಿವರಣೆ, ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಸಿರಿಯ ಪಾಡ್ದನ, ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳು, ಆರಾಧನೆ, ವಾಸ್ತವ ಲೋಕದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಪುರಾಣ ಲೋಕದ ಕುಮಾರ, ಸಿರಿ, ಸೊನ್ನೆ, ಗಿಂಡ್ಯೆ, ಅಬ್ಬಯ-ದಾರಯ ಇಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆರಾಧನೆಯ 'ಮಧ್ಯಂತರ' ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಹೊಂದುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಇಡೀ ಸಿರಿಸಂಧಿ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲೇ ಬೃಹತ್ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಗೋಪಾಲ ನಾಯ್ಕರಂತಹ ಕಲಾವಿದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಇಂತಹ ನೂರಾರು 'ಕುಮಾರ'ರಿರುವ, ನೂರಾರು ಭೂತಕಟ್ಟುವ 'ಪಾತ್ರಿ'ಗಳಿರುವ, ನೂರಾರು ಸಂಧಿ, ಕಬಿತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರಮಜೀವಿ ಹೆಂಗಸರಿರುವ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಹಿರಿದಾದುದಾಗಿದೆ.

ಲೌರಿಹೊಂಕೊ ನೇತೃತ್ವದ ಮೇಲಿನ ಈ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಾಧಾರಿತ ಯೋಜನೆಗಳು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ 'ಜಾನಪದ' ಜಗತ್ತನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಆಗಲಾರದು. ಈ ಲೇಖನದ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ತಾಲೂಕಿನ ಕಲಾವಿದರ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಮನೋಭಾವಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಪರವ ಮತ್ತು ನಲಿಕದೆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹಲವಾರು ಕಲಾವಿದರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಮೇರರು ಆಟಿಕಳಂಜ ಮತ್ತು ದುಡಿ ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗ ಕರಂಗೋಲು ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಣ್ಣ, ಕುಣಿತ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಸಂಗೀತ, ಹಾಡು, ಹಿಮ್ಮೇಳ, ಮಾತು, ಸಂಭಾಷಣೆ – ಈ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಭೂತಾರಾಧನೆ, ಆಟಿಕಳೆಂಜ, ಕರಂಗೋಲು, ಪುರುಷವೇಷ, ದುಡಿ ಕುಣಿತಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಒಟ್ಟು ನೋಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮೇಲಿನ ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಮತ್ತು ಕುಣಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡದೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ರಂಗಭೂಮಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕಲೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ವಿವಿಧ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬಿಡಿಸುವ ಮುಖವರ್ಣಿಕೆ, ವರ್ಣಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯ, ವಕ್ರ ಮತ್ತು ಸರಳ ರೇಖೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ, ಚುಟ್ಟಿ ಮುದ್ರೆಗಳ ಸೊಬಗುಗಳು ಆಯಾ ಭೂತಗಳ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಧ್ವನಿಸುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಹಣೆ, ಗಲ್ಲದಲ್ಲಿ ರೇಖಾವಿನ್ಯಾಸ ಮೂಡಿಸುವಾಗ, ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಚುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ, ಕಣ್ಣನ್ನು ಕೆಂಪು ಅಥವಾ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣದಿಂದ ತುಂಬುವಾಗ, ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಕಣ, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರ, ನಾಮ, ಅಡ್ಡಪಟ್ಟಿ, ಕವಲು ನಾಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಾಗ

ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ರೇಖೆಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ಕಲಾವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೇ ಮೂಲಬಣ್ಣಗಳಿಂದ ಈ ಕಲಾವಿದರು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಮುಖಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬೆಳಕಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸರ, ಬಣ್ಣದ ಭಾಷೆ-ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ವೇಷಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಭರಣಗಳು, ಮುಖವಾಡಗಳು, ಆಯುಧಗಳು, ಬಟ್ಟೆ ತಿರಿ ಹಾಳೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ತಿರಿಗುಬ್ಬೆ, ಕದಿರ್ಮುಡಿ, ಅಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಿರೋಭೂಷಣಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಕಲಾವಿದರ ಕೈಚಳಕ, ಸೃಜನಶೀಲ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರಕುಶಲ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ ಮುಖವಾಡ ರಚನೆ, ಎದೆಸವರಿ, ತಲೆಪಟ್ಟ, ತಲೆಮಣಿ, ದಂಡೆಹೂ, ಕೆಬಿನ, ಎದೆಹಾಳೆ, ತಿರುಗುಬ್ಬೆ, ಕದಿರ್ಮುಡಿ, ಜಕ್ಕೆಲಣಿ, ಅಣಿ, ಒಲಿಕಿರೀಟ ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಲಾವಿದರ ಕುಸುರಿ ಕೆಲಸದ ಅಂದವನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಕೋಲ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ತುಸು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಬಂದು ತಿರಿ, ಹಾಳೆ, ಕಡ್ಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಲಂಕಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಜೊತೆ ಹೆಂಗಸರು ಸಹಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮುಖಕ್ಕೆ ಮುಗ, ತಲೆಗೆ ತಲೆಮಣಿ, ತಲೆಪಟ್ಟಿ, ಬೆನ್ನಿಗೆ ಅಣಿ, ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ತೆಂಗಿನ ಎಳತಾದ ಗರಿ ಮತ್ತು ಜಕ್ಕೆಲಣಿ, ಕಾಲಿಗೆ ಗಗ್ಗರ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಆಯುಧ-ಇವಿಷ್ಟನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತು ಅಲೌಕಿಕ ಭೂತಗಳ 'ಮಾಧ್ಯಮ'ಗಳಾಗಿ ಆರಾಧನೆಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೂ ಭ್ರಾಮಕವೂ ಕಲಾತ್ಮಕವೂ ಆದ 'ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತಿ'ನಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ವೇಷದ ಮೂಲಕ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಲಾವಿದರ ಕಲಾವಂತಿಕೆ, ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಹುಟ್ಟು ಬದುಕು ಸಾವುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆ - ಇವು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕುಣಿತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೆಂಬರೆಯ ಹಿಮ್ಮೇಳದೊಂದಿಗೆ ಹಾಡುವ ಪಾಡ್ದನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅಡ್ಡ ನಲಿಕೆ, ಪೊಡಿ ನಲಿಕೆ, ಬಲಿಸುತ್ತು ಕುಣಿತ, ಅಂಗಣಬಲಿ ನರ್ತನ, ವಾಲಸರಿ, ಬೇಟೆನರ್ತನ, ಗಗ್ಗರದೆಚ್ಚಿ, ಉರ್ಕುಬಲಿ, ಮದಿಮ್ಮಾಲೆ ಬಲಿಯಂತಹ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥದ ಕುಣಿತದ ವಿಧಗಳು, ಭೂತಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಪಾರಿಮಾತು ಮತ್ತು ಭೂತ ಹೇಳುವ ನುಡಿಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಮದಿಪಿನ ಮಾತುಗಳು - ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಪರಿಸರ, ಸನ್ನಿವೇಶ, ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಅಲೌಕಿಕವೂ ಅಪೂರ್ವವೂ ಆದ 'ಆರಾಧನಾ ಜಗತ್ತ'ನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಾವಿದರು ಹಾಡು, ಕುಣಿತ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮಧ್ಯಂತರ ಜಗತ್ತಿನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ ಲೌಕಿಕರೊಂದಿಗೆ ಮಾತುಕತೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ ; ಅಭಯ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ 'ಕೆಲಸ'ಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಭೂತ ಕಟ್ಟುವ ಕಲಾವಿದರು. ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಘಟಕಗಳ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಒಂದು ತುದಿಯಾದರೆ, ಭೂತ ಕಟ್ಟುವ ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ. ಈ ಎರಡು ತುದಿಗಳ ಸಂಯೋಜಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ ಜಾತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ, ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಆರಾಧನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗಗಳ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು, ಕನಸುಗಳನ್ನು, ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ದುರಂತದ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ರಂಗಭೂಮಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಿದ್ದಾಗಲೂ ಬಣ್ಣ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಂತಹ ರಂಗಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ, ಮಾತು ಹಾಡು ಅಭಿನಯಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಜನಾಂಗಗಳು ಬದುಕುವ ಬಗೆಯೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಈ ಜನರು 'ಜೀವಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. 'ಮುಗೊತ್ತ ನಂಬಿಕೆ', 'ಒರ್ಮೆದ ಪಿಂಗರ್ಪು', 'ಸೂತ್ರದ ಪಿಂಗರ್ಪು', 'ಸೇಜ್ಯದ ನಂಬಿಕೆ', 'ಕಟ್ಪ್‌ದ ನಂಬಿಕೆ' - ಇವುಗಳನ್ನು ಭೂತದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನೀಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಈ ಕಲಾವಿದರ ಮಾತಿನ ಶಕ್ತಿ ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ನೋವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖ ಕಾಣುವ, ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಯಭಾರಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿತ ಮತ್ತು ಸರಳಾಗಿರುವ ಆಟಿಕಳೆಂಜ, ಕರಂಗೋಲು ಕುಣಿತಗಳು, ದುಡಿ, ಡೋಲು ನರ್ತನಗಳು, ಮೇರ ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗಗಳ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆಟಿ ಕಳೆಂಜದಲ್ಲಿರುವ ಮಾರಿ ಓಡಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕನೊಬ್ಬನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕರಂಗೋಲುವಿನಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಯ ಅಂಶ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಹಾಡು, ಕುಣಿತ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ವೇಷಭೂಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಇಂತಹ ಕುಣಿತಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

೧. ಕುಣಿತಗಳು ಅಲೌಕಿಕ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

೨. ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾರಣಿಕ ಪುರುಷರಿಗೆ, ಯೋಧರಿಗೆ ಇದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಕುಣಿತದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಆವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಇಂತಹ ಕುಣಿತಗಳು ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

೪. ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಗಳನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿ, ಸಂಘರ್ಷ, ಕೊಲೆ, ಶೋಷಣೆ, ಬಡತನಗಳನ್ನು ಉದಾತ್ತೀ ಕರಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

೫. ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಗೆ ಇಂತಹ ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೬. ಹಾಡಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಮ್ಯ ಕಥನಗುಣ, ಕುಣಿತ, ವೇಷಭೂಷಣ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಅಲೌಕಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಕುಣಿತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇರುವ ಮಾಹಿತಿ ಶರೀರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥಗಳ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಪರವ, ನಲಿಕೆ, ಮೇರ, ಮನ್ಸ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಮೇಲಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ, ಅವರನ್ನು ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಯಭಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆದ ಬಳಿಕ, ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತವಾದ ಜನಸಮುದಾಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಬಡತನದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ, ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳಿದರೆ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ, ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ನಡೆಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕುಣಿತಗಳು, ರಚನಾತ್ಮಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕಂಡುಬರದಿರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ-ಹಾಗಾದರೆ ವಿರೋಧಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳೇ? ಏನಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಮೊದಲ ಒಲವು ಕಲಾವಿದರ ಬದುಕಿನ ಕಡೆಗೆ ; ಆಮೇಲೆ ಕಲೆಗಳ ಕಡೆಗೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಂದುವರಿದಿರುವ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿನ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆ ಸಂವಹನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ನೇಹ, ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರಗಳ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬಗಳು

ಡಾ. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪುರ

ಮಾನವ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಜನ್ಮ ತಳೆದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೈವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಗರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಗಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದುದು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಒಂದು. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ ಹಬ್ಬಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇಂಥ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳು, ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಮೂಲದಿಂದ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬಾಳುವೆ ನಡೆಸಬೇಕಾದರೆ ಇಂಥ ಹಬ್ಬಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಹಬ್ಬಗಳು ಗ್ರಾಮದಿಂದ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಪಂಚದಾದ್ಯಂತ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಇಂತಹ ಹಬ್ಬಗಳು ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಸೊಗಸನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಪ್ರತೀಕ.

ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ರೂಢಿ, ನಂಬಿಕೆಗಳಂತಹ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅವರು ನೆರವೇರಿಸುವ ಹಬ್ಬ ಜಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವತೆಯ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಹಬ್ಬ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧಕರು, ಸಂಗ್ರಹಕರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅನಿಸಿಕೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೂ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ದೈವ ಹಾಗೂ ಮಾನವನ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಈ ಹಬ್ಬಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ತಾನು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಇತರರಿಗೆ ಕೇಡುಬಗೆಯದೆ ಒಳಿತನ್ನು ಹಾರೈಸಿದರೆ ತನಗೂ ಕ್ಷೇಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಕ್ಷೇಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೆದರಿ, ಭಕ್ತಿ ನಂಬಿಕೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅದರಿಂದ ಆಗುವ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕಿನ ಅಂಶ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಅಥವಾ ನಾಡದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬಗಳು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತದೆ. ಇವರು ವರ್ಷದ ಕೆಲವು ದಿನಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸುಗ್ಗಿಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಎಲ್ಲರೂ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ವಸಂತಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳನ್ನು ದುರಸ್ತಿ ನಡೆಸಿ ಸಾರಿಸಿ ಗುಡಿಸಿ ಬೀದಿ ಬದಿಗಳನ್ನು ಶುಚಿಮಾಡಿ ಗುಡಿ ಗೋಪುರಗಳಿಗೆ ಸುಣ್ಣ ಬಣ್ಣವನ್ನು ತುಂಬುವರು. ಇಂಥ ಸಾಮೂಹಿಕ ಶುಚಿಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಇಲಿ, ಹೆಗ್ಗಣ, ಕ್ರಿಮಿಕೀಟ, ತಿಗಣೆ, ಹುಳು ಹುಪ್ಪಟಗಳು ಕೆಡುಕಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯನ್ನು ಸುಭದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಿಂದ ಕೊಳಕಾಗಿದ್ದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಯುಡುವುದು, ಮಡಿಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ತಮ್ಮ ತಲಮೈಗಳ ಕೊಳೆಯನ್ನು ತೊಳೆದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಶುದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಂಟು ಜಾಡ್ಯಗಳು ಬಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಮರಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿತು ಬುದ್ಧಿವಂತರಾದ ಹಿರಿಯರು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮದ ನೈರ್ಮಲ್ಯದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದೇ ಮುಂದುವರಿದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬಗಳು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಈ ಗ್ರಾಮ ಹಬ್ಬಗಳು ಗ್ರಾಮಗಳ ಬಾಂಧವ್ಯ ಸೇತುವೆಯಾಗಿಯೂ ಸಹ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆ ವರ್ಷದ ಹೆಚ್ಚುಕಾಲ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸಬಹುದು. ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು ಪರಸ್ಪರ ಕೂಡಿ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಅಗಲಿಕೆಯ ಅನಂತರ ಕ್ಷೇಮ ಸಮಾಚಾರವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಊಟೋಪಚಾರದಲ್ಲಿ ಪೌಷ್ಟಿಕಾಂಶದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಹಾಲು, ಹಣ್ಣು, ಮಾಂಸ ಇತ್ಯಾದಿ ರುಚಿ ಶುಚಿ ಶಕ್ತಿದಾಯಕವಾದ ಆಹಾರಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದೂ ದೇಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ. ಬೇಕಾದ ಪೌಷ್ಟಿಕಾಂಶಗಳು ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬೀಳುವುದರಿಂದ ಆರೋಗ್ಯ ದ್ವಿಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆರೋಗ್ಯ ಆನಂದಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಏರ್ಪಾಟು ಈ ಹಬ್ಬಗಳು. ಬಂಧು-ಬಳಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮಿತ್ರವೃಂದವೂ ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಮಿಸುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ದಿನದಿಂದ ಎಣ್ಣೆ ನೀರು ಕಾಣದ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ತಲೆಗಳು ಇಂದು ಅಲಂಕಾರಗೊಂಡು ಸೊಗಸಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಧೂಳು ತುಂಬಿ ಕುಳಿತ ಒಡವೆ ವಸ್ತುಗಳು ಈಚೆಗೆ ಬಂದು ಯುವತಿಯರ ಮೈಮೇಲೆ ಮೆರೆದು ನೆರೆಯೂರಿನ ಯುವಕರ ಮನಸೆಳೆದು ವಿವಾಹಗಳೂ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಒದಗಿಬರುತ್ತವೆ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೇವಲ ಸೀಮಿತವಾದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಷದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲೂ ಹೋಗದೆ ತನ್ನ ಹೊಲಗದ್ದೆ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ಈ ಹಬ್ಬಗಳು ಬಹು ಹರ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿ ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅಂದು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ ಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಸಂತಸದಿಂದ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸಾಗಲು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿ ವ್ಯವಹರಿಸಿ ಇಡೀ ಗ್ರಾಮವೇ ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದ ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಕಾನೂನು ಎಂಬಂತೆ ಮುಗ್ಧತೆಯಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸಲು ಬದ್ಧರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಇಂಥ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬಗಳು ಸಮಾಜದ ಒಳಿತಿಗೆ ಪೂರಕವಾದವುಗಳು. ಉದಾ : ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ, ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟೇ ದ್ವೇಷವಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯಿಂದ ಈ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮುರಿದ ಶಾಪ ನಮಗೆ ತಟ್ಟಬಹುದು ಎಂಬ ಭಯ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಈ ಹಬ್ಬ ಆಚರಿಸಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲುಕೀಳು ಭಾವನೆ ಮೂಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಠ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕೀಳಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ಜನರನ್ನು ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಎನಿಸದಿರದು. ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರಿಲ್ಲದೆ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಇವರ ಸಹಕಾರದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಜಾತಿ-ಜಾತಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವ

ಅಮಾನವೀಯ ಮಾದರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ದೂರ ಸರಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ-ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸಲು ಈ ಹಬ್ಬಗಳು ಸಹಕಾರಿ. ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿವೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಹಬ್ಬದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾವೈಕ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಇಂಥ ಹಬ್ಬಗಳ ಪಾತ್ರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯವರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರವರ ಕೈಯಲ್ಲೇ ಪೂಜೆ, ತಂಪು, ಎಡೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ದೇವರುಗಳು ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ನಾ ಹೆಚ್ಚು ತಾ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವ ಅಹಂ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಬೆಸ್ತರು ಮತ್ತೊಂದೂರಿನಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರು ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ 'ತಳಿಗೆ' (ಎಡೆ)ಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಕೂಡಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಇಂಥ ಹಬ್ಬಗಳು ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬದ ಖರ್ಚಿಗಾಗಿ 'ವರಿ' ಅಥವಾ 'ಸುಂಕ'ವನ್ನು ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ದವಸ ಧಾನ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪತ್ತು ಹೊರ ಬರಲು ಒಳ್ಳೆಯ ಅವಕಾಶ ಕೂಡಿಬರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ(ನಾಟಿ, ಕಳೆ, ಸುಗ್ಗಿ, ಕುಟ್ಟುವುದು, ಬೀಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ) ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ಕಲೆಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೋಲಾಟ, ಸೋಮನ ಕುಣಿತ, ಪೂಜಾ ಕುಣಿತ, ಹುಲಿವೇಷ ಹಾಕುವುದು, ರಂಗದ ಕುಣಿತ, ಪಾಳೆಯಗಾರನ ವೇಷ ಹಾಕುವುದು. ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಗರ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ, ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳವಾಗಬಹುದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕಲ್ಲನ್ನೊ ಅಥವಾ ಮರದ ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿನ ಬೊಂಬೆಯನ್ನೋ ದೇವತೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತಂಪಾಗಲೆಂದು ಆ ದಿವಸ ಕ್ರಿಮಿನಾಶಕವಾದ ಬೇವಿನಸೊಪ್ಪಿನ ಗುಡಿಸಲನ್ನು ಹೊಂಗೆ ಸೊಪ್ಪಿನ ಗುಡಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿ ಭಯಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬ ನಡೆಯುವಷ್ಟು ದಿವಸವು ಘಾಟನ್ನು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆಹಾರ ಘಾಟಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದೈವಕ್ಕೆ ಘಾಟು, ಸೂತಕವಾಗ ಬಾರದೆಂದು ನಿಯಮವಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ, ಹೆತ್ತ, ಮೈನೆರದ ಸೂತಕಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕೋಳಿ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕವೋ ಸುಂಕವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕವೋ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಅಪಾರ. ರೋಗ ರುಜಿನಗಳಿಂದ, ಕಷ್ಟ ನೋವುಗಳಿಂದ, ದನಕರು, ಮಕ್ಕಳು ಮರಿಗಳು ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕಾದರೆ ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಬಲಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ವಿಪತ್ತು ಖಂಡಿತ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳು, ಪ್ಲೇಗಿನಮ್ಮ, ಸಿಡಿಬಿನಮ್ಮ, ದಡಾರಮ್ಮ, ನೆಲಪಟ್ಟದಮ್ಮ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟದಮ್ಮ, ಕುಂಬಾರ ಕೊಪ್ಪಲಮ್ಮ, ಏಳೂರಮ್ಮ, ಬನ್ನಮ್ಮ, ಹಿರಿದೇವಮ್ಮ, ರಾಮಗಿರಿಯಮ್ಮ, ಚಾಮುಂಡಮ್ಮ, ಕೂಗುಮಾರಿ, ಉರಿಮಾರಿ, ಬಿಸಿಲುಮಾರಿ, ಕೋಣನಮಾರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಯಾ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತಹ ಅಮ್ಮಂದಿರ ಆರಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕುರಿ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟರೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕೋಣವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ 'ಚೊಕ್ಕ ಭೋಜನ' ಮಾತ್ರ. ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಎಡೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಚೊಕ್ಕ ಭೋಜನವೆಂದರೆ ಸಸ್ಯಹಾರ ಮಾತ್ರ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಗಂಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಹುಂಜ, ಹೋತ, ಟಗರು, ಕೋಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹರಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ 'ತಂಬಿಟ್ಟಾರತಿ'ಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸಾಲ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ಈ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹರಕೆಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುತ್ತಾರೆ (ಮಗನನ್ನು ಮಾರಿ ಮಾರಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮಾಡು ಎಂಬ ಗಾದೆಯು ಇದೆ.) ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕುರಿಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಪುಟ್ಟ ಮರಿಯಿಂದಲೇ ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ 'ಸಂತೆ' ಊರು ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಡು ತಂದು ಹರಕೆ ತೀರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಲಾಭವನ್ನು ಕೆಲವು ಜನ ಜಾಣರು ಕುದುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನೆರೆ ಹೊರೆ ಗ್ರಾಮದವರು ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಜನಸಂದಣಿ ಹೆಚ್ಚುವುದರಿಂದ ಅಂದಿನ ದಿನದ ಅಗತ್ಯ ಬೇಡಿಕೆಗಳಾದ ಹೂವು, ಹಣ್ಣು, ಕಾಯಿ, ಕರ್ಪೂರ, ಗಂಧದಕಡ್ಡಿ, ಕುರಿ, ಕೋಳಿ ಬಾಯಿಬೀಗಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಕ್ಕಳಿಗಂತೂ ಇದು ಅತಿ ಸಡಗರದ ಹಬ್ಬ ಆ ದಿವಸ ಹೊಸಬಟ್ಟೆತೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಂದ, ಬಂಧುವರ್ಗದವರಿಂದ ಹಣ ಗಿಟ್ಟಿಸಿ ಅಥವಾ ಅವರ ಕೈಯಿಂದಲೇ ಟೇಪು, ಬಳೆ, ಪೀಪಿ, ಗಿರಗಿಟ್ಟಲೆ, ಸರ, ವಾಚು, ಟೋಪಿ, ಕನ್ನಡಕ ಇಂಥ ಆಟದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಖರೀದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಬ್ಬದ ದಿವಸವಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಖರ್ಚು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಲೆ ಎರಡರಷ್ಟಾದರೂ ಬೇಡಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ದ್ವಿಗುಣ ಬೆಲೆಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕುದುರುತ್ತದೆ

ವಿಶ್ವದ ಜೀವರಾಶಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಅವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಸಮಯವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾದ ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡು, ಸಂತಸದಿಂದ ಕೂಡಿ ನಲಿಯಲು ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನದ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಕೆಲಸದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ಇರಲು ಇಂಥ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರನಿಗೆ ಸುಗ್ಗಿ. ಹೇರಳವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪತ್ತು ದೊರಕುವುದಲ್ಲದೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ, ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮ ದೊರೆತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಲೋಪದೋಷಗಳಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷವೆಲ್ಲವೂ ಗೌಣವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ನಿಷ್ಠೆ ಭಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಪದರು ಇಂಥ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಸಂತೋಷ ಸಂಭ್ರಮದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಹಬ್ಬಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಎಂದರೆ ಈ ಹಬ್ಬಗಳು ಮಾತ್ರ. ಪ್ರತಿ ಗ್ರಾಮವೂ ಈ ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆ ಮೂಲಕ ಶಾಂತಿ ನೆಮ್ಮದಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ; ಒಂದು ಸೊಗಸಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಹೆಜ್ಜೆ

ಏಳು

ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ

೧. ಇತಿಹಾಸದ ಆಕರ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಜಾನಪದ

ದತ್ತ ಚಿಂತನೆ: ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. "In a purely oral culture everything is folklore"[೧] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಜಾನಪದ* ಒಂದು ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ, ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಆಗಮನದೊಂದಿಗೆ ಅದು ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಪನ್ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ; ಬರಹದ ಇತಿಹಾಸ ಅಧಿಕೃತ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ನಾವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತಿಹಾಸ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜಾನಪದ ನೆಲೆ ಜಾನಪದ, ಈ ಜಾನಪದ;

೧. ಒಂದು ಗುಂಪು
೨. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಗುಂಪು
೩. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಂಪು.
೪. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಕಾಲಗಳ ಘಟನೆಗಳ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಫಲಿತ.
೫. ಒಂದು ಜನಪದದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ನಾವು ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.[೨] ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಕಾಲಿಕ, ಪರಂಪರೆ ನಿರಂತರ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯ ತ್ವರೆ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅತಿ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದೆ. ಪರಂಪರೆ 'ಮನುಷ್ಯನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ' ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ.
೬. ಈ ಜಾನಪದದ ಪರಂಪರೆಯೇ ಜಾನಪದದ ಇತಿಹಾಸ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸ; ಯಾವುದು ಜನಸಮಸ್ತದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೋ ಅದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ರಾಜಕೀಯ ಎಂಬುವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಗಗಳಲ್ಲ. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಪರಿಣಾಮ. ಇಲ್ಲಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಡೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಹೊರತು ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಷಯ ಅಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬರುವುದು ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ, ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಧಿಕೃತವೆಂಬ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅನಂತರ, ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸದ ಹಿಂದೆ ಅಧಿಕೃತ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ವಚನ ಒಂದಿದೆ. ಅದು ಅಧಿಕೃತ ಹಾಗೂ ಅನಧಿಕೃತ ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಇತಿಹಾಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಇಂಥ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಸಮಾಜದ ಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೆ. ಇವತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈ ಘೋಷಿತ ಅಧಿಕೃತ ಸಮಾಜದ್ದು. ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಈ ಘೋಷಿತ ಸಮಾಜ ಅನಧಿಕೃತ ಹಾಗೂ ಹಾದಿಬೀದಿಯ ಜನಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇವತ್ತಿನವರೆಗೆ ಈ ಅಧಿಕೃತವೆಂಬ ಯಜಮಾನನದೇ ಕಾರುಬಾರು.

ಈಗ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುಗಳೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕೃತ ಸಮಾಜ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಹೆಸರೂ ಕೂಡ ಅಧಿಕೃತ ಸಮಾಜ ನೀಡಿದ ವಿಶೇಷಣ. ಇದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಜನಗಳು ಬಂದರು. ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸದ ಪೂರ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯೇನೂ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜನರು ಮತದಾರರು ಮಾತ್ರ; ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಾಣಕಾರರು ಅಲ್ಲ.

ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಇತಿಹಾಸ ಮಾತೃಕೆಗಳಾದ ಸ್ಥಿರಗಳು ಬದಲಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಸ್ಥಿರಾಂಶಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಹೊಸ ಸ್ಥಿರಾಂಶಗಳು ಆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತವು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದವರು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದರು. ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲುಹೊರುವಂತೆ ಅಧಿಕೃತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸರಬರಾಜು ಮಾಡುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು.

ಈಗಿನ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಬೇಡಿಕೆಯು ಕೂಡ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದರು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲರು ಎಂಬುದೇ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರದೂ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜ, ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದೊಳಗೆ ಧುತ್ತನೆ ಅವತರಿಸಿದ ''ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಭು''ವಿನ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ನಮ್ಮ ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿಗೆ ನೀನು ಎಷ್ಟು ಕಚ್ಚಾಸಾಮಗ್ರಿ ಒದಗಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ, ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿ ಒದಗಿಸಿದೆ ಎಂದು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ರತೆಯಿಂದ ಆ ಕಡೆ – ಈ ಕಡೆ ಬೆರಳು, ಕೈ ತೋರಿಸಿ ಇಷ್ಟುಸಿಗುತ್ತದೆ ಇಷ್ಟು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಕೆಳಗಿನ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೧. ಸಮಗ್ರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು

೨. ಅಸಮಗ್ರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು

೩. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು[೪]

ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ

''ಗತಕಾಲದ ಅನುಭವದ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಕಂಠಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಕಥನವು ಬಹಳ ಶ್ರೀಮಂತವಾದ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧವಾದ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿದೆ.''[೫]

ಪ್ರೊ. ರಾಗೌ

''ಪುರಾತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕವೊ ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕವೊ ಕಟ್ಟಡಗಳು, ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವಂತೆಯೇ ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಗೀತೆ, ಕಥೆಗಳು ಇಂಥ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲವು''.[೬]

ಪ್ರೊ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ

''ಅತ್ಯದ್ಭುತ, ಅತಿಮಾನುಷ, ಪವಾಡಸದೃಶ ಅಂಶಗಳು ಪುರಾಣೀಕೃತ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ವೀರರ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹ, ಸಾಹಸ, ಪರಾಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಾದಿಮ ಜನಪದರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಶೇಷ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಆಕರವಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಆಕರವಾಗಿದೆ.''[೭]

ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ

''...ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಕಥೆಯನ್ನೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿವರವು ಇತಿಹಾಸ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಇತಿಹಾಸವಾಗಲಾರದು.''[೮]

ಈ ರೀತಿ ಬಹುತೇಕ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಕರವಿಷಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜಾನಪದವೆಂಬುದು ಸರ್ವಸ್ವ ಅಥವಾ ಭಂಡಾರ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿಂದ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇವರಿಗೆ ಅಮೆರಿಕದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಪ್ರೊ. ಆರ್.ಎಂ. ಡಾರ್ಸನ್ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ. ಅವನು ಸೂಚಿಸಿದ ಏಳು ಮಾಪನಗಳು[೯] ಜಾನಪದದೊಳಗಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಮಾರ್ಗಸೂಚಿ.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿರುವ ಚರಿತ್ರಾಂಶಗಳಿಗೆ ''ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರಾದ ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿಯವರು ''ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು

ಅರಿಯಲು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[೧೦] ಜನಪದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಅವರು 'ಜನಪದ ವೀರಸಾಹಿತ್ಯ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವೇಚನೆ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ''ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಗೊಂಡಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಬೆದಕಿ ತೆಗೆಯ'ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ.[೧೧] ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡಿತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೂಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಭೌತವಾದಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಚಿಂತನಾ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ಣಗೊಂಡ (Unfinished) ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮ ಸರಿ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಕ್ವ (Raw) ಮತ್ತು ಪಕ್ವ (Finished)" ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ? ಈ ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆ.

೨. ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಜಾನಪದ

''ರಾಜರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ; ಇದು ಇವತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸ. ಜನರಿಗೊಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಅದು ಅವರೊಡನಿರುವ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯೆ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸ. ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆದಿಲ್ಲ; ಅದು ಜನಪದರ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ ''ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಬೇರೆ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವವರ ಮುಂದೆ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಜನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೇನು ಎಂಬುದು. ಎರಡು, ಈಗಿರುವ ದಾಖಲಾತಿ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೌಖಿಕಪರಂಪರೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದುದು''[೧೨] ಎಂಬುದು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೇ ಕುರಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇನ್ನೂ ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿದೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಏಕಘಟಕ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಕಾರಣ ಎಲ್ಲವೂ ಏಕಮಾನ, ಏಕಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದವು. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಡೆಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬ ಒಡಕು ಮೂಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಒಡಕೂ ಇದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸರಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬುದಿದೆ. ಅದು ಜನ ಅಥವಾ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಎನ್ನುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಮುಂದಿದೆ.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆವು. ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ;

೧. ''ರಾಜರ ಕಥೆಗಳೇ, ಇತಿಹಾಸ... ಇತಿಹಾಸ, ಯುದ್ಧಗಳ ಕಥೆ. ಆದಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಾದೆಯಿದೆ. 'ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದ ದೇಶ ಸುಖದ ದೇಶ'. ರಾಜರು ಹೇಗೆ ಆಟವಾಡಿದರು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಹಗೆಗಳಾದರು ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಕೊಂದರು ಎಂಬುದೆಲ್ಲ ಈಗಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದುದು ಇಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ಲೋಕ ಎಂದೋ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಬದುಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.''
೨. ''ನೂರಾರು ಜನಾಂಗ ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನೀವು ಹೇಳುವ ಇತಿಹಾಸ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದು. ಗಮನಿಸಲೂ ಆಗದು. ದಯೆ ಪ್ರೇಮಗಳ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಅಡ್ಡಿ ಬಂದರೆ ಅದು ನಿಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ'.
೩. ''ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜ. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೊಂದು ನ್ಯಾಯ, ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೊಂದು ನ್ಯಾಯ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಸಹಜ ಕೃತಿಗಳ ವರದಿಯೇ ಈಗ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ.''[೧೩]

ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸಚಿಂತಕ ಗಾಂಧೀಜಿ ಸ್ತಬ್ಧ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೇ ಅಥವಾ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ಇತಿಹಾಸ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಾಗರಿಕನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು ನಾಗರಿಕ ಯುಗಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ? ಅಥವಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಮಾಜದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೇ? ಚರಿತ್ರೆ, ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಒತ್ತಾಯ ಇಲ್ಲಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವು ದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಇತಿಹಾಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಿಧಾನವಾದು ದಾದರೂ ಅದು ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಕಡೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಇತಿಹಾಸ. ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗ ಬೇಕು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಮತ.

ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ "ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಭಾವದ ಮೂಲಕ, ನಾಗರಿಕ ಜೀವನದ ಇತಿಹಾಸ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ, ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಇತಿಹಾಸವೂ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬೇಕು? ಹೇಗೆ ದೊರೆಯಬೇಕು?".

"ನಾಗರಿಕ ಲೋಕದ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಲಿಖಿತ ವಾಙ್ಮಯದ ಮೂಲಕ ವಾಸ್ತವ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪದ ಸತ್ಯೇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳೂ ರಾಜ-ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ, ಧರ್ಮ ಪೀಠಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ, ಮಾಂಡಲಿಕ ಮನ್ನೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸತ್ಯೇತಿಹಾಸದ ಸಂಶೋಧನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಜೀವನದ-ಎಂದರೆ ಜಾನಪದರ ನಡವಳಿ-ನುಡಿವಳಿಗಳ ನೈಜಚಿತ್ರಣವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಲಾರದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೇ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಅವರ ಐಹಿಕ ಜೀವನದ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳು, ಪಾರತ್ರಿಕದ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ ಭಾವನೆಗಳು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಶೆ-ಅಭಿರುಚಿಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು-ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಜೀವನದ ಸೌಂದರ್ಯ ಸಾಧನಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಡವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು, ಕೆಲವೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಗುಣವರ್ಣನೆಗಳು-ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಸಂಶೋಧಕ ದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುವು."[೧೪].

ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಅಲಿಖಿತ ಎರಡೂ ಇತಿಹಾಸಗಳ ದತ್ತಾಂಶ ಹಾಗೂ ರೂಪರೇಷೆಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂಡಲಿಕ ಮನ್ನೆಯರಲ್ಲದ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಮತ್ತು ಜನಪದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತಿವೆ. ಸಂಘಟಿತ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹೊಳಹುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಿವೆ. ಬಹುಶಃ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಹಿಂದೂಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮನೋಧರ್ಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡಿಸಿರಲೂ ಬಹುದು. ಇವರು ಬಹುಶಃ ಹಿಂದಿನ ಗಾಂಧಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಮುಂದುವರಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಮೊದಲನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಥವಾ ಜನಾಂಗ ರಾಜಕಾರಣದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಣದ ಇತಿಹಾಸ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾವು ಹಗುರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲೂ ಹಂತ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಮಾಹಿತಿದಾರರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಡಿಲಿಕೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಗತಿ ಕಂಡು ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಿದ್ಧವಕ್ತೃವಿನಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಕ್ತೃವಿನ ಕಡೆಗೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಹರಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗೋಲ್ಡನ್ ವೈಸರ್ ಅವರ ಕೆಳಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. '......If a woman sees a stret-car accident should her testimony be thrown out because she believes in ghost! poor evidence was still evidence and all the more valuable when no other evidence was available.".[೧೫]

ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ರಿಚರ್ಡ್ ಎಂ. ಡಾರ್ಸನ್ "The source of folk history are both oral traditions and personnel documents... Folk history is not however simply a matter of oral traditions. By history of the folk I have in mind the history of the structures in which individuals play active roles of what psychologists call "Vital circuits". Thusway of looking at history does not begin with the past nor with the top; but with the present, and with the individual".[೧೬]

`Folk history' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಡಾರ್ಸನ್ ಅವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಅನೇಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಿವೆ. ಅವು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಕಾರ್ಯಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದರೊಳಗಿರುವವರು ರಾಜ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ದೂರದ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಮತ್ತು ಈ ನಾಯಕರು ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾ ನಾಯಕರಾಗಿಯೂ ಪುನರವತರಿಸಿದುದುಂಟು. ಹಾಗಾದಾಗ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಗತಕಾಲದ್ದು ಮಾತ್ರವಾಗದೆ, ಸಮುಚಿತ ಸಮಕಾಲೀನ ನಡವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಇತಿಹಾಸ ರಾಜಮುಖದಿಂದ

ಜನಮುಖಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ''ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟ್ಟದವರೆಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಯಾವ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿದ್ದಿತು, ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು, ಅವುಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು, ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನ ಗತಕಾಲದ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಆ ಕಾಲದ ಆಡಳಿತಗಾರನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತಧರ್ಮವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಮಗೆ ಬೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಳುವ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಇತಿಹಾಸವಷ್ಟೆ ಆಗಿದೆ.''[೧೭]

ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಭದ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬೇಕು; ''ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಹಾಗೂ ರಾಜರುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನಾಗಿ ಶುಷ್ಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಬದಲು ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ಣ ಅಧ್ಯಯನ ವನ್ನಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವು ಇತಿಹಾಸಕಾರರನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿವೆ.''[೧೮]

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬುದು ನಿಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗ ಹೊರಟಿದೆ. ಸಮಾಜಮುಖಿ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಇತಿಹಾಸವೆಂಬುದು ಜನರ ಇತಿಹಾಸ. ಬುದ್ಧ ಬಂದುದರಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಮತ ಅವತರಿಸಿತ್ತು. ಬಸವಣ್ಣ ಬಂದುದರಿಂದ ವೀರಶೈವಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟಿತು, ಗಾಂಧೀಜಿ ಬಂದುದರಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇವರನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಏನಿತ್ತು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಡವಳಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಭದ್ರತೆಯ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಜನಾಧಾರಿತ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮ, ವ್ಯಕ್ತಿಮುಖಿ ಇತಿಹಾಸ ಅಭದ್ರ ಸಮಾಜದ ವಿಸಂಗತಿಗಳ ವೈಭವವಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಮುಖಿ ಸಮಾಜದ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಜಾನಪದದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಅರಿವು ಇದೆ.

ಸಮಾಜಮುಖಿ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ ಈಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜ. ''ಇತಿಹಾಸದ ಕ್ಷೇತ್ರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ.''[೧೯] ಸಮಾಜಮುಖಿ ಇತಿಹಾಸ ಮಾನವಸಮಾಜವನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಅನಾಗರಿಕ ಎಂಬ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಮಾನವ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಗಳ ಒಡನಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಡನಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಇತಿಹಾಸ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಸಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ : ಇತಿಹಾಸ-ಜಾನಪದ

ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೌಖಿಕಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುತ್ತೇನೆ; ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸವೊಂದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಬದುಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಚರಿತ್ರೆಕಾರನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಬೀಜರೂಪದ ದಾಖಲೆ. ಜನಪದನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪುನರವತಾರ. ಇದ್ದಳೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಸಂಶಯಪಡುವ ಒನಕೆ ಓಬವ್ವ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಅವತರಿಸಿದಳು? ಕನ್ನೇಶ್ವರ ರಾಮ, ಒನಕೆ ಓಬವ್ವ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಸಂಗೊಳ್ಳಿರಾಯಣ್ಣ, ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ... ಇಂಥವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಯಾಕೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಜನರೇ ಅವರನ್ನು ಯಾಕೆ ಎದುರು ನೋಡಬಯಸುತ್ತಾರೆ? ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಒತ್ತಡ ಇದೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದದ ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಆಚರಣೆಗಳು ಶಿಷ್ಟನಿಗೆ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಜನಪದನಿಗೆ ಅವನು ನಡೆದುಬಂದ ಮತ್ತು ನಡೆಯುವ ಇತಿಹಾಸದ ದಾರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಅನ್ಯನಾಗಿರುವ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳ ಬೇಕಿದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪುರಾತತ್ವ ಶೋಧನೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ದಮನಿತರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರಾವಲೋಕನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ವಿವಿಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿರಂತರ ಸ್ಪರ್ಧೆ, ಒಡನಾಟ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ನೆಲೆಯ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ನಾನು ಹೊರಟಿದ್ದೇನೆ. ದಮನಿತರ ಚರಿತ್ರೆಯಂತೆ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹಕರ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ನನ್ನಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲ

ಸಮಾನಗಳ ಹಕ್ಕು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಜನಪದರು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಸ್ವಕೀಯಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಕೀಯ ಶಿಷ್ಟದಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು, ಅಧಿಕಾರವಾಗಿಸುವ, ರಾಜ್ಯವಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟರು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಣವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮಗಾಗಿ ಈ ಶಿಷ್ಟರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳು ಜನಪದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಕೃತಕ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿವೆ. ಭಾರತದ ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯದಾಗಿಸಿದ್ದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಶಿಷ್ಟ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜೀವನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಪುರಾಣಗಳ ಕುರಿತ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ;

''ಏಕಾಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಷ್ಟೆಂದರೆ, ಇಂಡಿಯಾದ ಪುರಾಣಗಳ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕೋಶವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ, ಅಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳೇ ಹೊರತು ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತೆಗೆದರೂ ಇದೇ ಕತೆ, ರಾಜರಿದ್ದಾರೆ, ಜನ ಇಲ್ಲ.''[೨೦] ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಶಿಷ್ಟಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಆಯಾಕಾಲದ ಘಟನಾವಳಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವು ಜನರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳಹೊರಟಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ನೋಡದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರನ್ನು ಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿರುವ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಈ ಕುರಿತ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

''ಚರಿತ್ರೆ ಅನ್ನುವುದು ನಡೆದ ಘಟನೆಯೆಂದು, ಪುರಾಣ ಎಂದರೆ ಅಸಂಭಾವ್ಯ ಘಟನೆಯೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಿಯೇ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದ್ದಾದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಏಕಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ''. ''ಆದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಾಂತರ್ಗತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಅನ್ನುವ ನಿಲುವೇ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ''.[೨೧]

ಶಿಷ್ಟರು ಯಾರನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರು ಚರಿತ್ರೆಹೀನರು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಬೇರೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಕೆಳಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

''ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಯಲು-ಬೆಟ್ಟಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ವೀರರು, ದೊರೆಗಳು, ವಿಜೇತರು; ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದು 'ಕಂಠೀರವ ನರಸರಾಜ ವಿಜಯ' 'ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯ' 'ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ವಿಜಯಗಳು'; ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವೀರರು ಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಧಿಯ ಇದಿರು ಸೆಣಸಿ ಸೋತವರು, ಸತ್ತವರು, ಸರ್ಜಪ್ಪನಾಯಕ, ಚೆನ್ನಿಗರಾಮ, ನರಗುಂದದ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ, ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರು-ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದವರು; ಶತ್ರುಗಳ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ದಾರುಣ ಸಾವು ಕಂಡವರು; ಕರ್ಬಲಾ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹುಸೇನ, ಖಾಸಿಮರ ದುರಂತ ಸಾವನ್ನು ಜನ ಅಂತಃಕರಣ ಮಿಡಿಸುವಂತೆ ಹಾಡುವುದರ ಕಾರಣವಿದು. ಸರ್ಜಪ್ಪ ನಾಯಕನನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಗೆಲ್ಲಲಾರದೆ ಹೋದಾಗ ಸ್ವತಃ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರಾಣಿಯೇ ಬಂದು ನಾಯಕನ ಸೂಳೆಯಾದ ರಂಗಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಎಂದು ಗೋಗರೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಇದು 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದ ಜನಪದ ಕವಿಯ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆ' ಅನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸತ್ತೆಯು ಒಬ್ಬ ವೀರನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಎಂಥಾ ದೈನೇಸಿ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೋಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.''[೨೨]

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲೆಯಾಗಿಸುವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪರ್‌ಫಾರ್‌ಮೆನ್ಸ್ ಮಾಡುವವರ ಮಧ್ಯದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದು. ಶಿಷ್ಟ ಪರ್‌ಫಾರ್ಮ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಡೆದೇ ತನ್ನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ:

೧. ಭಾರತದ ಪಾಳೇಗಾರ ಪ್ರಭುಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇತಿಹಾಸ

೨. ಅಮೇರಿಕೆಯ ಪ್ರಭುಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇತಿಹಾಸ

ಮೊದಲನೆಯವರು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಜನಪದ ಕುಲವನ್ನು ತಿದ್ದಿಸಿ ತಾವು ಯದುವಂಶ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರವಂಶದಿಂದ ಬಂದವರೆಂದು ಬರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೈಸೂರು ಅರಸರು, ಅಮೇರಿಕದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅನ್ನವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಪ್ರಜಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುತ್ತೀರೋ ಅಥವಾ ನಾಶವೋ? ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಂತರಿಕ ಶಿಷ್ಟಗಳು ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಲೋ ತಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಆಂತರಿಕ ಶಿಷ್ಟದ್ದು ಸಂಘರ್ಷದ ಪಲಾಯನ ನೀತಿ, ಪರಕೀಯ ಶಿಷ್ಟದ್ದು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಲೂಟಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ 'ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮ ಇತಿಹಾಸ'ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ವಿಶ್ವಗ್ರಾಮ ಇತಿಹಾಸ'ವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಉಂಟೇ? ಸಾಧ್ಯವೇ? ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ.

ಭಾರತ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಹೊರಟಾಗ ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಸಿಗುವುದು ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ; ಇಲ್ಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ರಾಜ ಒಂದು ಕಾರಣ, ಆದರೆ ಆತನ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೇ ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸ. ಅದು, ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಜನರ ಜೀವನದಲ್ಲಿದೆ; ರಾಜನಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವವನಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕಥೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದವರು ಕಥೆಯಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆಯಲ್ಲಾ ಅದು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸ. ಅದೇ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬದುಕು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ದಾಖಲೆಯೂ ಹೌದು, ಕಥೆ, ಪುರಾಣಗಳಂಥ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಇದು ಒಂದು ಜನಪದ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ ವಿವಿಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದ, ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಮಾತ್ರ. ಇದು ಆಚರಣಾ ಚರಿತ್ರೆ (Performing history); ಪಠ್ಯಚರಿತ್ರೆ (Text history) ಅಲ್ಲ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ಕಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಆಧುನಿಕ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ನಾಟಕಗಳ ನಂತರವೂ (ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ತಲೆದಂಡ ಮತ್ತು ಮಹಾಚೈತ್ರ) ಬಸವಣ್ಣ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾದುದು ನಿಜವೇ? ಎಂಬುದು.

೪. ಭಯದ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಇತಿಹಾಸ

ವಿಟ (Veto) (?) ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ವಿಟ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೇ ವಿದ್ಯೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ನರಳುತ್ತಿವೆ. ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗದ ಹಿಂಸೆ, ಸಂಕಟ ಮತ್ತು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಇವು ಒಳಗಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮದೆಂಬುದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಅನ್ಯವನ್ನೇ ದತ್ತವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅಸ್ಥಿರಗೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದತ್ತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದ ಹೊರತು ಸಮಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಲಾರವು. ಇಂಥ ಕಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೆಲ್ಲವೂ ಆಡಂಬರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಸಂಪತ್ತು ಆಧಾರಿತ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಲಿದವು. ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಭೌತಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದವು. ಭೌತಿಕ ಜ್ಞಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಿಸ್ತರಣಾವಾದವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಒತ್ತಡ ಯಜಮಾನ ಜ್ಞಾನಪದ್ಧತಿ (Master knowledge system)ಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕಾಯ್ದಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಜ್ಞಾನಪದ್ಧತಿ ನಿರಾಕರಿಸಿತ್ತು ಇಲ್ಲವೇ ಕಚ್ಚಾ ಸಂಪನ್ಮೂಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇತರರ ಜ್ಞಾನಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೂ ಒಂದು. ಇದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ರೈತಾಪಿ ಜನರ ಅಥವಾ ಕೆಳಹಂತದ ಜನರ ನೈಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಿತು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನಾಗರಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನವಲ್ಲದ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜನಾಧಾರಿತ ಇತಿಹಾಸದ ರಚನೆಗೆ ಪೆಟ್ಟುಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಈ ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸಮಾಜ ವಿಷಯಗಳು ಈ "ವಿಜ್ಞಾನ" ಎಂಬ ತಲೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ತಲೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಜಾನಪದವಿಜ್ಞಾನ, ಆರ್ಥಿಕವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮಾನವಿಕವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕಟ್ಟುವಿಕೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವ ಪರಿಯೇ ನಮ್ಮ ಇವತ್ತಿನ ಸಮಾಜ ವಿಷಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಗಾಂಧೀಜಿ ಬಯಸಿದ ಕುಟುಂಬ ಇತಿಹಾಸ ಆ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇತಿಹಾಸ ನಮ್ಮ ಇವತ್ತಿನ ಅಗತ್ಯತೆ ಎಂದು ನನಗೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಇತಿಹಾಸವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಒಂದು ಜನಪದದೊಳಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂಬಂತೆ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದು ಮುಗಿದುಹೋದ ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನಷ್ಟೆ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಥ ಮಿತಿ! ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕೇವಲವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಅಂದು ಉಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾರತದ ರಾಜರುಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ರಾಜರುಗಳ ಮೇಲೆ ದಂಡಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹೀರೋಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿರುವ

ರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣರು ನಮ್ಮ ದಾಖಲೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನೋಡದೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ; ದತ್ತಕಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದ್ದರ ಫಲವೇ ಇವತ್ತಿನ 'ದತ್ತಕ ಇತಿಹಾಸ'ದ ಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬಹು ಮಾದರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಏಕ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಏಕಮುಖಿ ಚಲನೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಇತಿಹಾಸ ಕಟ್ಟಲು ಹೋಗಿ ನಾವು ತೋಟವನ್ನೇ ಮಾಡದೆ ಬೇಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪರಾಧ ಸರಿಯೇ?

ನೆರವು ಸೂಚಿ

* ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಜಾನಪದವನ್ನೇ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸ (ಪರಂಪರೆ) ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸ ಜಾನಪದದೊಳಗಿನ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧. ಜನಪದರು ನಾವು; ಪ್ರೊ.ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಮಾನವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು ೬ ಇಲ್ಲಿಂದ ಉಧೃತ ಪುಟ ೯೩

೨. ಅದೇ ಪು. ೨೨. ೧೯೯೩

೩. Dominance of the west over the Rest.; chandra muzaffar, Director, world Trust 1995

೪. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು; ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಪು.೩೦೪

೫. ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ ; ಪ್ರೊ. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೮೬ ಪು.೭೯

೬. ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶ ; ಪ್ರೊ. ರಾಗೌ ಪು.೨೦೮

೭. ಜಾನಪದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ತ್ವಗಳು–ಪ್ರೊ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಪು. ೫೭, ೫೮

೮. ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ- (ಸಂ) ಡಾ. ಹೆಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ೧೯೯೮, ಪು.೫೧೭

೯. ಉಧೃತ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ; ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಪು. ೭೩ ೧೦–೧೧. ಜನಪದ ವೀರಸಾಹಿತ್ಯ; ಪ್ರೊ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪದ, ಹರ್ತಿಕೋಟೆ ೧೯೮೭ ಪು. ೬

೧೨. ಜಾನಪದ ಅಂತರಂಗ; ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಮಾನವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೮ ಪು. ೮೩, ೮೫

೧೩. ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್; ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೭ ಪು. ೭೨–೭೪

೧೪. ಉಧೃತ ಜನಪದ ವೀರಕಾವ್ಯ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವೇಚನೆ; ಡಾ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ ಪು. ೯–೧೦

೧೫–೧೬. ಉಧೃತ ಜಾನಪದ ಅಂತರಂಗ; ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ೧೯೮೮ ಪು. ೮೬–೮೭

೧೭. ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಲೇಖನ; ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೯೫ ಪು. ೩೮

೧೮. ಅದೇ ಪು. ೩೨

೧೯. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ; ಭಗವತ್ ಶರಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೭೩, ಪು.೩೪೯

೨೦. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ೧೯೯೬ ಪು. ೩೩

೨೧. ತಿಳಿವ ತೇಜದ ಮುಂದೆ; ಡಾ. ಮಲ್ಲೇಪುರ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ ೧೯೯೮, ಪು. ೧೪೬

ಪರೋಕ್ಷ ನೆರವು

೨೨. ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು; ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದನ, ಮೈಸೂರು ೧೯೭೫

೨೩. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ; ಮೂಲ ಇ.ಎಂ.ಎಸ್. ನಂಬೂದಿರಿಪಾಡ್, ಅನು; ಮಾಧವ, ಭಾರತೀ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು ೧೯೦೮

೨೪. ಧರ್ಮಚಕ್ರ, ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪ್ರೊ. ಜಿ.ಎನ್. ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು ೧೯೯೩

೨೫. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳ ಚಳವಳಿ; ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೮೦

೨೬. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ; ಪ್ರೊ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಸುನಾದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೯

೨೭. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ಫೋರಂ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೩

೨೮. ಕೂಡುಕಟ್ಟು; ಪ್ರೊ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ ೧೯೯೭

೨೯. ವಸಾಹತುಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಿಮೋಚನೆ; ಗೂಗಿವಾ ಥಿಯಾಂಗೊ ಅನು, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಾಶನ ೧೯೯೬

೩೦. ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ (ಸಂ) ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೫ ಸಂಪುಟ ೮, ಸಂಚಿಕೆ ೧

೩೧. –''– ಸಂಪುಟ ೧ ಸಂಚಿಕೆ ೪, ೧೯೮೭

೩೨. ಜಾನಪದ ೧೯೯೪ ಸಂ. ನೀಲಗಿರಿ ತಳವಾರ ೧೯೮೭

೩೩. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಭಾಗ ೧೧: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಧಾರವಾಡ ೧೯೮೭

೩೪. American Folklore; R.M. Dorson, Jaico publishing house Bombay, ೧೯೬೬

ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ

ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ (Folkloritics) ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ' (Applied Folklore)ಎಂಬ ಶಾಖೆಯಿಂದ ಈವರೆಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಲೇಖನಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಬರೆದಿರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'Applied Folklore' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಹಳ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಳಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. PAULO DE CARVALHO - NETO ಅವರ History of Ibero American Folklore Mestizo Cultures (1969) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'Applied Folklore' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಉಲ್ಲೇಖ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ. (ಪು. ೧೬೭) :'ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಗುರಿಯುಳ್ಳ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜಾನಪದ'ವೇ 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಮರು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ನಾಶಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು; ಈ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಂದೊಂದು ದಿನ Ibero Americaದ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಬರಬಹುದು. ಸಮಾಜಗಳ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಜಾನಪದೀಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಲು ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಹುದು. ಇಂತಹ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಲೇಖಕನನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಟೀಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಲವು ತನ್ನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲು ಬಿಡೋಣ. ಈಗ ಅನ್ವಯಿಕ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಕ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದರಿಂದ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮುಂಗಾಣುವುದು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ."

ರಿಚರ್ಡ್ ಎಂ. ಡಾರ್ಸನ್ ಅವರ 'Folklore - Selected Essays' (1978) ಗ್ರಂಥದ 'The Academic Future of Folklore' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಡಾರ್ಸನ್ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು (Folkloristics) ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತು 'ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು

ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಉದ್ಯೋಗ ಅವಕಾಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಒಂದು ಕಡೆ (ಪು. ೨೯೭) 'Applied Folklore'ಪದವನ್ನು ಡಾರ್ಸನ್ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಗಂಭೀರ ಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಡಾರ್ಸನ್ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪದವನ್ನು ಡಾರ್ಸನ್ ಬಳಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ರೀತಿ ಇದೆ. ''ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೇವಲ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ; ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳು, ಆಡಳಿತಗಾರರು, ಮಂಡಲಿಯವರು, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ಶಾಸಕರು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟು ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಇವರೆಲ್ಲರ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ದೇಶವು ಇವತ್ತು ಬಡವರ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರ ಬಗ್ಗೆ, ಕಪ್ಪು ಜನರ ಬಗ್ಗೆ, ಮರೆತು ಹೋದವರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಂತಹ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗುಂಪು ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಆಮೇರಿಕನ್ ನೀಗ್ರೋಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಶಾಬ್ದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅಫ್ರೋ ಆಮೆರಿಕನ್ ಅಥವಾ Black Studies ನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಾಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೈಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬಯಸುವವರು Bruce Jacksonನು ದಾಖಲಿಸಿದ 'ಜೈಲು ಜಾನಪದ'ದ (Jail Folklore) ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ತಿರುವಿಹಾಕಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ (Applied Folklore)ದ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾರದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಕೆಲಸವು (ಸಾಮಾಜಿಕ) ಸುಧಾರಣೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಆತನ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಮತ್ತು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅವನದ್ದೇ ಆದ ಕೆಲಸವಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇಂದು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಗಡಿಗರ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ಯಗಳ 'ನಿರ್ಲಿಪ್ತ' ಶೋಧದ ಮೂಲಕ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸ ಬಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಲಿಪ್ತ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ನಾನು 'ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಸ್ವಂತ ಹಿತ ಸಾಧಿಸುವ ಗುರಿಯಿಲ್ಲದ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದೇನೆ'.

'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ PAULO DE CARVALHO-NETO ಅವರ ನಿಲುವು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಾದರೂ ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ದಿಕ್ಕು ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಯು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಅವರ ಮಾತಿನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಫಲವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಬಳಸುವ ಅನ್ವಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅನ್ವಯಿಕ ಕ್ರಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿಲ್ಲ. Richard Dorson ಅವರು Applied Folklore ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ಕಡೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಒಲವು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ''ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಕೆಲಸವು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನು 'ನಿರ್ಲಿಪ್ತ' ಸಂಶೋಧಕನಾಗಬೇಕು.'' – ಇಂತಹ ಅವರ ಮಾತುಗಳು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'The Academic Future of Folklore'ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಡಾರ್ಸನ್‌ರವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಪದವಿಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ. ಮತ್ತು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿ ಗಳಿಸಿದವರಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಅವಕಾಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆರ್ಟ್ಸ್ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲೂ ಕಲಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವನ್ನು ಕೊನೆಮಾಡುವ ಡಾರ್ಸನ್ ಅವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಪಾಠಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ರೀತಿಗಳ ಕುರಿತು ಲೇಖನದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮುಂದುವರಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಒಲವಿಗೂ 'ಜಾನಪದದ ತವರು' ಎಂದು ಹೆಸರಾದ ಭಾರತದಂತಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಒಲವಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ಅಮೇರಿಕನ್ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿನ 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ನಗರ ಜಾನಪದ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ. ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು 'ಜನಪದ'ಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಪರಂಪರಾಗತ ಜಾನಪದವು ನಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಬದಲಿ

ಜಾನಪದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಂದದಿರುವ ಗೊಂದಲದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ 'ಜನಪದ' ರಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

೨

ಕನ್ನಡದ ಮೂವರು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವರಾದ್ದವರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರ 'ಜನಪದ ಕಲಾವಿಹಾರ' ಗ್ರಂಥದ 'ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ.[೧] ಈ 'ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಲೆಹಾಕಲಾಗಿದೆ.

೧. ಜನಪದ ಅಡುಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೨. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ತೆರೆದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಔಷಧಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಚಾರ ನೀಡುವುದು.

೩. ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ಶಾಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರುವುದು.

೪. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನುರಿತ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಆರಿಸಿ ಶಾಲಾಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಠ್ಯವಿಷಯದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುವುದು.

೫. ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡುವುದು.

೬. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾನಪದ ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲಾಖೆಯೊಂದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುವುದು.

೭. ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಗೆ ಅಡ್ಡಬರುವ ಕೆಲವು ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು, ಕೆಲ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬುಡಸಮೇತ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೮. ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಪದವೀಧರರನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಜೀವನದ ಮೇಲ್ಮೆಗೆ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸಮಾಡುವುದು.

ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂವರ್ಧನೆಗಳ ಕುರಿತು ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ.ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅವರ 'ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ'ಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

''ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ಸಂವರ್ಧನೆ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೇಲಿಂದಮೇಲೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ, ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ ಕೂಡ ತೊಡಗಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ರೂಪಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದಿಂದ ಆಗಿದ್ದೆ. ಮುಂದೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬೀಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೋದಂತೆ ಬೀಸುವ ಹಾಡುಗಳು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಧ್ವನಿವರ್ಧಕಗಳು ಬಂದಂತೆ ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕುಟ್ಟುವ ಯಂತ್ರಗಳು ಬಂದಂತೆ ಕುಟ್ಟುವ ಪದಗಳು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನಾಶದತ್ತ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಗೆ ತರುವ ಹುಚ್ಚು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಯಾರೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಕಲೆಗಳು, ಪದ್ದತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳಾಗಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅವುಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯತ್ತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲಾಗಿದೆ''.

ಜಾನಪದವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವೈಭವೀಕರಣದ ಸೊತ್ತು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾ ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ.

''ಜಾನಪದವೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ, ಅನುಕಂಪೆಯ, ಪ್ರಶಂಸೆಯ, ಭಾವಾವೇಶದ ವಿಷಯವಾಗದೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಭಜನೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುವವರು ಮಾತ್ರ ತೂಕವಾದದ್ದೇನನ್ನಾದರೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಡ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಲಿ.''

ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರ 'ಜನಪದ ಕಲಾವಿಹಾರ'ದ 'ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಒಂದು ಅನ್ವಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷವಾದ ಸಲಹೆಗಳಿವೆ. ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರ ಈ ಲೇಖನದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

''ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲೆಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಮತಗಳು, ಮೇಲುಕೀಳುಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರೂ ಸಮಾನ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.''.

''ಜನಪದಕಲೆಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣಜೀವನದ ಚೈತನ್ಯದ ಚಿಲುಮೆಗಳು ಜನರ ನಿರುತ್ಸಾಹ ಅಲಸಿಕೆಗಳನ್ನು ದೂರ ಮಾಡಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಕಲಾತಂಡ ಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕವಿರಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾನಸಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ರಸಿಕತೆ ಮತ್ತೆ ಚೇತರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯವು ಮತ್ತೆ ಅರಳುತ್ತದೆ''.

''ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುದುರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿಯೂ ಕೂಡಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯುರೋಪ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಫಿನ್‌ಲೆಂಡಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದ 'ಕಲೆವಾಲ'ವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ''.

''ಹೊರಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮಿಂದ ದೂರಾಗಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ವೈವಿಧ್ಯ ಪೂರ್ಣವೂ, ಕಲಾತ್ಮಕವೂ, ನೈಜವೂ ಆದ ನೃತ್ಯ, ನಾಟಕ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಕಲಾಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಬಹುದು.''

''ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆಗಳಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಬಂಧಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸರಳ ಬಂಧವು ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಕಲಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣತಜ್ಞರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ''.

''ಜನಪದ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳೂ ಕೂಡ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದವುಗಳು. ಮಕ್ಕಳ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇವುಗಳು ಸಹಕಾರಿ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಕುಣಿತಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಮೈಗೆ ವ್ಯಾಯಾಮ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮುದಕೊಡುತ್ತವೆ.''

''ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯಾದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಮಿಲನಗೊಂಡಿವೆ: ವೇಷಭೂಷಣ, ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆ, ಅಭಿನಯ, ಹಾಡು ಮುಂತಾದುವುಗಳು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಕರ್ಷಕ ಅಂಶಗಳು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹು ದಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲಾಶಿಕ್ಷಕರನ್ನು ನೇಮಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ''.

ಡಾ|| ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು'' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಿವೆ.

೧. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು. ೨. ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ. ಡಾ|| ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯೋಜನ ಗಳು ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಜಾನಪದ (Folklore) ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ (Folkloristics) ದೊರಕುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

''ಇಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿ ಕೊಂಡು ಜಾನಪದ ಶುದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ, ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ಬಗೆಗೆ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆ ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಳೆಯಬೇಕಾದ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ದೃಢ ನಿಲುವು ಹೊಂದಲು ಶಕ್ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಈಗ ಸಾಬೀತಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ.''

''ಜಾನಪದವು ಜನರಿಗಾಗಿ ಏನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವಿವರಣೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಜನಪದ ಆಟ-ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾರಂಭಗಳೇ. ಹಲವು ಹತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ಒಂದೆಡೆ ಕಲೆಯುತ್ತಾರೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ

ಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಆಡಿಸುವ ಆಟಗಳಂತೂ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಸಲುಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕುದುರಲು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಧನಗಳು. ಈ ಆಟ– ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಲಾಭ ಹೊಂದುವವರು ಹೆಣ್ಣು – ಗಂಡುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಕುಟುಂಬಗಳ ನಡುವೆ ಬಾಂಧವ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಸಮೂಹಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಐಕ್ಯಮತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು, ಮೇಲು ಕೀಳು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲು, ಸೇಡಿನ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ವಿನೋದ ಅಥವಾ ಹಾಸ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಜನರ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ಆದರಿಂದ ಐಕ್ಯಮತ್ಯ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

''ಜಾನಪದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಜಾನಪದ ಯಾವತ್ತೂ ತನಗೆ ತಾನೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಹಳೆಯದು, ಆಧುನೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ.) ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂದು ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ದೂರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಹತ್ತ್ವದ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬಹುಬೇಗ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

''ಜಾನಪದವನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸಲು, ಹೊಸ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹಾಯಿಸಲು ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿ ಜನರನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಲು, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ತೀವ್ರಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸಾರ; ಸಂಗ್ರಹ – ಅಧ್ಯಯನ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.''

ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ 'ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಕೊಡಬಹುದು. –

''ಬದಲಾದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮಾನವ ತನಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಳು ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಉಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಸಾಗಿಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತತೆ (Social relevance) ಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಗತವಲ್ಲದ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ಮಾತು ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ.''

''ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವಂಥ ಸೂಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾದದ್ದೆಂದು ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಾಗಲೀ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದರೆ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

''ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಂಪನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಜಾನಪದ ರೂಪಗಳು ಉಳಿದುಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ (ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ತಡೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ) ಜನಪದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಟ್ಟು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನಷ್ಟೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಮಾನವ ಕುಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಂಪೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯ ವಾಸ್ತವ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಒಂದು ಕೃತಕ ಪ್ರಯೋಗಾಲಯದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪಯೋಗಗಳೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಸ್ತರಿಸಿದಷ್ಟೂ ಅವನಿಗೆ ಲಾಭವಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.''

''ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಗೌರವಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯೂ ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಕಲಾವಿದರೂ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಲೆಗಳೂ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ.

ಡಾ॥ ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರ 'ಜಾನಪದ ತಡಕಾಟಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಇದೆಯೆ?'' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಭವಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

''ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಜೀವನ ಶಿಕ್ಷಣ' ಮತ್ತು 'ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು' ಜಾನಪದೀಯ ಬದುಕಿನ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಆಗ ಜನಪದರು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಶಿಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಭಾವುಕವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟದ, ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮಟ್ಟದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಯೋಚಿಸಿಯೆ ಇರಲಿಲ್ಲ.''

''ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದೇಶೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಜಾನಪದದ ನಿಜವಾದ ಆರಂಭವಾದರೂ ಅದು ಗರಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ಶತಮಾನವೆ ಬೇಕಾಯಿತು. ಸ್ವದೇಶೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿರೂಪಗೊಂಡದ್ದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಮನೋಭಾವ ಬರಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಭಾರತ ಮೂಲ ಆರ್ಥಿಕ –ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ತೀಕರಣಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಟುದರಿಂದ. ಈಗ ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿಗೆ ಥ್ರಿಲ್‌ಕೊಡುವ ಅಥವಾ ಸ್ಫೂರ್ತಿಕೊಡುವ ಒಂದು ರಚನಾತ್ಮಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸೆಮಿನಾರ್‌ಗಳ ಮಧ್ಯಕ್ಕೆ, ಉತ್ಸವಗಳ ಸಾಲಿಗೆ, ಮೆರವಣಿಗೆಗಳ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕಲಾಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಟಾನಿಕ್ ಆಗಿ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಬೇರಿಲ್ಲದ ಹೂವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಂಥ ಟಾನಿಕ್ ಆಗಿ ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಬೇರಿಲ್ಲದ ಹೂವಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಂಥ ಆಕರ್ಷಣೆ.''

''ಮೂಲಭೂತ ಆರ್ಥಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯೊಡನೆ ಅದನ್ನು ತೊಡಗಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಜನಪದಕ್ಕೂ, ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಮುಕ್ತಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ.

''ಒಂದು ಜನಪದದ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಪ್ರಗತಿಯ ಮುಖವನ್ನೇ ನಾಗರಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ಅದು ಇನ್ನಿತರ ಯಾವುದೇ ಮುಖಗಳಿಂದ ಬೆಳೆಯಬಹುದು.''

''ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಬಿಗಿಯಾದ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಕಾಲದ ನೆಂಟು ಜಾನಪದ 'ಉಳಿಕೆ'ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕೇವಲ ಮೂಲಗಳ (Source) ವಿಷಯವಾಗಿ ಗಣಿಸಿದ್ದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದು 'ಉದ್ದೇಶ'ಗಳ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದರೊಡನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತೆಯೆ ಪ್ರಥಮ ಶ್ರೇಣಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಶಿಸ್ತು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಒಂದೇ ಥರ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಮೇರಿಕ, ರಷ್ಯ ಕಡೆ ಭವಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಿ (Past Oriented) ಯಾಯಿತು. ಸ್ವದೇಶಿಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾದ ಭಾವುಕ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

''ಭಾರತದಂಥ ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಬಂಧಿ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳೆರಡೂ ಅನುತ್ಪಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳೆರಡೂ ಉತ್ಪಾತ್ಮಕ ಮಾತೃಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜಾನಪದ, ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾತೃತ್ವ ಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗದೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೆಳವು ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ.''

''ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಮೂಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಜನಪದಗಳು ನರಕಯಾತನೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಅನುಭವಿಸದೆ, ಆರೋಗ್ಯಕರ 'ವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿಚ್ಚಳವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯಗೊಳಿಸುವುದೇ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮತ್ತು ಅನಂತಕಾಲದ ಹೊಣೆ''.

''ಇದು (ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು) ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಇಡುವ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾವೇ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಉಳಿಸುವ ಅಥವಾ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜನಪದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ನಗರಗಳ ಮನೋಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣಾತ್ಮಕ ಬದ್ಧತೆ.''

''ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬಲ್ಲ ಜಾನಪದನಿಗೆ ಸಲಹೆ ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ. ಅದು ಆ ವಿಷಯ ಅಥವಾ ಕಲೆಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.''

''ಜಾನಪದ ಅಂಶವೊಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಮುಗಿದುಹೋಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಂಗ್ರಹ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಔಚಿತ್ಯ. ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಲಾವಣಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜಾನಪದದ ನಿರಂತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.''

''ನಮ್ಮ ತೊಂಬತ್ತು ಭಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕಕಲೆಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೆಲವೆನ್ಸಿ ಇಲ್ಲ. ಜೀವವಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ

ಬದುಕುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಕಲೆ, ಆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಪ್ರಶ್ನಿತವಾದಂತೆ ಮುಗಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಇವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.''

''ಜಾನಪದ ಸಂಕಟ, ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೊಂಡಾಡುವ ನಾವು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದ ಮತ್ತು ಜನಪದಗಳ ಕ್ರೂರ ಬಡತನದ ಬಗ್ಗೆ ಪಲಾಯನ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದೇವೆ''.

''ಈಗ ಜನಪದ, ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಇರಲು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದೆ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸಿ, ಹೊಸ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಯುಕ್ತವೇ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮುಂದಿರುವ ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಂದರೆ, ನಿಜವಾದ ಕಳಕಳಿಯುಳ್ಳ ಜಾನಪದರ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿಡುವುದು.''

ಈ ಮೂವರು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಡಾ। ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಜಾನಪದದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಅಡುಗೆ, ಜನಪದ ವೈದ್ಯ, ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು – ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸಲಹೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಡಾ। ಜೀ.ಶ.ಪ. ಧೋರಣೆಯು ಕೇವಲ ಉಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವಿರುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅನಿಷ್ಟಪದ್ಧತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿವಾರಿಸುವ ಅವರ ಸಲಹೆಯು ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇವರು ಕೊಡುವ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಜನಪದ ಕಲೆಯನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವ ಇವರ ಸಲಹೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯವಾದದ್ದು.

ಡಾ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

ಡಾ। ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಲೇಖನವು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವು ಭವಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಇವರು ಭಾರತದಂತಹ ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದಿಂದಾಗಿರುವ ಹಾನಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಜಾನಪದದ ಅನ್ವಯಿಕತೆ' ಎಂಬುದು ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಲೇಖನವು ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ರೂಪುರೇಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

೩

'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲಗಳು ಜನರ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರ / ಅಂಶ (Item)ಗಳನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇವು ಎರಡಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬದಲಾದ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದು ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ, ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಜೀವಂತ 'ಅಂಶ' (Item)ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಮೂಲ ಜಾನಪದ'ದ ರಚನೆಯು ತಳಹದಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲುದು.

ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ 'ಸಾಂದರ್ಭಿಕ' ಮತ್ತು 'ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ 'ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' (Structural Study)ವೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಅಂಶ (Item) ವೊಂದರ ತಿರುಳು (core) ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠತಮ ಘಟಕ (Minimal unit)ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದ 'ಸಂದರ್ಭ'ವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು, ಜಾನಪದ ಅಂಶವೊಂದರ ಪರಂಪರಾಗತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬಳಿಕ, ಅದೇ ಜಾನಪದ ಅಂಶದ ಇಂದಿನ

'ಸಂದರ್ಭ' ಮತ್ತು 'ಕಾರ್ಯ'ಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ನಡೆಯಬೇಕು. ಆಗ ಆ ಜಾನಪದ ಅಂಶದ ಜೀವಂತಿಕೆ, ಪ್ರಸ್ತುತತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂದರ್ಭ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು 'ಕಾರ್ಯ' ಇರುವುದರಿಂದ ಬದಲಾದ 'ಸಂದರ್ಭ'ವು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಅದನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಾಗ 'ಬದಲಿ ಸಂದರ್ಭ'ಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾದ ಅಥವಾ ಬದಲಿ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಗತ ಜಾನಪದ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಇಡುವುದು, ಉಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥದ 'ಸಂರಕ್ಷಣೆ' ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ 'ಪ್ರದರ್ಶನ'ಗಳ ಮತ್ತು 'ಸಂಗ್ರಹಾಲಯ'ಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನರ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜನರ ನಡುವೆ ಅಪನಂಬಿಕೆ, ಸಂಶಯ, ದ್ವೇಷ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಂತಹ ಸಮಾಜದ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜನಪದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ, ಜಗತ್ತಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಾಮ್ಯ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಅಚ್ಚಿನ ಮಾದರಿಗಳ ಹಾಗೆ ರೂಪಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಇಲ್ಲೇ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದ ಅಂಶಗಳ (Items) ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅವುಗಳ ಉಗಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿನ ಅನುಕರಣೆ- ಇವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರಾಧನೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ ದೊರೆಯುವ ಫಲಿತಾಂಶವು ನಾವು 'ವೈಚಾರಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಸಮರ್ಪಕ ವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆರಾಧನೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಇದು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಿಗುವ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಯೋಜನ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, 'ಪ್ರಗತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯನ್ನು 'ಪ್ರಗತಿ'ಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ 'ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ಮೊತ್ತ'ವೆಂಬ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿನ 'ನವ ಜಾನಪದ' ಜಾನಪದಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಜಾನಪದ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಭಾರತದಂತಹ ಬೇಸಾಯ ಪ್ರಧಾನ, ಹಳ್ಳಿಗಳ ಆಧಿಕ್ಯವಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದುದು ಪರಂಪರಾಗತ 'ಗ್ರಾಮೀಣ ಜಾನಪದ'ದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳು ನಾಗರಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ದೊರೆಯಬೇಕು. ಎಲ್ಲರೂ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವಂತಹ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯ / ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಹಳ ಶೋಚನೀಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸ್ಥಿತಿ, ಬೇಸಾಯಗಾರರ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ – ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಯೋಜನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿ. ಜನಪದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸುಧಾರಣೆಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವರಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಗ್ರಾಮ ಆಧಾರಿತ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಗವಾದ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ತತ್ತ್ವದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲಿನ ಜೀವನ – ಇವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಯೋಜನೆಗಳು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಾವು ನಮ್ಮ 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಅದು ವೃತ್ತಿಗಳ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿರುವ

ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಾರತಮ್ಯದ ಭಾವನೆಯು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯವರಲ್ಲೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದವಿದೆ. ಈ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಂತಹ ಜಾನಪದವನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು, ಕುಣಿತಗಳು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಹರಿಜನರು ಮಾತ್ರ ಭಾಗವಹಿಸುವಂಥವು. ಹರಿಜನರ ಬಗೆಗಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಕಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವದ ಭಾವನೆಯು ಬೆಳೆದುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಹರಿಜನರನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಮನೆ ಮನೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಬೇಡುವಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲು (ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಈ ಸ್ವರೂಪವು) ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನನಗನ್ನಿಸುವುದು, ಜಾನಪದವು ಸಮಾಜವೊಂದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗ ಮಾತ್ರ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ವ್ಯರ್ಥ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂಬುದು. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯೊಂದು ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ, ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಯೋಜನೆಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಆರ್ಥಿಕ ಯೋಜನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಆಗಿದ್ದುವು. ಅವುಗಳ ಹೆಚ್ಚಿನ ವೈಫಲ್ಯತೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದು, ಅಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೊಳಗಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿದುದರಿಂದ, ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ನಗರಗಳ ಅನುಕರಣೆಯಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೊಂದರ ಕೊರತೆಯನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ ಹಳ್ಳಿಗಳು' ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಕೊರತೆಯನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ ಹಳ್ಳಿಗಳು' ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ತನ್ನದಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಜ ವಾತಾವರಣ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಇಂತಹ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಇಂತಹ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ಘಟಕಗಳ ರೂಪದ 'ಜನಪದ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಇದು 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ' ದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕು.

'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'ವೆಂಬುದು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಅದು ಜಾನಪದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸತೊಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಬಹುದು.

ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡ ಸೂತ್ರಗಳ (Generalised Principal) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಡಕ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಕೇವಲ ವಾದ ವಿವಾದ, ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿರತವಾಗಿ, ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು, ಜನಪದ ಸಮಾಜವೊಂದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆ ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೆಚ್ಚು ಫಲಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಅರ್ಥದ 'ಜಾತಿ'ಯ ಬದಲು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ 'ವೃತ್ತಿ ಸಮುದಾಯ'ಗಳು 'ಜನಪದ'ಗಳಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಯೋಜನೆಗಳು ವೃತ್ತಿಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ 'ಜಾನಪದ'ಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದವು 'ಗತಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗೀಳು' (Nostalgia) ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಗೀಳಿನ ಮನೋಧರ್ಮ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇವರು ಜಾನಪದದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ಜಾನಪದವು ತಾವು ಕಳೆಕೊಂಡ, ಆದರೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಮೂಲ್ಯ ಆಸ್ತಿಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇರುವವರಲ್ಲಾದರೂ ಅದು ಮೂಲಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲಿ ಎನ್ನುವ ಇವರಿಗೆ, ತಾವು ಮತ್ತೆ ಆ ಮೂಲಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕೊಂಡುಹೋಗಲು ಮಾಡುವ

ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಆವರಣರಹಿತ ಜಾನಪದಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು, ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು – ಇವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಜಾನಪದದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗಗಳು. ಮನುಷ್ಯನ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಪದದ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿ, ಅದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ತುಂಬಿದ ಅಂಶಗಳು. ಇಂದು ಅವುಗಳ ಸಂದರ್ಭ, ಪರಿಸರ ಬದಲಾಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳ ಸಂಗತತೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ಕಲೆಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಗತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ರಚನೆಯು ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೆಂದರೆ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕಲೆ, ಕ್ರೀಡೆ, ಹಾಡು ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವುದು. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿಂಜರಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ದುರ್ಬಲರಾಗಿ, ಬರಡಾಗಿ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಸೃಜನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿ ನರಳುತ್ತಿವೆ. ಇದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಈ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳ ಪರಂಪರಾಗತ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪಗಳು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲುವೇ ಎಂಬುದರ ಸಂಶೋಧನೆಯು 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಫಲಿತಾಂಶಗಳ ಮೊತ್ತ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಜಾನಪದ ಕಮ್ಮಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ, ಇಂತಹ ಕಮ್ಮಟಗಳ ಶೋಧಗಳನ್ನು ಸಹಜ ಜನಪದ ಸಮಾಜವೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಜಾನಪದ ಯೋಜನೆ' (Folklore Planning) ಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ 'ಜಾನಪದ ಯೋಜನೆ'ಗಳು ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಯೋಜನೆಗಳೊಡನೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸಮಗ್ರಯೋಜನೆಯ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು.

ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಜಾನಪದದ ಅಂಶಗಳು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅವು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಇದು ಕೇವಲ ವಿದ್ವಾಂಸನ ನೆಲೆಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬಳಸುವ ಜನಪದ ವರ್ಗದ ಮನಸ್ಸು ಸಹಜ ಸ್ವತಂತ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ವಿಚಾರ. ಭಯದ, ಸಂಕೋಚದ ಸುಳಿವಿಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಹಾಡುವ, ಕುಣಿಯುವ, ಆಡುವ, ಸಂತೋಷಪಡುವ ವಾತಾವರಣವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಅಗತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂತಹ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕಲೆಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿ ಸೀಮಿತ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನಗಳಿವೆ. ಲೌಕಿಕವಾದ ಸಹಜವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲುದು.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ೧. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾದ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜನಪದರಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಅಂಗಗಳಾದ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ, ಭವಿಷ್ಯ, ಅಂಜನ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ವಿವರಿಸುವುದು. ಈ ರೀತಿ ಜಾನಪದದ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಜನಪದರಿಗೆ ಆಗುವ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು. ಮಳೆಗಾಗಿ ಯೋಗಿಗಳು ಮಾಡುವ ಮಂತ್ರ ಜಪಗಳು ಮಿಥ್ಯಾ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತಿಳಿಸಲು 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'ವು ಖಗೋಳ ಜಾನಪದದ ನೆರವನ್ನೂ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯೋಗಿಗಳು ಮಳೆಬರಿಸುವ ವರುಣದೇವತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ, ಮಳೆಬರಲು ಬೇಡಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜಪ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಖಗೋಳ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ಆಕಾಶ, ಮೋಡ, ಮಳೆ, ವಾಯು, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಗ್ರಹಗಳು, ನಕ್ಷತ್ರಗಳು – ಇವುಗಳ ಜಾನಪದಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಹೇಗೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಅಂಶ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ವರುಣ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ೨. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾದ ಜನಪದ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾಯಿಲೆಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸಸ್ಯಸಂಬಂಧಿ ಔಷಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಔಷಧೀಯ ಗುಣವುಳ್ಳ ಸಸ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು

ಕೊಡಬಲ್ಲುದು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.[೫]

ಸಸ್ಯ ವೈದ್ಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ''ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ''ವೂ ವಿಪುಲವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ನಿಕಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಔಷಧೀಯ ಗುಣಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಸಸ್ಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿಕಟಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದದಿಂದ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನ (ecology)ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಉಳಿಯುವಿಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದದ ಸಂಶೋಧನೆ ಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಪರಿಸರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[೬,೭,೮]

ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಗಾದೆಗಳ ಬಳಕೆ, ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಾದೆಗಳ ಉಪಯೋಗ ಮುಂತಾದುವು ಬಹು ಪರಿಚಿತವಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಮೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ನಡೆದುಬಂದಿರುವ ಪದ್ಧತಿ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಗಾದೆಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಇಂದು ಆ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಅವರದ್ದೇ ಆದ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ.[೯] ಇಂತಹ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಯಶಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಲಾಗಿದೆ.[೧೦]

ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ನಿದರ್ಶನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ, ಕರಪಾಲ ಮೇಳ, ಗೊಂಬೆಯಾಟ ದಂತಹ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಕೆಲವೊಂದು ಬಾರಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸು. ೧೯೬೦ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸುಧಾರಿತ ಕೃಷಿಯ ಪ್ರಚಾರದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ 'ಜಾಪಾನಿ ಕೃಷಿ ವಿಜಯ' ಎಂಬ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟವು ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾದದ್ದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[೧೧]

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಬಳಕೆಯು ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಅನುಕರಣೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟವನ್ನು ಮಕ್ಕಳ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳ ಮೂಲಕ ಪಂಚತಂತ್ರದ ಕತೆಗಳನ್ನು, ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮನೋರಂಜನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ, ನಾಟಕಗಳ ಮೂಲಕ ಗೊಂಬೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಶಿಕ್ಷಣದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿಸಬಹುದು. ಗೊಂಬೆಯಾಟವನ್ನು ಜಾಹೀರಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳ ನಾಟಕೀಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ.[೧೨]

ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ತಜ್ಞರು ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೩] ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಗಳಾದ ಆಕಾಶವಾಣಿ, ದೂರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಚಲನಚಿತ್ರ –ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಳಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಂತೂ ಇನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು, ರೂಪಕಗಳು ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು ಆಕಾಶವಾಣಿಯಲ್ಲಿ; ಜನಪದ ನಾಟಕಗಳು, ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು, ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳು ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ; ಜಾನಪದದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳು ಚಲನಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ನೇರವಾದ ಅಳವಡಿಕೆಯು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವಾಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ರೂಪಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ತಜ್ಞರು ಹೆಚ್ಚು ಸಮನ್ವಯ ರೂಪದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮೂಹಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಧೋರಣೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ 'ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ'ಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಅನ್ವಯ ಹೆಚ್ಚು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಈಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅನ್ವಯದ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಶ್ರೋತೃ/ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ತಲುಪದೆಯೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕೇವಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಯೋಗಗಳು – ಮರು ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು – ಮರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು

ಪ್ರಯೋಜನ ನೀಡಬಲ್ಲುವು.

ಜಾನಪದದ ಅಪಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ತೀರಾ ಪರಿಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದದ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯ ಅಗತ್ಯ, ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕೆಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದವು ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸುವ, ಸಂಶೋಧಕರು ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಒಂದು ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಇಂದು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಜನಪದ ಕಲಾವಿಹಾರ – ಡಾ । ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಮಿಂಚಿನ ಬಳ್ಳಿ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ; ೧೯೮೪.

೨. 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು' : 'ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು' ; ಡಾ। ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೪.

೩. ಜಾನಪದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ : 'ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು'' – ಡಾ। ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು ೧೯೮೪

೪. ಜಾನಪದರ ತಡಕಾಟಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಇದೆಯೇ? – ಡಾ। ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಂ. ೨೦, ಸಂಚಿಕೆ ೯–೧೦, ಫೆಬ್ರವರಿ – ಮಾರ್ಚ್ ೧೯೮೫.

೫. ನೋಡಿ : 'Folk Medicince' : Don Yoderd ಲೇಖನ. ಇದರ Biliography and Selected Readingsನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಗ್ರಂಥ : 'Folklore and Floklife' : Ed. Richard M. Dorson ; 1972

೬. ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ :

(ಅ) 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' : ಡಾ। ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ : ಗ್ರಂಥ : 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ': ಸಂ. ಡಾ। ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಬಿ.ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್, ೧೯೮೪

(ಆ) 'ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ' : ಡಾ। ಹಿ.ಶಿ.ಇ ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಗ್ರಂಥ : ಅದೇ

(ಇ) 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ': ಡಾ। ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ, ಮೈಸೂರು.

೭. ಇಕಾಲಜಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೋಡಿ : 'ಇಕಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು : ಕೆ ಉಲ್ಲಾಸ ಕಾರಂತ (ರುಜುವಾತು, ಜನವರಿ – ಮಾರ್ಚ್; ೧೯೮೧)

೮. ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಬಯೋಸಯನ್ಸ್ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿರುವ ಡಾ। ಎಂ.ಎಸ್. ಮಧ್ಯಸ್ಥರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ 'ಸಂರಕ್ಷಿತ ವನಗಳು (ಭೂತ ಮತ್ತು ನಾಗ) ಮತ್ತು ದೇವರ ಕಾಡುಗಳು' ಇವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಸ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯೊಂದನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

೯. MARK NICHTER; Dept. of Psychiatry, University of Hawaii ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವಾದ ಸಫಲತೆಗಾಗಿ ತುಳು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕುರಿತು ನಾನು ಚರ್ಚಿಸಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯೊಂದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಳು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ.

೧೦. (ಅ) 'An Anthropological Approach to Nutrition Education' : MARK NICHTER, Dept. of Psychiatry, University of Hawaii and MIMI NICHTER, Dept. of Communication, University of Hawall International Nutrition Communication - Service Publications; 1981

(ಆ) 'Patterns of Resort in the use of the Therapy Systems and Their Significance for Health Planning in South Asia-MARK NICHTER - 'Medical Anthropology' - spring, 1978.

(ಇ) 'The Une of Analogy in the Communication of Promotive Health' : Mark Nichter; Mimi Nichter - Paper Delivered at the First Internation Symposisum on Public Health In Asia and the Pacific Basin, March 1983 School of Public Health, University of Hawaii.

೧೧. ಪುತ್ತೂರು ಬಳಿಯ ಪುಣಚ ಗ್ರಾಮದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಂಘದವರು ಶ್ರೀ ಶಿವಶಂಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ರಚಿಸಿದ 'ಜಾಪಾನಿ ಕೃಷಿ ವಿಜಯ' ಎಂಬ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಾಗಿ ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೆ.

೧೨. 'ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು' : ಎನ್.ಕೆ. ಮೋಹನರಾವ್, 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ' (ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು : ೧೯೮೧)

೧೩. ಉಲ್ಲೇಖ – ಮೇಲಿನದೇ ಲೇಖನ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ : ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಡಾ. ಎಸ್.ವಿ. ಪದ್ಮ ಪ್ರಸಾದ್

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹಲವೆಡೆ ಬಂದಿವೆ. ಅದರ ಬರವಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಅದರ ಸ್ತುತಿ, ಅದರ ಆಟಾಟೋಪಗಳ ವರ್ಣನೆ, ಮಳೆ ತರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ, ಆ ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು– ಇವೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಂಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅನೇಕ ಕಡೆ ವರ್ಣನೆಗಳು ಸುಂದರವಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಹೃದಯ ವಿದ್ರಾವಕವಾಗಿವೆ. ಚೆದುರಿದಂತೆ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಚಿತ್ರಣಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು.

ಮಳೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರು ಮೂಲತಃ 'ಗಂಡು' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಕಾಕತಾಳೀಯವಾಗಿ – ಭೂಮಿ ನಮ್ಮವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಮಳೆ ರಾಜ', 'ಮಳೆರಾಯ', 'ಮಳೆ ದೇವ' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಹಾಡಿ, ಹೊಗಳಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಅಂಬ ಕೊಡುವವನೆ ಗೊಂಬೆ ಹಚ್ಚಡದವನೆ
ರಂಬೆ ತೊಡೆ ಮೇಲಿರುವವನೆ । ಮಳೆ ದೇವ
ಅಂಬರದಿಂದ ಕರುಣಿಸೋ ।

....

ಮಳೆಯಪ್ಪ ಮಳೆರಾಜ ಕರೆಯುತಾರೋ ನಿನ್ನ
ಮೊದಲು ಕೂರಿಗೆಯ ರೈತಾರೋ ; ಹೊಲದಾಗ
ಬೆಳೆ ಎದ್ದು ಕೈಯ ಮುಗಿದಾವ !

....

ರಾಗೀ ಬಣ್ಣದ ಕುದರಿ ರಾಜೇಕ ದೊಡ್ಡದು
ರಾಜಾರೋಳು ರಾಜಾ ಮಳೆರಾಜಾ । ಬರುವಾಗ
ರಾಜೀವ ಕೈಯ ಮುಗದಾವ ॥

ಹೀಗೆ ಮಳೆಯನ್ನೇ ಗಂಡೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ಮಳೆ ತರಬಲ್ಲ ಜೋಕುಮಾರನಂತಹ ದೇವತೆಗಳೂ

ಗಂಡೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಗುರ್ಚಿ'ಯನ್ನು ಗಂಡೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಗಂಡಿನಂತೆ ಸಂಬೋಧಿಸಿರುವುದು, ಅದರ ಶಿವಲಿಂಗದ ಆಕಾರ-ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಅದನ್ನೂ ಗಂಡೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಳೆಯ ಜೊತೆಗಾರನಾದ ಗುಡುಗು, ಮಿಂಚು, ಸಿಡಿಲುಗಳೂ ಗಂಡೇ - ಜಾನಪದರ ಪಾಲಿಗೆ.

ಗಾಳೆಪ್ಪ ಧೂಳೆಪ್ಪ ಸಿಡ್ಲಪ್ಪ ಮಿಂಚಪ್ಪ,
ಇವರ್ನಾಕ ಮಂದಿ ಅಣತಮ್ಮ್ರು ! ಇದ್ದರ
ಸುತ್ತಣ ಹಳ್ಗೆ ದೊಡ್ಡವರೋ;

ಮಳೆ - ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಮೂಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಳೆ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಭೇಟಿಯಾದ ಪರಿಚಿತರನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ -''ನಿಮ್ಮ ಕಡೆ ಮಳೆ ಹ್ಯಾಗೆ?'' ಎಂಬುದು. ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಖುಷಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದೂರಿನ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೇಳಿದಾಗ ಆಕೆ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂತೋಷ ಚಿಮ್ಮುವುದನ್ನು ನೋಡಿ -

ಹೊಳೆಯ ಆಚಿನ ತಂಗಿ ಮಳೆಯ ಸುದ್ದಿ ಹೇಳ,
ಹೊಳಿ ಭಾಳ ಅಕ್ಕ, ಮಳಿ ಭಾಳ! ಈ ವರುಷ
ಬಿಳಿ ಮುತ್ತಿನಂತಹ ಬಿಳಿ ಜೋಳ;

ಯಥೇಷ್ಟ ಮಳೆಯಾದದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇದೇ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ''ಪಾತಾಳ ಎಲ್ಲ ತುಳಿಕ್ಯಾವು'' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ ಜಾನಪದ ಕವಿ. ಎಂಥ ಸಾರ್ಥಕ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ! ಹಾಗೇಯೇ 'ಗುರ್ಚಿ ಹಾಡಿ'ನಲ್ಲಿ ಸುರಿಮಳೆ ಯಾದರೆ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಬಿತ್ತುವುದು ಬೀಜವನ್ನಲ್ಲ, ಹೊನ್ನನ್ನೇ ಬಿತ್ತುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಿಪ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುವ ಈ ಜಾಣತನವನ್ನು ನಾವು ಮೆಚ್ಚಬೇಕು. ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿ, ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಫಸಲು ಕೊಟ್ಟಾಗ ಅದನ್ನು ಮಾರಿ ಹೊನ್ನನ್ನು ತೆಗೆದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವನೆಂಬುದನ್ನು ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸಿದ್ದಾರೆ - ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಸುರಿ ಮಳೆಯಾದರೆ ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಒಕ್ಕಲಿಗ
ಒಕ್ಕಲಿಗಣ್ಣ ಬಿತ್ತೊ ಹೊನ್ನ
ಸುತ್ತ ಸುರಿಯಿತು ಸುರಿಮಳಿಯೇ ಸುರಿಮಳಿಯೇ !

ಮಳೆ ಬಾರದೆ ಜನ ಒದ್ದಾಡುವುದನ್ನು, ಅದು ಇನ್ನೂ ವಿಪರೀತಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕ್ಷಾಮದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಬದುಕನ್ನು ದೂಡುವುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ.[೧] ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವರು ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೋಗದೆ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು

೧. ಮಳೆ ಕಡಿಮೆಯಾದುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕೊರತೆಯ ಚಿತ್ರಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರಲೆಂಬ ಕಳಕಳಿಯ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

೨. ಮಳೆಯ ಕೊರತೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನದು ಎಂಬುದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ನಿತ್ಯದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ನೀರಿಲ್ಲದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬಂತಹ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಕೂಸಿನ ನೆತ್ತಿಂಗಿ ಎರಿಯಾಕ ನೀರಿಲ್ಲ, ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿಗಳಿಗೆ ಕುಡಿಯಲು ನೀರಿಲ್ಲ - ಇತ್ಯಾದಿ.

೩. ಕ್ಷಾಮದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುವ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ ಚಿತ್ರಣವಿರುತ್ತದೆ. 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ' ಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಆಗಿನಿಂದ ಪದೇ ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಮಳಿ ಹಾಡು' ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. 'ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಬ್ಯಾರು ಮಳಿರಾಜಾ ಅವರು ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರು ಮಳಿರಾಜಾ'' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಲವು ದಾರುಣ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮಳೆರಾಜನನ್ನು 'ಯಾವಾಗ ಬರುತ್ತೀ' ಎಂದು ಆರ್ತನಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರಿ ರೊಕ್ಕ ಪಡೆದು ಭತ್ತಕ್ಕೆಂದು ಅಲೆದಾಡುವ, ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ಅಫೀಮನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ತಿನ್ನಿಸಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕುವ, ಇನ್ನಿತರ ಚಿತ್ರಗಳು ಭೀಕರವೂ ಅಪೂರ್ವವೂ ಆದವುಗಳು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ದಾರುಣತೆಯ ಚಿತ್ರಣ ವಿರಳ.

೪. ಮಳೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲೋಕರೂಢಿ ರೀತಿಯ ಹಾರೈಕೆಯಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ರೀತಿಯ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯೇನೂ ಇರದೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಸರಮಾಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಹುಯ್ಯೋ ಹುಯ್ಯೋ ಮಳೆರಾಯ' ನಂತಹ ಹಾಡುಗಳು, ಗುರ್ಚಿ ಹಾಡುಗಳೂ ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲವು.

೫. ಕ್ಷಾಮದ ದವಡೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಮಳೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ದಾರುಣತೆಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಹಾರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣತೆಯೂ ಇರುವಂತೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಅದೆಂದರೆ - ಕ್ಷಾಮದಷ್ಟು ಭೀಕರವಲ್ಲದ ಆದರೆ, ಜನಗಳಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆತಂಕ, ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮಳೆ ತಡವಾಗಿರುವ ದಿನಗಳ ಸ್ಥಿತಿ. ಇಂಥ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುತ್ತಾ ಮಳೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಣ್ಣತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ

ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ 'ಸ್ವಾಮಿ ಮಳೆರಾಯ' ಹಾಡನ್ನು ನೋಡ ಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಚಿತ್ರಣವೇ ಇದ್ದು, ಉಪಮೆಗಳೂ ಸಹ ಕಡಮೆಯೇ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಾಸ್ತವವೇ ಗಾಢವಾಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮನ್ನು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ 'ಬರಗಾಲದ ಹಾಡು' ಕೂಡ ಈ ದುಃಖದ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಳೆರಾಯನೇ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರವಾಗಿರು ವಂತಹ (ಅಂದರೆ – ಅವನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರು ವಂತಹ) ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿವೆ. ಅವು ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಹಾಡುಗಳು. ತಿಂಗಳಮಾಮನ ಪದಗಳು, ಕುರುಬರ ಮಹತ್ವ ಸಾರುವ ಹಾಡುಗಳು, ಇವೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗುರ್ಚಿ ಹಾಡುಗಳೂ ಇದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. 'ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲದ ನಾರಿ ಪುರುಷನ ಬೈದರೆ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಮಳೆ ಹೋದವೋ', ಎಂಬಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಈ ಗುಂಪಿನ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ :

ಆಡೋ ಮಕ್ಕಳ ಅಡವಿಗೆ ಕಳಿಸಿ,
ಉಣ್ಣೋ ಮಕ್ಕಳ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ
ಎತ್ತೆತ್ಹೋದ್ಹೋ ಮಳಿದ್ಯಾವೋ ಮಳಿದ್ಯಾವೋ ॥

(ಮಳಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನ ಪದ)

ಅಪ್ಪ ನೀನಿಲ್ಲದೆ ಸೊಪ್ಪಾದೊ ಈ ಭೂಮಿ
ಸಪ್ಪೆ ದಂಟಾದೊ ದನಕರ । ದೇವಿಂದ್ರಾಯ
ಅಪ್ಪ ರಾತಿರಿಕೆ ಕರುಣಾಗೋ ॥

(ತಿಂಗಳ ಮಾಮನ ಪದ)

ಈ ಗುಂಪಿನ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧದ ಹಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು.

೧. **ಜೋಕುಮಾರನ ಹಾಡು**
೨. **ಮಳೆರಾಯ – ಕಾರ್ಥೆಣ್ಣು ಹಾಡು**
೩. **ಉತ್ತರದೇವಿ ಹಾಡು**

ಈ ಪೈಕಿ ಮೊದಲಿನದು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ [೨], ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಪ್ರದೇಶದಲೂ, ಮೂರನೆಯದು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಲೆನಾಡು ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಜೋಕುಮಾರನ ಹಾಡನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದೆರಡು ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

''ಮಳೆರಾಯ ಕಾರ್ಥೆಣ್ಣು'' ಗೀತೆ

ಇದು ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ವಿರಾಮವಾಗಿ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವಾಗ ಹಾಡುವ ಹಾಡು, ಇದರ ಕಥಾ ಸಾರಾಂಶ ಇಷ್ಟು, ಕಾರ್ಥೆಣ್ಣು (ಮಾರ್ಥೆಣ್ಣು ಎಂದೂ ಈಕೆಯನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಿರುವುದುಂಟು) ಒಬ್ಬ ಸುಂದರ ಕನ್ಯೆ. ಅವಳಿಗೆ ಆರು ಮಂದಿ ಅಕ್ಕಂದಿರು, ಆರು ಮಂದಿ ಅಣ್ಣಂದಿರು, ಒಂದು ದಿನ ಇವಳು ಅಣ್ಣಂದಿರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಉಯ್ಯಾಲೆ ಆಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಮೂಡಲಿಂದ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ (ಅಂದರೆ ಮಳೆರಾಯ ಅಭಿಸಾರಕ್ಕೆ ಆಶಿಸಿದ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ) ಸಂಜೆ ಬರುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಳೆರಾಯ ಸಂಜೆ ಬಂದು ಬಾಗಿಲು ತಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರೇಮ ಸಲ್ಲಾಪ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೋಗುವಾಗ ಗರುಡನ ಕೈಲಿ ಪದಕವೊಂದನ್ನು ಕಳಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಕೂಡ. ಆದರೆ, ಗರುಡನು ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಳೆರಾಯನ ಸೂಳೆ ಅವನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಸತ್ಕರಿಸಿ, ಅವನು ನಿದ್ದೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನ ಕೊರಳೊಳಗಿನ ಹೊಸ ಪದಕವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಳೇ ಪದಕವನ್ನು ಹಾಕಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. (ಇದು ಅಸೂಯೆಯ ಆಶಯ) ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅರಿಯದ ಗರುಡ ಆ ಹಳೇ ಪದಕವನ್ನು ತಂದು ಕಾರ್ಥೆಣ್ಣಿಗೆ ತಲುಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಳೇ ಪದಕ ಕಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಈಕೆಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಜೆ ಮಳೆರಾಯ ಬಂದಾಗ ಮಾತನಾಡಿಸದೇ ಮೌನವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಏನೇನು ಹೇಳಿದರೂ, ಅಂಜಿಸಿದರೂ ಮೌನವೇ ! ಹಲವಾರು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಪೇಚಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಲು ನೋಡಿದರೂ ಅದು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಬಳೆಗಾರನಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಹಳೇ ಪದಕವನ್ನು ಅವನತ್ತ ಎಸೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಈಗ ಮಳೆರಾಯನಿಗೆ ಇವಳ ಕೋಪದ ಗುಟ್ಟು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವಳಿಗೆ ನಿಜ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಸಿ, ಅಷ್ಟೈಶ್ವರ್ಯ ಕೊಟ್ಟು ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅದು ನಾನು ಮಾಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲ ಸುವ್ವಲಾಲೀ
ನಾನು ಹೊಸ ಪದಕ ಕಳುವಿದ್ದೆ ಸುವ್ವಲಾಲೀ

ನನ್ನ ಹಳೇ ಸೂಳೆ ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲಸವನ್ನ ಸುವ್ವಲಾಲೀ
ನಿನ್ಗೆ ಹೊಸ ಪದಕಾವ ಸುವ್ವಲಾಲೀ
ಕಳುವೇನು ಮಾರ್‍ಹೆಣ್ಣೆ ಸುವ್ವಲಾಲೀ
ಇದ್ದ ರಾಜ್ಯವ ಕೊಟ್ಟ ಸುವ್ವಲಾಲೀ
ಇದ್ದ ಐಶ್ವರ್ಯ ಕೊಟ್ಟ ಸುವ್ವಲಾಲೀ
ಮಾರ್‍ಹೆಣ್ಣು ನೀನು ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕೆಂದ ಸುವ್ವಲಾಲೀ

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯ, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ತೊಂದರೆಗಳು, ಕಳ್ಳ ಪ್ರಣಯ ಇವೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಮೂಲಿ ಆಶಯಗಳು. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಅಂತ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮಳೆರಾಯ ಅಷ್ಟೈಶ್ವರ್ಯ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಂತನೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಧ್ವನಿ. ಈ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕತೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಧ್ವನಿತವಾಗಿರುವುದು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

ಉತ್ತರ ದೇವಿ ಹಾಡು

ಉತ್ತರ ದೇವಿ ಒಬ್ಬ ವಿವಾಹಿತ, ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ, ಗೌರವಸ್ಥ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು. ಆಕೆ ಒಂದು ದಿನ ಬಾವಿಯಿಂದ ನೀರು ಸೇದುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಒಬ್ಬ ಹಾದಿಹೋಕ ನೀರು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ 'ಉದಕ ಕೊಡವೋಕೆ ಪದಕ ನಾ ತೊಡಲಿಲ್ಲ'[೪] ಎಂದು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಆತ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗಲಾಟೇಲಿ ಮಡಕೆ ಒಡೀತದೆ. ಹಾಗೇ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಅತ್ತೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸೊಸೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು 'ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಂಗ'ವೆಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಬೆಳೆದು, ಆಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವಂತೆ ತಾಯಿ ಮಗನಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ತರ ದೇವಿ ಗಂಡನ ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು, ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂಟೆ ಕುದುರೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿದಾಯ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಕಂಚಿ ಗಿಡ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಗಿಡಗಳಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವು ಕೇಳುತ್ತವೆ:

ನೀನು ಹೋದಾರುತ್ತರ ದೇವಿ
ನಮ್ಮ ಸಾಕಾವ ಬಗಿ ಹ್ಯಾಗೆ । ಉತ್ತರದೇವಿ
ನೀರಿಲ್ದೆ ಬೇರೇ ಉರುದಾವು ॥

ಅದಕ್ಕೆ ಇವಳ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ :

ನೀರಿಲ್ದೆ ಬೇರೆ ಉರುದಾರೆ ಗಿಡಗಳಿರಾ
ಆಕಾಶದ ನೀರಾ ತರಾಸೀನು ।

ಮುಂದೆ ಅವಳು ತಂದೆ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಮರು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದ ಆತ ಮನೆ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯೋದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬಂಧುಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಜ್ಜಿ ಕರೆದು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಸಂತೈಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ತಾಯಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ತರೆ ಮಳೆಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಅಮ್ಮನ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಉತ್ತರ ದೇವಿ
ಗಂಗೆಯ ಬಳಿಗೆ ನಡದಾಳು । (ನಡೆದು) ನುಡಿದಾಳು
ಗಂಗಮ್ಮ ತಾಯಿ ನನ್ನ ಎಳಕೊಳ್ಳೇ ॥
ತಾವರೆ ಎಲಿ ಮ್ಯಾಲೆ ತಾನಾಗಿ ಕೂತುಕೊಂಡು
ತಪಸ್ಸು ಮಾಡ್ಯಾಳೆ ಶಿವನೀಗೆ । ಉತ್ತರದೇವಿ
ನಾಡ ಮೇಲೆ ಉತ್ತರೆ ಮಳೆಯಾಗಿ ಹರಿದಾಳು ॥

'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ' ದಲ್ಲಿನ ಭಾಗೀರಥಿಯಂತೆ ಉತ್ತರದೇವಿಯನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಬಲಿಪಶು ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಭಾಗೀರಥಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಗೆಳತಿ ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಾಂತನ ಹೇಳುತ್ತಾಳಷ್ಟೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ದೇವಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಒಂದಿದೆ –ಅಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ. ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ದೇವಿಯ ಬಲಿಯಾದದ್ದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕಾಗಿ.

ಕೆ.ಆರ್. ಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಒಂದು ಪಾಠಾಂತರ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗೊಲ್ಲರು ಅವಳನ್ನು ಕಳಿಸಲು ಬರುತ್ತಾರೆ. ತುಂಬ ಖತಿಗೊಂಡ ಅವಳು ಕೊಂಡ ಹಾಯುತ್ತಾಳೆ.[೬]

ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವೆಡೆಯೂ ಉತ್ತರದೇವಿ ಹಾಡಿನ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸುಖಾಂತಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಗಂಡನಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಾಠವೊಂದನ್ನು ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ದೇಜಗೌ ಅವರು 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದೇವಿ ಪ್ರಸಂಗ' ಎಂಬೊಂದು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (ಗ್ರಂಥ : ಜಾನಪದ) ಈ ಕುರಿತು ಉತ್ತಮ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ನಾವು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಿದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜಾನಪದರು ಮಳೆಯನ್ನು ಗಂಡು, ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ದೇವಿ ಕಾರ್‍ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಳೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆದು

ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ವಿರೋಧಾಭಾಸವೇ ಅಲ್ಲ. ಮಳೆಯನ್ನು ಒಂದು ಇಡಿಯಾದ ತತ್ವವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗೆಲ್ಲಾ ಅದು ಗಂಡೆಸನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗೆಲ್ಲ ಅದು ಹೆಣ್ಣಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ – ತಾರೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮವರು ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು. ಅಂದ ಹಾಗೆ 'ಉಡುರಾಜ'ನಾದ ಚಂದ್ರ ಗಂಡು ತಾನೆ?

ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದವುಗಳು ಹಾಗೂ ಹಲವೆಡೆ ದೊರೆಯುವಂಥವುಗಳು. ಇವಲ್ಲದೆ, ಸೀಮಿತ ಪ್ರಾಚುರ್ಯದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಕೆಲವಿದೆ. ಮಳೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಇವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ.

'ಗಂಗೆ-ಗೌರಿ ಜಗಳ'ದ ಹಾಡು ಇವುಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಶಿವನ ಈ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರ ನಡುವೆ ಒಮ್ಮೆ ಭರ್ಜರಿ ಜಗಳ ನಡೆಯಿತಂತೆ. ಕೋಪ ಗೊಂಡ ಗಂಗೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನೀರು ಸಿಗದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದ ಗೌರಿ ಒಂದು ರಾತ್ರಿಗಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದಾಗಿ ವಚನ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಗಂಗೆ ಮಳೆ ಕರುಣಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಉಗುರಷ್ಟೇ ವಿಭೂತಿ ಭೂಮಿ ಮೇಲ್ಹಾಕಿ :
ಮಳೆರಾಯ್ನ ಕರೆದು ಆಣೆ ಬಿಡಿಸಿದಳು:
ಗಾಳಿದೇವರು ಕರೆದು ಭಾಷೆ ಬಿಡಿಸಿದಳು:
ಗುಡುಗುಡನೆ ಗುಡುಗೀತು – ಥಳಥಳನೆ ಮಿಂಚಿತು
ಜಡಿಮಳೆ ಉಯ್ದಾಗ – ನೀರು ಜಲ್ಲನೆ ಬಿತ್ತು.

ಅನಂತರ ಗೌರಿ ಮತ್ತೆ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಗಂಗೆ ಅತಿ ವೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕೈ ಬೀಸಿ ಕರೆದಾಳು ಮಳೆರಾಯ ದೇವಾನು
ಜಡಿ ಮಳೆ ಹುಯ್ದು ಜಲ್ಲಾನೆ ಬಿಡಿತು
ಗಂಗೇಯು ನಡಿದಾರೆ ಮೊಣಕಾಲು ಉದ್ದ ಬಂದೀತು ನೀರು
ಗೌರಿಯು ನಡೆದರೆ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋದಾಳು

ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಶಿವ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೈಕಮಾಂಡಿನ ಹಾಗೆ ಅವನೊಂದು ರಾಜೀಸೂತ್ರ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗೌರಿಗೆ-ಗೌರಿ ಹಬ್ಬ, ಗಂಗೆಗೆ ಮಾರೀಹಬ್ಬ, ತನಗೆ ಶಿವರಾತ್ರಿ ಎಂದು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಜಗಳ ಬಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಳೆರಾಯ ಗಂಡು ದೇವನೇ ಆದರೂ ಅವನು ಗಂಗೆಯ ಆಜ್ಞಾಪಾಲಕ, ಗಂಗೇಯೇ ಜಲದೇವತೆ !

ಹೀಗೆ ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಹಲವಾರಿವೆ. ಇವು ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಛಂದಸ್ಸು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತೆಗಳು ಕೇವಲ ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ ಗೀತೆಗಳಿಗೂ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ಡಾ. ಗದ್ದಗಿಮಠ

೨ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಮಳೆರಾಯನ ಮುನಿಸು-ಬಸವರಾಜ ಆಕಳವಾಡಿ ಪ್ರ 'ಕೆಸಾ.ಪ. ೧೯೮೧

೩ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಜೋಕುಮಾರನ ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಮಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆ – ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಈಶ್ವರಪ್ಪನವರ "ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೃಷಿ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಟಿತ ನಿಬಂಧದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿದೆ.

೪ ನೋಡಿ : "ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು" ಕ.ರಾ.ಕೃ. (೧೯೫೪) ಪು. ೨೩೭-೨೪೭

೪. ನೋಡಿ : ೧) ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು : ಕ.ರಾ.ಕೃ.ಪು. ೨೧೫-೨೨೦) ತೀರ್ಥ ಹಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿನ ಲಾವಣಿಗಳು – ಡಾ. ಎ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಪ್ರ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೬, ಪು. ೧೭೭-೧೮೪.

೫. ನೋಡಿ : ಕ.ರಾ.ಕೃ. ರವರ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ, ೨೭೭-೨೮೪.

೬. ನೋಡಿ : ಮಲೆನಾಡಿನ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಸಂ: ಕೆ.ಆರ್.ಲಿಂಗಪ್ಪ

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ

ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯ 'ಫೋಕ್‌ಲೋರ್' ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಥಾಮ್ಸ್ 'ಫೋಕ್‌ಲೋರ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅರ್ಥವಲಯವಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಡಾ.ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ 'ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಜನಪದ' ಎನ್ನುವುದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳಿಗೂ 'ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವುದು ಇಡಿಯಾದ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಜನಪದ ಕಲೆ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪದ ಆಚರಣೆ – ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಗಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಎಂಬ ಪದ ಬಳಕೆಯಾದರೆ ಜನಪದದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಸಮಗ್ರ ಘಟಕವು 'ಜಾನಪದ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಜಾನಪದ'ದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಆಟ, ಹಬ್ಬ, ಆಚರಣೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪದವಲ್ಲ.

'ಜೀವನ'ವೆಂದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಕೆಲವೇ ಅಪವಾದಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ ಅಲೆನ್ ಡಂಡೇಸ್ ಅವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ನಿರ್ವಚನಗಳಿವೆ. ಹದಿಮೂರು ನಿರ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರೆ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ಆರು ನಿರ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಸರಣ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸರಣ ಗುಣಗಳು ಜಾನಪದದ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಪರಂಪರೆ' ಎಂದರೆ ಅದು ಜಡ ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ. ಚಲನಶೀಲ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು 'ಪರಂಪರೆ'ಯೆಂದು ನಾವು

ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು 'ಪ್ರಸರಣ' ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಜಾನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದವು ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ, ಅದು ಜಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮೂಹವಲ್ಲ; ವಿಕಸನ ಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬ ಅಂಶ ಆರಂಭಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಲನಶೀಲ ಪರಂಪರೆ.

'ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲೆನ್ ದಂಡೇಸ್ ಅವರು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಬರಹ ರಹಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (Culture without writing) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಜಾನಪದಕ್ಕಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗತವಾಗುವ ಆಚರಣೆ, ಆಟ, ನೃತ್ಯ, ಮಾತು ಎಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದದ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವಾಗ ಭರತನಾಟ್ಯ ಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಕುಣಿತ ಜಾನಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದೆಯೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಭರತನಾಟ್ಯವನ್ನು ಲಿಖಿತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಗುರುವಿನ ಮೌಖಿಕ ನಿರ್ದೇಶನ ಮತ್ತು ಆಂಗಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ನಂತರದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಯಾವ ಆಟಗಳಿಗೂ ಲಿಖಿತ ವಿವರಣೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಲಿಖಿತ ಮಾದರಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮುದಾಯದ ಆಟ, ಆಚರಣೆ, ಕಲೆಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟವೆಂದೂ ಉಳಿದವರ ಆಟ, ಆಚರಣೆ, ಕಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು 'ಜಾನಪದ'ವೆಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗಗಳದು 'ಜಾನಪದ'ವಾಗಿ, ಉಳಿದವರದು 'ಶಿಷ್ಟ'ವಾಗಿ ಪ್ರಚುರಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ವರ್ಣವಿಭಜನೆಯೂ ಹೌದು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಪ್ರಕಾರ ಉನ್ನತವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡು 'ಶಿಷ್ಟ'ರಾಗಿ ಅವರ ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಮಾದರಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮೂಹಗಳು 'ಜಾನಪದ'ವಾದದ್ದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ವಿಲಿಯಂ ಬ್ಯಾಸ್ಕಮ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಜಾನಪದವನ್ನು 'ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಅಶಿಕ್ಷಿತರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿರಹಿತರ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕ' ಎಂದು ಕರೆದದ್ದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಿ.ಬೆಯಾರ್ಡ್ ಈ ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನಿಲ್ಲಿ ಎತ್ತಬಯಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ - ಜಾನಪದವು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೇ ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಭರತನಾಟ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳು ಯಾಕೆ ಜಾನಪದವಲ್ಲ; ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಓದದೆಯೂ ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಪುಟ್‌ಬಾಲ್, ವಾಲೀಬಾಲ್, ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಮುಂತಾದ ಆಟಗಳು ಯಾಕೆ ಜಾನಪದವಲ್ಲ? ಜಾನಪದ ಕಲೆ, ಆಟ, ಆಚರಣೆಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಸಮೂಹದ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ; ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಮೀರಿದ ಕಲಿಕೆ. ಇದು ಈಗ ಉದಾಹರಿಸಿದ ನಾಟ್ಯ ಮತ್ತು ಆಟಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ? ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಆಯಾ ಕಲೆ-ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರದೆ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ವಿಂಗಡನೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ವಿಂಗಡನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ 'ಶಿಷ್ಟ'ವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಅನಂತರ ಎಲ್ಲೂ ಜಾತಿ-ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ವರ್ಗ ವಿಂಗಡನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಶಿಷ್ಟ'ಗಳು ಜಾನಪದವೂ ಹೌದು. ಈಗಂತೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೀರಿ 'ಲಿಖಿತ ಜಾನಪದ'ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಲಿಖಿತ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು 'ಲಿಖಿತ ಜಾನಪದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕ್ರಿಕೆಟ್, ಗಾದೆಗಳು, ಆಟೋಗ್ರಾಫ್‌ಗಳು, ಆಟೋರಿಕ್ಷಾಗಳ ಮೇಲಿನ ಸೂಕ್ತಿಗಳು-ಹೀಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಉದಾರಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭರತನಾಟ್ಯಾದಿ ಕಲೆಗಳನ್ನು, ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು, ಅಷ್ಟೇಕೆ ಸಿನಿಮಾ ಕಲೆಯನ್ನು 'ಲಿಖಿತ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ - ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ನಿರ್ದೇಶನಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಮೂಹದ ತೊಡಗುವಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಲಿಖಿತ ಕವಿತೆ, ಕತೆಗಳಂತೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಂತ್ರಕ ಅಥವಾ ನಿಯಂತ್ರಕಿ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ವರೂಪದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ರೂಪಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಈ ಪ್ರಧಾನ ಪರಂಪರೆಯದೇ ಮೇಲುಗೈ. ಚಿತ್ರಕಲೆ-ಸಂಭಾಷಣೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಕೊಟ್ಟಂತೆಯೇ ಹೇಳಿಕೊಡ

ಲಾಗುತ್ತದೆ; ಸಿನಿಮಾ ಸಮೂಹದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ತೊಡಗುವಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕಲೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ (ಲೈಟ್‌ಬಾಯ್ ಇತ್ಯಾದಿ.). ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಸಹ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಲೆ. ಬೇಕಿದ್ದರೆ 'ಲಿಖಿತ ಜನಪದ ಕಲೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ರಂಗಭೂಮಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ, ಈಗ ಲಿಖಿತ ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್‌ಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ದೊಡ್ಡಾಟ (ಬಯಲಾಟ) ಯಕ್ಷಗಾನಗಳು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಾಗಿ, ಹೊಸ ನಮೂನೆ ನಾಟಕಗಳೆಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುವುದೇಕೆ? ಈಗ ಲಿಖಿತ ಜಾನಪದದಂತೆಯೇ 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದವು ಕೇವಲ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂಬ 'ಮಿತಿ'ಯನ್ನು ಮೀರಿ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಎದುರುಬದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ನನಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವ 'ವಿಕಾಸದ ಹೊಸ ಹಂತ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ, ಚಕ್ರ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಾಗ ಅವೇ ಆಧುನಿಕ; ಅವೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ. ಅಂದಿನ ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯು ಅಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ, ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ. ಹೊಸ ಅವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಹಳೆಯದನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಹಳೆಯದನ್ನು 'ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಸಲೀಸಾಗಿ ಕರೆದುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. 'ಜಾನಪದ'ವೂ ಆಧುನಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲೂ ಜನಪದೀಯ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದಿನ ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯ ರಚನೆ, ರಿಪೇರಿ, ಚಾಲನೆಗಳು ಒಬ್ಬ ಅಮಾಯಕನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆ ಇಂದಿನ ಕಾರುಗಳ ಉಸಾಬರಿಯನ್ನು ಅಮಾಯಕರೂ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಳಸುವವರು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಲ್ಲೂ ಜನಪದೀಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾನು ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿನ ಗ್ರಾಫಿಕ್ ತಂತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಹಿಂದಿನ ಮಂತ್ರವಾದಿ ಹಾಗೂ ರಾಕ್ಷಸರು, ರಾಜಕುಮಾರರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿದರು. ಇಂದಿನ ಕೆಲವು ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ - ವಿಶೇಷವಾಗಿ 'ಟರ್ಮಿನೇಟರ್' - ಮುಂತಾದ ಆಂಗ್ಲ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಗ್ರಾಫಿಕ್‌ತಂತ್ರವು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ರಮ್ಯತೆ, ಅತಿ ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಯಾದಂತೆ, ಪ್ರಾಣಿ ಮನುಷ್ಯನಾದಂತೆ ಈ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರದಂಡದಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ; ಇಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಕೈ ಖಡ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ; ಹೆಣ್ಣು ಸೀರೆಯಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆ,ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಾರಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಆದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ವಿಜ್ಞಾನ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿನಿಮಾ ಲಿಖಿತ ಜಾನಪದವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ'ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಇತರೆ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಗೆ ಬಳಸುವ ಉಪಕರಣಗಳು, ಇಂದಿನ ವಿವಿಧ ವಾಹನಗಳು, ವಿಮಾನದ ಕಲ್ಪನೆ, ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧಿ ಕತೆಗಳು, ಕಲೆಗಳು - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದವು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಗರಕ್ಕೂ ಬಂದಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಲಿಖಿತಕ್ಕೂ ಬಂದಿದೆ; ಈಗ ವಿಜ್ಞಾನವಲಯಕ್ಕೂ ವಿಕಸನ ಹೊಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಜಾನಪದವು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸದಾ ವಿಕಸನಶೀಲವಾದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಲಿಖಿತ-ನಗರ ಜಾನಪದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ' ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಮತ್ತು 'ಜಲಪದ'

ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ.

ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ-ಇಲ್ಲಿ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಕಲನದ ಹೆಸರೂ ಹೌದು –ಎರಡು ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಉದ್ಧೃತಿಯಿಂದ ನನ್ನ ಭಾಷಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಹಾವಿನಾಗ ಹುದುಗ್ಯಾನ ಮಾಲ್ಯಾಗ ಮಲಗ್ಯಾನ
ಮೊಗ್ಗ್ಯಾಗ ಕಣ್ಣ ತೆರೆದಾನ ಲಿಂಗಯ್ಯನ
ನೋಡಟಿಗೆ ನಿದ್ದಿ ಬಯಲಾಗಿ

ಇಂದು ನನ್ನಂಗಳ ಶ್ರೀಗಂಧನಾತಾವ
ಬಂದಿದಾನೇನ ಶ್ರೀಹರಿ ನನ ಮನಿಗೆ
ಗಂಧದ ಮಡುವ ಕಲಕುತ

ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಬರಿಯ ಅನಿಸಿಕೆಯಲ್ಲ, ಅನುಭವ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನ ಎಂಥ ಅನುಭಾವಸ್ತರಕ್ಕೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಏರಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹದವಾದ ನಿದರ್ಶನ. ಅಂಥ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಈಗೆಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು?

ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದು, ಅದರ ಒಂದು ಅಂಗವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವಾದ ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆ–ವಿಸ್ಮಯಗಳ ಗಣಿ. ನಾನಾದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋದವನನು, ಮರುಳಾದವನು. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ 'ಸಾರ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇನೆ, ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಎರಡಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಎರಡೂ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು, ಕನ್ನಡಿಗರನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಒಡಕು, ಬಿರುಕುಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಅವು ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಅದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು.

ನಾನು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದವನಲ್ಲ, ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವನು, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ನಾನು. ನನ್ನ ಅಜ್ಜಿಯೊಂದು ಜಾನಪದ ಭಂಡಾರವೆ ಆಗಿದ್ದಳು.

ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು, ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ನನ್ನನ್ನು ನಲಿಸಿದಳು. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸಿದ್ದರೆ, ನಾನು ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗ್ರಹಕಾರನಾಗಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ಜನಪದದ ಮಹತ್ತ್ವ ನನಗಾಗ ತಿಳಿದಿರಲೂ ಇಲ್ಲ! ಆದರಿಂದ ಭಾರಿ ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ವಿಷಾದಿಸಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನಾನು ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತನಾಗಿದ್ದೆ. ನನ್ನ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಸಂಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ, ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ನನ್ನದು ಜನಾಂಗಿಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಧೋರಣೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ಆಗಾಗ ಜಾನಪದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ 'ಜಾನಪದಪ್ರತಿಭೆ', 'ಜಾನಪದ ಸರಸ್ವತಿ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ನನ್ನ ಕಿರುಕಾಣಿಕೆಗಳು, ಮೂಲತಃ ನನ್ನ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು.

ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ, ಸಂಕೀರ್ಣ, ಸಮೃದ್ಧಸಾಮಗ್ರಿ, ಮನುಕುಲದ ಉದಯದಷ್ಟೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು.

ಫಿನ್ನಿಷ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈಲಿಯಾಸ್ ಲೋನ್ರಾಟ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆಯಿದು. ''ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಹಾಡು ಯಾವಾಗ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುವು ಎಂದು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ, ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ದಾರಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಇಡೀ ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳ ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ತಡವಾಗಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ''.

ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಶಿಷ್ಟಪದಕ್ಕೆ 'ಆದಿಮೂಲ'ವೂ ಆದುದು ಜಾನಪದ. ಅದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಾಂಗದ ಸೃಷ್ಟಿ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಶಿಷ್ಟಪದವಲ್ಲ, ನಗರಪದ. ''ದೇವರು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ, ಮನುಷ್ಯ ನಗರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ'' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಆಂಗ್ಲ ಕವಿ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ 'God's Plenty' ಅರ್ಥಾತ್ ಸಹಜ ದೈವೀವಿಪುಲತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜನಪದ, ಶಿಷ್ಟಪದಗಳ ನಡುವೆ ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ತರುವ ಕೆಲಸ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಂದದ್ದು, ಬೆಳೆಯುತ್ತ, ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದದ್ದು ಜಾನಪದ. Folklore ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ loreಎಂದರೆ, ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎಂದರ್ಥ. ಅದು ಜಾನಪದ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಮೌಢ್ಯಗಳೂ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಅವುಗಳನ್ನಿಂದು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

ಜಾನಪದ ''ತನ್ನ ವಿಶಾಲತಮ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಚಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಕಲೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೊತ್ತ''; ಅದು ''ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಜ್ಞಾನ'' ಕೂಡ. ಅದು ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪಿ; ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರದ ವಿಷಯಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಓದು ಬರಹಗಳನ್ನರಿಯದ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕೆಳಹಂತದ ಜನತೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಗ್ರಂಥಾಲಯ. ಅದು ''ಒಂದು ಜನಪದ ಸಮಗ್ರ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು,ಅದರ ಕಲೆಗಳನ್ನೆಂತೊ ಅಂತೆ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ ಆಚಾರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ, ತತ್ಕಾರಣದಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಭಾಗಶಃ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ವಿದ್ವತ್ತಿನೊಂದು ಶಾಖೆ''.

ಶಿಲ್ಪ, ನೃತ್ಯಗಳಂತಹ ಶಾಬ್ಧಿಕವಲ್ಲದ ಕಲೆಗಳನ್ನೂ ಜಾನಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೇಳುವುದು, ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು, ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಕರಿಸುವುದು – ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಜಾನಪದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಓದುಬರಹಗಳ ಪಾತ್ರವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ, ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುವಂತೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕೇವಲ ಶಾಬ್ಧಿಕ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ''ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹರಿದು ಬಂದ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿದ್ಯೆ, ವಿವೇಕ, ಕ್ರಿಯೆ, ಜಾನಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ''. ನಗರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಜನವರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಜೀವನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ನಂಬಿಕೆ ನಡಾವಳಿ ಆಚಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಜಾನಪದದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಂಪದ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಜಾನಪದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ 'ನವನವೋನ್ಮೇಷಶಾಲಿನಿ'ಯೂ ಅವಿನಾಶಿಯೂ ಆದ ದೇಶಿ!

ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂಗತವಾದುದು, ಜಾನಪದ. ಏಕೆಂದರೆ,''ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷರಿಕ,ನಾಗರಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲ್ಮೇಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿ, ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಳಹದಿಯಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ''. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿ ಯೂಂಗ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಿನ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿದೆ, ಆ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಆದಿ ಮಾನವನೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆದ್ಯನುಭವ (Primordial Experience) ಆ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದು ಯೂಂಗ್‌ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸಾರಾಂಶ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಯುಗದ ನಾಗರಿಕರು ಕೂಡ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲರ, ಎಲ್ಲದರ ತಾಯಿಬೇರು; ಗರಿಕೆಯ ಕುಡಿ; Grass root.

ಜಾನಪದ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಭ್ಯಸಿಸಬಹುದು. ಅದು ತಮ್ಮದೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಖೆಯೆಂಬ ಹಕ್ಕನ್ನು ಯಾರೂ ಮಂಡಿಸಬಾರದು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಗೀತ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕುಶಲ ಕಲೆಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತಧರ್ಮಗಳು ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಜಾನಪದ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಲ್ಲದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೂಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಲಾಭವುಂಟು. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಐತಿಹ್ಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಆಕರವಾಗುವುದು, history story ಸಾಮಗ್ರಿಯೊದಗಿಸುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿ !

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಗಾಢ ಮತ್ತು ನಿಕಟವಾದುದು. ಜಾನಪದದ ಎಷ್ಟೋ ಮುಖಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಧಾರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ, ರಾಮಾಯಣ, ಭಾರತ, ಇಲಿಯಡ್, ಗಿಲ್ಗಾಮೆಶ್, ಬೃಹತ್ಕಥೆ, ಪಂಚತಂತ್ರ, ಹಿತೋಪದೇಶ ಮೂಲತಃ ಜಾನಪದೀಯವೆಂಬುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಋಣ ಅಪರಿಮಿತ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಂಥ ದೊಡ್ಡ ಕವಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ಸುಪರಿಚಿತ ಸಂಗತಿ.

ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಮಾರಕ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷರತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಇದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ, ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದ ನಿಲುವು. ಈ ಹೊತ್ತು ಎಲ್ಲರೂ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಬೇಕು. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ, ಅಂತೆಯೇ ಜಾನಪದದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ.

ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವು ಜಾನಪದವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ''ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮಂ'' ಎಂದಂತೆ, ''ಸರ್ವಂ ಖಲ್ವಿದಂ ಜಾನಪದಂ!'' ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ''ಜಾನಪದ ವಾತಾವರಣದಂತೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ'' ಎಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆ. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿ, ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅವಶ್ಯಕ. 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ಅಪ್ಪಟ ಜಾನಪದವೇ? ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಬೇಕು.

ಜಾನಪದವೆಲ್ಲ ಜನಪ್ರಿಯವಾದುದು, ಆದರೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದುದೆಲ್ಲ ಜಾನಪದವಲ್ಲ, ಜನಪರವೂ ಹೌದು ಜಾನಪದ. ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇರುವ 'ನಕಲಿ ಜಾನಪದ'ದ ಹಾಗೂ ನಕಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ, ಮತ್ತಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಹಂತಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗ್ರಹಣ, ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾರವೆಂದರೆ, ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಎಂದು ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ವೇಲ್ಯಾಂಡ್ ಹ್ಯಾಂಡ್ ಎಂಬಾತ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ''ತಾವು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಾಂಗಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಪುನರ‍್ರಚಿಸುವ ಏಕೈಕ ಸಾಧನವನ್ನವು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮಾನವಕುಲದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ತೆರೆಯಲು ನೆರವಾಗುವ ಕೀಲಿಕೈಗಳನ್ನು ನಾವಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ಆತ್ಮವಿಸ್ಮೃತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿರುವುದೇಕೆ?''

ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ. ಸಂಗ್ರಹ- ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ್ದು ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಗ್ರಿಮ್ ಸೋದರರ ಶ್ಲಾಘ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಸುಮಾರು ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಮೊದಲಾಯಿತಷ್ಟೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಮೊದಲಾಯಿತೆನ್ನಬೇಕು. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಗಿಲ್ಗಾಮೆಶ್, ಪಂಚತಂತ್ರ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಬರಹಕ್ಕಿಳಿಸಿದವರನ್ನು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಕತೆಗಳನ್ನು, ಗಾದೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಈಚಿನ ಕವಿಗಳೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರೇ.

ವಿಲಿಯಂ ಜಾನ್ ಥಾಮ್ಸ್ ೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ 'Popular antiquity', 'Popular literature' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'Folklore' ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದು ನಾಂದಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ 'neglected customs, fading legends, fragmentary ballads" ಇತ್ಯಾದಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದುವು. ಅದರಿಂದ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರವಾದ ಒಂದು ಜಾಗೃತಿಯುಂಟಾಯಿತು.

೧೮೭೮ರಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜಾನಪದ ಸಂಘ' ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು, ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಸಂಘವದು.

ಇಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿ. ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವ ನೂರಾರು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಆರಂಭವಾದುದು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ – ಕೆಲವರು ಧೀಮಂತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ದೇಶದ ಉಜ್ವಲ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅತೀವ ಆಸಕ್ತಿ, ಅಭಿಮಾನಿಗಳ ಫಲವಾಗಿ. ದೇಶ ಒಂದು ಕಡೆ ವಿದೇಶಿಯರಿಂದ ಆಕ್ರಾಂತವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸಹೃದಯರಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದುಡಿಮೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನವೋದಯವೊಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೇಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರನ್ನು ಅರಿಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತರ ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದರು. ಇದರಿಂದ ಭರತಖಂಡ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡುದಲ್ಲದೆ, ಇಡೀ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಶ್ರೀಮಂತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರುವುದು ಶಕ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡಿತು. ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿತು. ಅದು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಒಂದು ಅಂಗವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೂ 'ಜಾನಪದ'ದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಶಿಸ್ತೀಯ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಉಂಟಾದುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ, ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕರು Folkloreಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಟಂಕಿಸಿದ ಬಳಿಕ (ತನ್ಮೂಲಕ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಥಾಂಸ್ ಆದರು!). ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಉತ್ಸರ್ಪಿಣೀ ಕಾಲ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ನವೋದಯದ ಈ ದ್ವಿತೀಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಅದರ ಅಂಗವಾದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮುಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವೂ ಆ ಉತ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸ ತೊಡಗಿತು.

ಮೊದಮೊದಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರಲ್ಲೂ ಹಾಡುಗಳು, ಆಮೇಲೆ ಜಾನಪದ, ಮುಂದೆ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ಇವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಇತಿಹಾಸದ ಘಟ್ಟಗಳು, ವಿಕಾಸದ ಮಜಲುಗಳು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವಿಧಾನಗಳು ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದುವು, ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನ, ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಧಾನ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನ ಅಥವಾ ಫಿನ್ನಿಷ್ ವಿಧಾನ, ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿಧಾನ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಭಾರತೀಯ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪ್ರಸರಣಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಂತಾದುವನ್ನೂ ಗಣಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಸಂಗದಲ್ಲಿ ಈಗ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದೊಂದು ವಿಶೇಷ.

ಆದರೆ ''ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದೇ ಜೀವಂತ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ವಿಧಾನಗಳಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ''. ಜೆ.ಜಿ. ಫ್ರೇಜರ್ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ''ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲುಕಟ್ಟಡ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ. ಅದು ಬೇಗ ನೂತನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ಅದನ್ನೆಂದೂ ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಸತ್ಯದ ಮಹಾಸಾಗರ ತೀರದಲ್ಲಿ ಜನ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಅಲೆಯುಬ್ಬರ ಸತತವಾಗಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ''. ಬೆಸ್ ಲೋಮಾಕ್ಸ್ ಹಾವ್ಸ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ''ಜಾನಪದವೊಂದು ಮುಗಿಯದ ವೃತ್ತಿ''.

ಭಾರತವನ್ನು 'ಜಾನಪದದ ಉಗ್ರಾಣ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮಾತು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಲೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸದೆ, ನಮ್ಮವೇ ಆದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ.

ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೇರೆಯಿದೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು ಕೂಡ. ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ ದಾಪುಗಾಲು ಹಾಕುತ್ತ ಮುನ್ನಡೆದಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಮೌಲಿಕವಾದ ಹಲವಾರು ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು, ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಸಂತಸದ ಸಂಗತಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲೆಷ್ಟೋ ಜಾನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು.

ಇಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಂತರಶಿಸ್ತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ. ಇದರಿಂದಾಗಿ,

ಅಧ್ಯಯನ ಸರಳತೆಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಸಂಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿದೆ. ''ಪಂಡಿತರುಂ ವಿವಿಧ ಕಳಾ ಮಂಡಿತರುಂ ಕೇಳತಕ್ಕ ಕೃತಿ''ಗಳೆಂದು ಪ್ರೌಢಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಹೇಳಿದ. ಇಂದು ವಿವಿಧ 'ಕಲಾಮಂಡಿತ'ರಾದ, ಎಂದರೆ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಣತರಾದ ಪಂಡಿತರು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕರ!.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ''ಊರು ಸೂರೆಯಾದ ಮೇಲೆ ದಿಡ್ಡಿ ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿದರು'' ಎಂಬ ಗಾದೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕ್ರಮೇಣ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಧ್ಯಯನದ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಅಗಲವಾಗಿ ತೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ''ಬೆಳೆಯೇನೂ ಬೇಕಾದ ಹಾಗಿದೆ, ಕುಯ್ಯುವವರು ಕಡಿಮೆ!'' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ! ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸತ್ತಾಗಲೂ ಜಾನಪದ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಯುತ್ತದೆ. "Folklore is a living fossil which refuses to die".(ಸಾಯಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ, ಜಾನಪದ) ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಜ, ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣ, ಜಾನಪದವನ್ನು ಶಕ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲ ದೃಢ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯಬೇಕು. ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬದಲು ವ್ಯಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾಚುರ್ಯ, ನಗರೀಕರಣ, ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ, ಕುಲಕಸುಬುಗಳ ಮತ್ತು ಕಾಯಕದ ಅಳಿವು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಜಾನಪದದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಿವೆ. ಜಾನಪದದ ಬಹುಪಾಲು ವೃತ್ತಿ ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಕಾಯಕ ಜಾನಪದ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಬರಿಯ 'ಮೇಜುಗೆಲಸ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ತಪ್ಪಿ, ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯಬೇಕು. ''ಜಾನಪದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನ''.

ಈಗ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹುಚ್ಚು ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆತಂಕವನ್ನು ಜಾನಪದ ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು, ಅದರಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ದ್ವೀಪ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಂದು ಸಲ್ಲದು; ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ, ರಾಜಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಗತ್ಯ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಗಬಹುದು. ''ಇತ್ತ ದರಿ, ಅತ್ತ ಪುಲಿ'' ಎಂಬಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ, ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ದೇಸಿಯ ಬೇರು, ಮೂಲಗುಣ ಒಣಗದಂತೆ, ನಾಶಗೊಳ್ಳದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಒಣಗಿದಾಗ, ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್ ಎಲೆ, ಹೂವು, ಹಣ್ಣುಗಳೇ ಗತಿ! ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ರಕ್ಷಣೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು 'ಅತಂತ್ರ'ರಾದೇವು; 'ಪರದೇಸಿ'ಗಳಾದೇವು! ಆದರೆ 'ಮಾರ್ಗ' ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿರಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸಗಳು ಇನ್ನೂ ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕೈಬೀಸಿ ಕರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಜಾನಪದದ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯ. ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಇನ್ನೊಂದು.

ಜಾನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳು ವಿರಳವಾಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ಅವು ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಗತಕಾಲಕ್ಕೆ ಗವಾಕ್ಷಗಳಾಗಬೇಕು. ಜಾನಪದ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಪದವಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡ್ಡಾಯ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು.

ಜಾನಪದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರಸ್ಕಾರ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳು ದೊರೆಯಬೇಕು. ಅವರಿಗಿಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಿಗಿಲಾದ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯುವುದು, ಮೂಲ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯೇ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾನಪದ ನಿಘಂಟು, ವೃತ್ತಿಪದಕೋಶಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಈ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ಮಾತು. ಈಗ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖದ ಅಧ್ಯಯನ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಕಲೆಯೂ ಹೌದು, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೂ ಹೌದು. ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಕಲಾವಿದನೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅನಿಸಿಕೆ ಗಮನಾರ್ಹ. ''ಕೆಲವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾನು ವಾಯುವಿಹಾರದಿಂದ ಬೇಸರದ ಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಿದ್ದೆ. ಮನೆಯನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗ, ರೈತಾಪಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲು ಗಾನ ಕೇಳಿಬಂತು. ಕೇಕೆಯಿಂದಲೂ ಕೊಯ್ಲುಗತ್ತಿಗಳ ಝಣತ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ ಆ ಗಾಯನದಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ ಉತ್ಸಾಹ ವೀರ್ಯಗಳ ಎಂತಹ ಖಚಿತವಾದ ಭಾವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತೆಂದರೆ, ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆಯೇ ನಾನು ಉತ್ತಮ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮನೆಯತ್ತ ಮುಂದುವರಿದೆ....''

ಇಂದು ಜನಪದ ಗೀತೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಯಾಗಿ ಆಸ್ವಾದಿಸಬಹುದು, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಐಕ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಜರ್ಮನಿ ರಷ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಅದರಲ್ಲೂ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣದ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಅಥವಾ ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗನ ಹಾಡು ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಅದು ಎಂಥ ಸಂಬಂಧ ಸತ್ತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು ಮಾತ್ರ ಎನಿಸದೆ, ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳ ಹೃದಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ''ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ, ಸಂತೋಷವಾಗಿದೆ''.

೨

ಕಡೆಯದಾಗಿ, ಆದರೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದಲ್ಲ, ಜಲ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು, ಮಂಗಳ ಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಜಲವಿದೆಯೆ, ಜೀವಿಗಳಿವೆಯೆ ಎಂಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹುಡುಕಾಟ ತಡಕಾಟ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಲ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕೃತ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಚಿಂತನಮಂಥನದ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದು ಸಕಾಲಿಕವೆನ್ನಬಹುದು.

ಜಲ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಾನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ 'ಜಲಪದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಯಸುತ್ತೇನೆ. 'ಜಲಪದ' ವಿಲ್ಲದ ಜನಪದವಿಲ್ಲ, ಜನಜೀವನವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಜೀವನ'ವೆಂದರೆ ನೀರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಉಣಿಸಿಲ್ಲದೆ ಕೆಲಕಾಲ ಬದುಕಬಹುದು, ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕಲಾಗದು. ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿ ಯಾದದ್ದೇ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯ. ದಶಾವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಮತ್ಸ್ಯಾವತಾರ ಇದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ನೀರು (ಅಪ್) ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲು ಭಾಗ ನೀರು. ಕಾಲು ಭಾಗ ನೆಲ. ಮನುಷ್ಯ ದೇಹದಲ್ಲೂ ನೀರಿನ ಪಾಲು ಮಿಗಿಲು. ಸಮುದ್ರ, ಸರೋವರ, ನದಿ, ನಾಲೆ, ಕೆರೆ, ಕೊಳೆ, ಬಾವಿಗಳು ನೀರಿನ ಆಕರಗಳು. ಕಡಲಿನ ನೀರೆ ಆವಿಯಾಗಿ ಮೇಲೇರಿ, ಮತ್ತೆ ಮಳೆಯಾಗಿ ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿದು, ನದಿ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಮಳೆಯಿಂದ ಬೆಳೆ, ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಹಾರ, ಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನೀರು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಳೆಯೆ ನಿಜವಾದ ಜಲಮೂಲ, ಮೇಲ್ಮೈ ನೀರಿಗೆ ಹೇಗೋ ಅಂತರ್ಜಲಕ್ಕೂ ಅದೇ ಕಾರಣ. ಈಗ ಮಳೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂತರ್ಜಲ ಮಟ್ಟ ಕುಸಿಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅರಣ್ಯನಾಶ ಮಳೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಅನಾವೃಷ್ಟಿ ಅತಿವೃಷ್ಟಿಗಳೆರಡೂ ಪ್ರಕೃತಿ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳು. ಅನಾವೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬರ ಬರುತ್ತದೆ, ಅತಿವೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬೆಳೆ ಹಾಳಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಲೋಕದ ಅನ್ಯಾಯ ಅನಾವೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯನಾಶಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ಯಾಯ ಯಾವುದಿದೆ? ಒಳಗಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಾದಂತೆ ಜಲದ ಕಣ್ಣು ಇಂಗುತ್ತದೆ ! ಆಚ್ಚರಿಯೇನು?

ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಮುಖ ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ನದಿ ತೀರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು. ನಾನಾ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ನದಿ ತೀರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದುವು. ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುವುದು, ಬಾವಿ ತೋಡಿಸುವುದು ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದುವು, ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ,ಮಂತ್ರಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ''ಕೆರೆಯಂ ಕಟ್ಟಿಸು ಬಾವಿಯಂ ಸವೆಸು....'' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗುವ ಶಾಸನ ಪದ್ಯವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಾಡು ಕೆರೆಗಳಿಂದ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವೆ ಆಗಿಹೋಗಿತ್ತು. ಕೆಲವು ಕೆರೆಗಳು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವಾಗಿದ್ದವೆಂದರೆ, ಅವು ಸಮುದ್ರ ಅಥವಾ ಸಂದ್ರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವೇ ಕೆಲವು ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಆಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕೆರೆ ಕೊಳಗಳನ್ನು 'ಕಲ್ಯಾಣಿ'ಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ತಾನೆ.

ಈಗ ಬಹುಪಾಲು ಕೆರೆಗಳು ಹೂಳು ತುಂಬಿ ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ನಿವೇಶನಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ, ಕೋಡಗನನ್ನು ಕೋಳಿನುಂಗಿದ ಹಾಗೆ ಅವರನ್ನು ಕಟ್ಟಗಳು ನುಂಗಿ ಹಾಕಿವೆ!

ಶಿಷ್ಟಪದದತ್ತ ಸ್ವಲ್ಪ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸಬಹುದು. ವರುಣ ನೀರಿದ ದೇವತೆ, ಇಂದ್ರ ಅಥವಾ ಪರ್ಜನ್ಯ ಮಳೆಯ ದೇವತೆ (ಪರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಮೋಡ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ.) ಮಳೆ ಬರಿಸಲು ಹಿಂದೆ ಪರ್ಜನ್ಯ ಜಪ ಅಥವಾ ವರುಣ ಜಪ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು, ತತ್ಸಂಬಂಧವಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿವೆ. ಅಪ್ಸರೆಯರೂ ಜಲದೇವತೆಗಳೇ. ಅಗ್ನಿ ಕೂಡ ಅಂಶತಃ ಜಲದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ದೇವತೆ.

ಋಗ್ವೇದ ಸೂಕ್ತವೊಂದು, ಈ ವಿಶ್ವದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಜೀವಗಳು ಗೋಚರಿಸುವ ಮೊದಲು ನೀರಿತ್ತೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ, ''ಆಪ ಏವ ಆದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್'' (ನೀರೇ ಮೊದಲು ಇದ್ದುದು) ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ಜಲ ಶುದ್ಧ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಸಾಧನ : ''ಮೇಧ್ಯಾ ವಾ ಆಪಃ'' ಎಂಬುದು ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಉಕ್ತಿ.

ಜಲವೇ ಒಂದು ದೇವತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಗಮನಾರ್ಹ. ''ಆಪೋ ದೇವೀಃ'', ''ಆಪೋ ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮೃತಃ'' ನೀರೇ ನಾರಾಯಣ. ಗಂಗಾ ಮೊದಲಾದ ನದಿಗಳೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೇ.

ಶಿಷ್ಟಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಜಲಪ್ರಳಯದ ಕಥೆ ಬರುತ್ತದೆ, ವರಾಹಾವತಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಮಹಾ ಪ್ರಳಯದ ಮತ್ತು ನೋಹನ ನೌಕೆಯ ಕತೆ ಬರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಇನ್ನು ಜಾನಪದದತ್ತ ತಿರುಗಬಹುದು. ಜನಪದರ ಪಾಲಿಗೆ ಮಳೆಯ

ಅಧಿದೈವ ಮಳೆರಾಯ ಅಥವಾ ಮಳೆ ದೇವರು. ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವನು ಇಂದ್ರ ಎಂಬುದು ಇಂಗಿತವಾಗಿದೆ. ಮಳೆ ಬರಿಸಲು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗದಲ್ಲೂ ಅಸಂಖ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ, ಹಾಗೆ, ಅತಿವೃಷ್ಟಿಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಕೂಡ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ತರಿಸಲು ಮಳೆ ದೇವರ ಪೂಜೆಯಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೆಡೆ 'ಗುರ್ಜಿ' ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಇದೊಂದು 'ಗುರ್ಜಿ' ಹಾಡು

ಗುರ್ಜಿ ಗುರ್ಜಿ ಎಲ್ಲಾಡಿ ಬಂದೆ
ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳ ತಿರುಗಾಡಿ ಬಂದೆ
ಕಾರ ಮಳೆಯೆ ಕಪ್ಪತ ಮಳೆಯೆ
ಸುರಿ ಮಳೆಯೇ ಸುರಿ ಮಳೆಯೇ

ಕೆಲವೆಡೆ 'ಕುರುಡು ಚಿತ್ತೆ' ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಮಳೆರಾಯನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರ ಪಂಚಮಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕೂ ಮಳೆಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಬಂಧ ವುಂಟು, ಹಾಗೆಯೇ ಜೋಕುಮಾರನ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ.

ಮಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಗೊಂದು ಪ್ರಶಸ್ತ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈಗ ಕತ್ತೆಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಮಳೆ ಬರಿಸಲು ಕತ್ತೆಗಳ ಮದುವೆ, ಮೆರವಣಿಗೆಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದುಂಟು.

ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಿವೆ, ಗಾದೆಗಳಿವೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ, ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ತೊನ್ನು ರೋಗದವರನ್ನು ಸತ್ತಾಗ ಹೂಳಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ.

ಕೃಷಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಮಳೆ ಕೈಕೊಟ್ಟಾಗ,

ಏತಕ್ಕೆ ಮಳೆ ಹೋದುವೋ
ಲೋಕ ತಲ್ಲಣಿಸುತಾವೋ

ಎಂಬ ಕೃಷಿಕರ ಆರ್ತನಾದ ''ಹುಯ್ಯೋ ಹುಯ್ಯೋ....'' ಎಂಬ ಮೊರೆ ಮುಗಿಲು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಮಳೆರಾಯನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಕೆಲವು ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿವು.

ಮೂಡಲ ಸೀಮೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬಾರೊ ಮಳೆರಾಯ
ಕಗ್ಗಲ್ಲ ತನ್ನ ತವರೂರಿಗೆ ಹೋಗಿ
ಜಗ್ಗಿಸಿ ಹುಯ್ಯೋ ಮಳೆರಾಯ
ಗುಡುಗುಡುಗುಟ್ಟಿತು ನಡುಬಾನು ಮಿಂಚಿತು
ಮೂಡಾದ್ರಿ ಅಂಬು ದಂಡಿನ ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ
ಚೆಂಡಾಡಿ ಹುಯ್ಯೋ ಮಳೆರಾಯ
ಅಂಬು ಕೊಡುವವನೆ ಗೊಂಬೆ ಹಚ್ಚಡದವನೆ
ರಂಭೆ ತೊಡೆಮೇಲೆ ಮಲಗಿರುವ ಮಳೆರಾಯ
ಅಂಬರದಿಂದ ಕರುಣಿಸು

ಮಳೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ ಜಲ ಅದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ

ಮಳೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಳೆರಾಯ್ನ ಬೈಬ್ಯಾಡ
ಒಕ್ಕಳ ಹೊನ್ನ ಸೆರಗಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು
ಸಾಲಕೆ ಹೋಗ್ಯವನೆ ಮಳೆರಾಯ

ಮಳೆರಾಯನೇ ಸಾಲಕ್ಕೆ ಹೋದಮೇಲೆ, ಮತ್ತಾರು ತಾನೆ ಋಣ ಬಾಧೆಗೆ ಹೊರಗು? ಎಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಜನ ಮಳೆರಾಯನನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಶಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದರೂ ಅವನೇ ತಾನೆ ಅನ್ನದಾತ? ಅವನು ಬಂದಾಗ, ''ಯಾವಾಗ ಬಂದ್ಯಪ್ಪ ಮಳೆರಾಯ'' ಎಂದು ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಲಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗಂಗಾಪೂಜೆ, ಜಲಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಜಲಕೃಷಿ, ಇತ್ತೀಚಿನ ಮೋಡಬಿತ್ತನೆ, ಮಳೆನೀರು ಕೊಯ್ಲು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಲಜಾನರದ ನೆಲದ ನಿಧಾನವೂ ಹೌದು, ಮುಗಿಲ ಮರೆಯ ಮಿಂಚೂ ಹೌದು! ನೆಲ ಮುಗಿಲುಗಳ ಸಂಗಮದಿಂದ ಜನಪದದ ಬಾಳು.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಆರ್ವಿಯಸ್ ಸುಂದರಂ

ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆ ಅತ್ಯಲ್ಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನಾಂಶಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ವಿಭಿನ್ನಾಂಶಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಸಾರದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮೌಖಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಸಾರದ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವೆಲ್ಲ ಲಿಖಿತ ಭಾಷೆಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆ ಹರಿದುಬಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡದೆ ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಸಮಂಜಸವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿದ್ದರೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಮುಖ್ಯ ಲಿಖಿತ ಭಾಷೆಗಳ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನಾದರೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಮಹನೀಯರು ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಜನಪದ ಗೀತೆ, ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆ, ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಗಾದೆ, ಒಗಟು. ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದು. ಬೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನೆ ಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹವಾದ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ತೌಲನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲಸ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾನಪದದ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಬರೆದವರು ಕೂಡ ವಿರಳ. ಕನ್ನಡದ ಗೀತೆ, ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಬರಹಗಳು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಂಥವು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಬಂದಿವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಒಂದೊಂದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶ ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ತಲೆ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸಾರ ವಿನಿಮಯಗಳೂ

ನಡೆದಿವೆ. ಇದರಿಂದ ದಾಕ್ಷಿಣಾತ್ಯ ಅಥವಾ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ವಿಸ್ತೃತ ಪರಿಧಿಯ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಹಲವು ಸಾದೃಶ್ಯಗಳ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಗೀತೆ, ಕಥನಗೀತೆ, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬಹುದು; ಆ ಮಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಜನಪದಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೊಳುಕೊಡುಗೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

ಕನ್ನಡ-ತೆಲುಗು

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಮಾನಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಎಂಬ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ(೧೯೭೩) ಈ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಮಾನ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನಾಂಶಗಳನ್ನು ಡಾ. ಆರ್ವಿಯಸ್, ಸುಂದರಂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿ, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಏಳೆ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದರೆ ತೆಲುಗು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪದಿ, ತರುವೋಜ, ಏಲ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಷಟ್ಪದಿಯ ಲಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮಟ್ಟುಗಳಿವೆ.
ಉದಾ:

ಶರಣು ಶರಣುವಯ್ಯ ಗಣನಾಯ್ಕ
ನಮ್ಮ ಕರುಣದಿಂದಲಿ ಕಾಯೊ ಗಣನಾಯ್ಕ
ಎಂಬ ಗಣನಾಯಕನ ಸ್ತುತಿಯ ಲಯದಲ್ಲೇ
ಶಿವಶಿವಮೂರ್ತಿವಿ ಗಣನಾಥ
ನೀವು ಶಿವುನಿ ಕುಮಾರುಡವು ಗಣನಾಥ...
ಎಂಬ ತೆಲುಗು ಹಾಡಿದೆ.
ಇದೇ ರೀತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡಾದ-
ಆನೆ ಬಂತಾನೆ-ಇದ್ಯಾವೂರಾನೆ
ವಿಜಯನಗರದಾನೆ-ಇಲ್ಲಿಗ್ಯಾಕೆ ಬಂತು
ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿ ಬಂತು-ಹಾದಿಗೊಂದು ದುಡ್ಡು...
ಎಂಬುದು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ

ಏನುಗೊಚ್ಚಿಂದೇನುಗು - ಏವುರೊಚ್ಚಿಂದೇನುಗು
ಮಾವೂರೊಚ್ಚಿಂ ದೇನುಗು - ಮಂಚಿನೀಳ್ಳುತಾಗಿಂದೇನುಗು

ಎಂದು ಅದೇ ಲಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣುಗಂಡು ಸವಾಲು ಜವಾಬಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಚಮತ್ಕಾರ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಗೀತೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಒಬ್ಬನ ಕಟ್ಟಿದ್ದೆ ಒಬ್ಬನ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ ಒಬ್ಬನ
ಕರಕೊಂಡು ಒಳಗ್ಹೋದೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ
ಯಾವೋನ ಕಟ್ಟಿದ್ದೆ ಯಾವೋನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ
ಯಾವೋನ ಕರಕೊಂಡು ಒಳಗ್ಹೋದೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ
ಹಸುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೆ ಕರುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ
ಹಾಲನ್ನು ಕರಕೊಂಡು ಒಳಗ್ಹೋದೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ

ಹೀಗೆ ಗೂಢಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ರಚನೆಗಳನ್ನು 'ಉಧ್ಘಾತ್ಮಕ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಾಡನ್ನೇ ಹೋಲುವ ತೆಲುಗು ಹಾಡೂ ಒಂದಿದೆ:

ಒಕರೀಕಿ ಚೆಯ್ಯಿಚ್ಚಿ ಒಕರೀಕಿ ಕಾಲಿಚ್ಚಿ
ಒಕರೀಕಿ ನಡುಮಿಚ್ಚಿ ಕೂಕುನ್ನಾನೋಯ್
ರಾಜಾ ಕೂಕುನ್ನಾನೋಯ್
ಎವರೀಕಿ ನಡುಮಿಚ್ಚಿ ಕೂಕುನ್ನಾವೋಲೆ
ಜಾಣ ಕೂಕುನ್ನವೇ
ಗಾಜುಲ್ಕಿ ಚೇಯಿಚ್ಚಿ ಅಂದೆಲ್ಕಿ ಕಾಲಿಚ್ಚಿ
ವಡ್ಡ್ಯಾಣಾನ್ಕಿ ನಡುಮಿಚ್ಚಿ ಕೂಕುನ್ನಾನೋಯ್
ರಾಜಾ ಕೂಕುನ್ನಾನೋಯ್

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡ ಬೇಕಾದುವು ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಲೆಯಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ ಮುಂತಾದವು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕೃತಿಗಳು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ, ಸಾರಂಗಧರ, ನಾಗರಕನ್ನೆ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಥೆ ಮುಂತಾದವು ಎರಡೂ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಳವರು, ದೊಂಬಿದಾಸರು, ತೆಲುಗು

ಜಂಗಮರು ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ತೆಲುಗು ಮಾತನಾಡುವ ಕನ್ನಡ ಕಲಾವಿದರು. ಚೌಡಿಕೆ, ತಂಬೂರಿ, ಗಣೆ, ಗಂಟೆ ಮುಂತಾದ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಮಾಡುವ ಕಥಾಗಾನ ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದಂಥವೇ.

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರವಾಸಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಾರವಾಗಿವೆ. ಗಂಗಮ್ಮ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಚೌಡಮ್ಮ, ಮಂಚಮ್ಮ ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಪುರಾಣಗಳು ತುಲನೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗರಹಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಅದನ್ನು ಸಾಕಿದರೆಂಬಂಥ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಆಂಧ್ರದ ಧರಣಿಕೋಟವಂಶಸ್ಥರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿವೆ.

ಗಾದೆ ಮತ್ತು ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಾವಿರಾರು ಗಾದೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ತೆಲುಗು ಗಾದೆಗಳಿವೆ. ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳು ತೌಲನಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿ ಡಾ. ಪಿ.ಎಸ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ (ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ). ಇದೇ ರೀತಿ ಒಗಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ತೆಲುಗುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕುರುಡನ ಕೈಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ
ಗುಡ್ಡಿವಾಡಿಕೆ ಅದ್ದಂ ಚೂಪಿನಟ್ಲು
ಕುಂಬಳಕಾಯಿಕಳ್ಳ ಅಂದ್ರೆ ಹೆಗಲು ಮುಟ್ಟಿನೋಡಿಕೊಂಡ
ಗುಮ್ಮಡಿಕಾಯ ದೊಂಗ ಅಂಟೆ ಭುಜಾಲು ತಡುಮುಕುನ್ನಟ್ಲು
ಮಂಗನಕೈಗೆ ಮಾಣಿಕ್ಯ ಕೊಟ್ಟಂಗೆ
ಕೋತಿ ಚೇತಿಕಿ ಕೊಬ್ಬರಿಕಾಯ ಇಚ್ಚಿನಟ್ಲು
ಕೂಳಿಗೆ ಬಡವನಾದರೆ ಕುಲಕ್ಕೆ ಬಡವನಾ
ಕೂಟಕಿ ಪೇದಯಿತೇ ಕುಲಾನಿಕಿ ಪೇದಾ
ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲ ಜುಟ್ಟಿಗೆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವು
ಮಿಂಗಮೆತುಕು ಲೇದು ಮೀಸಾಲಕು ಸಂಪಂಗಿ ನೂನ
ಹೆತ್ತವರಿಗೆ ಹೆಗ್ಗಣ ಮುದ್ದು
ಕಾಕಿ ಪಿಲ್ಲ ಕಾಕಿಕಿ ಮುದ್ದು.

ಇಂಥ ಸಾವಿರಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಜನಪದ ಲಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು.

ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಾನತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: ಶ್ರೀ ಹರಿಕೋಟಾದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶ್ರೀಕಾಕುಳಂವರೆಗೆ ಸುಮಾರು ೮೫೦ ಕಿ.ಮೀ. ಇರುವ ಆಂಧ್ರದ ಕರಾವಳಿ ತೆಲುಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಕಿ.ಮೀ. ದೂರ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಗೋದಾವರಿ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಾ ನದಿಗಳು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ದ್ವೀಪಗಳಿಂದ ಹಡಗುಗಳ ಸಂಚಾರ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೀರರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಕಾಟಮರಾಜು, ಪಲನಾಡಿನ ವೀರರು ವೀರಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವೈವಿಧ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲವು.

ಕನ್ನಡ - ತಮಿಳು

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಗಮನಿಸಿದಷ್ಟು ಸಾಹಿತಿಗಳು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತಮಿಳಿನ ಶೈವಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆಯಾದರೂ ಜನಪದ ಛಂದಸ್ಸು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪುರಾಣ, ಕಥೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಬಹಳಷ್ಟು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ತಮಿಳಿನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅನೇಕ ಗೀತೆಗಳ ಲಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುವಂತಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಕೆಲಸದ ಹಾಡುಗಳು, ಸ್ತುತಿಗೀತೆಗಳು, ಲಾಲಿ, ಜೋಗುಳ, ಶೃಂಗಾರ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯಗೀತೆಗಳು ತಮಿಳಿನಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಮಕ್ಕಳ ಕೈಯನ್ನು ಬೀಸುತ್ತಾ ತಮಿಳರು ಹಾಡುವ –

ಕೈವೀಚಮ್ಮಾ ಕೈವೀಚು
ಕಡೈಕ್ಕು ಪೋಗಲಾಮ್ ಕೈವೀಚು
ಮಿಟ್ಟಾಯ್ ವಾಂಗಲಾಮ್ ಕೈವೀಚು
ಮೆದುವಾಯ್ ತಿನ್ನಲಾಮ್ ಕೈವೀಚು

ಎಂಬ ಹಾಡನ್ನು ಹೋಲುವ ಹಲವು ಹಾಡುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿವೆ.

೧. ಕೈ ಕೈಯೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲೋದೋ – ಸಂತಗ್ಹೋದೂ...
೨. ತಾರಮ್ಮಯ್ಯ ತಾರಕ್ಕಯ್ಯ ...

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಿಂಗಳು ಮಾವನನ್ನು ತೋರಿಸಿ ತಮಿಳರು ಹಾಡುವ

ನಿಲಾ ನಿಲಾ ಓಡಿವಾ
ನಿಲ್ಲಾ ಮಲ್ ಓಡಿವಾ
ಮಲೈ ಮೇಲೆ ಏರಿವಾ
ಮಲ್ಲಿಗೈಪ್ಪೂ ಕೊಂಡು ವಾ
ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ
ಚಂದಮಾಮ ಓಡಿ ಬಾ
ಚಂದದಿಂದ ಆಡುಬಾ...

ಎಂದಿದೆ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳಿವೆ.

ಆನೆ ಬಂತೊಂದಾನೆ, ಎಂಬ ಹಾಡು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಮಿಳಿನಲ್ಲೂ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆನೈ ಆನೈ ಅಳಗರ್ ಯಾನೈ
ಅಳಗರುನಮ್ ಚೊಕ್ಕರುಮ್ ಏರುಮ್ ಯಾನೈ
ಕಟ್ಟಿಕ್ಕರುಮ್‌ಬೈ ಮುರಿಕ್ಕುಮ್ ಯಾನೈ
ಕಾವೇರಿ ನೀರೈಕ್ಕಲಕ್ಕುಮ್ ಯಾನೈ
ಕುಟ್ಟಿಯಾನೈಕ್ಕು ಕ್ಕೊಮ್ಬು ಮುಳೈತ್ತಮ
ಪಟ್ಟಣಮೆಲ್ಲಾಮ್ ಪರನ್ದೋಡಿಪ್ಪೋಚ್ಚು

ಭಾವನನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವ ಹಾಸ್ಯದ ಹಾಡುಗಳು ಕೂಡ ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಯಾಕ್ರ ಭಾವ ಕೂತ್ಬಿಟ್ರಿ
ನಾನ್ಹೇಳಿದ್ದ ಮರೆತ್ಬಿಟ್ರಿ
ಮೈಸೂರ್ಗೆ ಹೋಗಣ ಬನ್ನಿ ಭಾವ
ಮೈಸೂರ್ಪಾರ್ಕ್ ತಕ್ಕೂಡಿ ಭಾವ...

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಹಾಡು

ಬಾವ ಬಾವಪನ್ನೀರು
ಬಾವನು ಪಟ್ಟುಕ ತನ್ನೇರು
ವೀಧಿವೀಧಿ ತಿಪ್ಪೇರು
ವೀಸೆಡು ಗಂಧಂ ಪೊಸೇರು

ಎಂದು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿದೆ.

ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ

ಅತ್ತಾನ್ ಅತ್ತಾನ್ ವಾಂಗ
ಅಚನಪ್ಪಲಗೈಯಿಲೇ ಇರುಂಗ
ಕುಟ್ಟಿಕ್ಕುಳತ್ತುಕ್ಕು ಪ್ಪೋಂಗ
ಕುಳಿಚ್ಚು ಮುಳುಗಿ ವಾಂಗ
ಕಾಸು ಇರುನ್ದಾಲ್ ತಾಂಗ
ದೋಸೈ ಚುಟ್ಟುತ್ತಾರೇನ್
ತಿನ್ನುಪ್ಪಿಟ್ಟುಪ್ಪೋಗೈಯಿಲೇ
ಪೊಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿತ್ತಾರೇನ್–

ಎಂದಿದೆ.

ತಮಿಳಿನ ಅನೇಕ ವೀರಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ರಾಜರ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಬರುತ್ತದೆ. ತಮಿಳಿನ ಚೋಳರೊಂದಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ರಾಜರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳಿದ್ದುವು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ರಾಜರಿಗೂ ಪಾಂಡ್ಯರಾಜರಿಗೂ ನಡೆದ ಯುದ್ಧಗಳ ವಿಚಾರ ಕಾವ್ಯರೂಪ ಪಡೆದಿದೆ.

ಕುಲಶೇಖರ ಪಾಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೋದರರು ಕಯತೂರಿನಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕನ್ನಡರಾಜ ಬಲವಾದ ಮುತ್ತಿಗೆ ಹಾಕಿದನೆಂದು 'ಐವರ್ ರಾಜಾಕ್ಕಳ್ ಕದೈ' ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವರು ಸೋದರರು ಸತ್ತರು. ಕೊನೆಯವನನ್ನು ಕನ್ನಡ ರಾಜ ಸೆರೆ ಹಿಡಿದ. ಕನ್ನಡ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಅವನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದಳು. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ವಜ್ರ ನುಂಗಿ ಅಸುನೀಗಿದ. ಕನ್ನಡ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಅವನೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದಳು. 'ಕನ್ನಡಿಯನ್ ಪ್ಪಡೈಪ್ಪೋರ್' ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯದೇ.

ಹೀಗೆಯೇ ಗಾದೆ, ಒಗಟು ಮುಂತಾದ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತಮಿಳಿನ ಸಮಾನಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ

ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವ ಸಮಾನ ಗಾದೆಗಳ ಸಂಕಲನವೊಂದನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ ಪುಸ್ತಕ ಸಂಸ್ಥೆಯವರು ನಾಲ್ಕು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕುಣಿಯಲಾರದ ಸೂಳೆ ನೆಲಡೊಂಕೆಂದಳು
ಆಡತ್ತೆರಿಯಾದ ತೇವಡಿಯಾಳ್ ತೆರುಕ್ಕೋಣಲ್ ಎನ್ರಾಳಮ್
ಹೆದರಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ನೋಡಿದ್ದೆಲ್ಲಾ ದೆವ್ವ
ಮರುಣ್ಣವನ್ ಕಣ್ಣುಕ್ಕು ಇರುವುದೆಲ್ಲಾಮ್ ಪೇಯ್
ಒಂದು ದಿನದ ಆಟಕ್ಕೆ ಮೀಸೆ ಬೋಳಿಸಬೇಕೇ
ಒರುನಾಳ್ ಕೂತ್ತುಕ್ಕು ಮೀಸೈ ಸಿರೈಕ್ಕಲಾಮಾ

ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಗಗನದಲ್ಲಿರುವ ಚುಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಯಸಿದಾಗ ತಮಿಳರು ಕೆಳಗಿನ ಒಗಟನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಎಲ್ಲೈಯಿಲ್ಲಾದ ವಯಲಿಲೇ
ಎಣ್ ಮುಡಿಯಾದ ಆಡುಗಳ್

(ಎಲ್ಲೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಎಣಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಆಡುಗಳು)

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ 'ಅಂಗೈಯಗಲದ ರೊಟ್ಟಿಗೆ ನೂರೊಂದು ಉಪ್ಪಿನ ಕಾಯಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವ್ವನ ಸೀರೆ ಮಡಿಸಲಾರೆ, ಅಪ್ಪನ ರೊಕ್ಕ ಎಣಿಸಲಾರೆ ಎಂದು ಆಕಾಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕಾದಾಗ ತಮಿಳರು. 'ಉಲಗಕ್ಕೆಲ್ಲಾಮ್ ಒರೇ ತುಪ್ಪಟಿ' (ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ದುಪ್ಪಟಿ) ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ.

'ನೋಡಿದರೆ ನೋಡುವುದು, ನಕ್ಕರೆ ನಗುವುದು, ಒಡೆದರೆ ಚೂರಾಗುವುದು' ಕನ್ನಡಿ ಇದನ್ನೇ.

ಪಾತ್ತಾಲ್ ಪಾಕ್ಕುಮ್
ಸಿರಿತ್ತಾಲ್ ಸಿರಿಕ್ಕುಮ್

ಕುತ್ತಿನಾಲ್ ಸಿಲ್ಲಾಗುಮ್ ಅದು ಎನ್ನ? ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ತಮಿಳರು.

ಕನ್ನಡ-ಮಲಯಾಳಂ

ಕರ್ನಾಟಕದೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಜ್ಯ ಕೇರಳ, ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇರಳದ ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿವೆ. ಕೇರಳದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸೊಬಗನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಬಹುದು.

ಕೇರಳದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಡಕ್ಕನ್ ಪಾಟ್ಟುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೀರರು ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದವರು. ಉತ್ತರ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಜನರ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದ ಪರಾಕ್ರಮಿಗಳು ಈ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪುತ್ತೂರು ಮನೆತನ ಮತ್ತು ತಚ್ಚೋಳಿ ಮನೆತನ ಎಂಬ ಎರಡು ಮನೆತನಗಳಿದ್ದುವು. ಕೇರಳದ 'ರಾಬಿನ್‌ಹುಡ್' ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದ ಒದೇವನ ಬಗ್ಗೆ ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಲಾವಣಿಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಅವನು ಹುಟ್ಟು ವೀರ, ಜನ್ಮತಾಳಿದಂದಿನಿಂದ ಅಸುನೀಗುವವರೆಗೆ ಅವನು ತೋರಿದ ವೀರತ್ವ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಇವನನ್ನು ಕುರಿತ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಗಳು ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದರೂ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆ ಒಂದೇ. ಒದೇವನ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿಹಾಡಿರುವಂತೆ ಅವನ ವಿರೋಧಿಗಳ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಜನಪದ ಗಾಯಕರು ಮೆಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಮುಕನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಬರೆದ ಪುದುನಾಡನ್ ಕೇಳು, ಕುರನ್ನರನ್ನಿಲೆ ಕಣ್ಣನ್ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬರೆದ ಆದಿರಾಜನ ಕಥೆ ಮುಂತಾದವು ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಪುದುನಾಡನ್ ಕೇಳು ಎಂಬುದು ಪುದುನಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಚಂದು ಮತ್ತು ಕೇಳು ಎಂಬ ಸೋದರರ ಕಥೆ ಕಾಮದಾಸೆಯಿಂದ ಮಾಧು ಎಂಬ ಹಣ್ಣು ಚಂದುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದ ಕಥೆಯನ್ನು. ಕುರನ್ನರಬ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣನ್ ಎಂಬ ಯುವಕನ ಕಥೆ ಕುರುನ್ನರನ್ನಿಲ್ ಕಣ್ಣನ್. ಕೆಲವು ಅದ್ಭುತ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತ ಮಾಟಗಾರನಾದ ಆಲಿಕುಟ್ಟಿಯ ಕಥೆ 'ಬೊಂಬಾಯಿ ಆಲಿಕುಟ್ಟಿ'.

ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಉತ್ತರ ರಾಮಾಯಣದ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಜೀಶಂಪರವರು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಡಾ.ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ಗೌಡ 'ಕೇರಳ ಜಾನಪದ'ದ ಮುನ್ನುಡಿ.) ''ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ರಾಮಸೀತೆಯರು ಮರಳಿದ ಮೇಲೆ ಕೌಸಲ್ಯೆ ವಿಲಕ್ಷಣ ರೀತಿಯ ಅತ್ತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ರಾವಣನಂಥ ಖಳನಾಯಕ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಸೀತೆ ಅವನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಿತ್ರರಚನೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಚಿತ್ರವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ರಾಮನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ಮೂಡುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನೊಡನೆ ಅವನು ಕಾಡಿಗೆ ಕಳಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ''. ಇದೇ ಪ್ರಸಂಗ ತೆಲುಗಿನ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ

(ರಾಮಾಯಣದ ಹಾಡುಗಳು, ಆಂಧ್ರಸಾರಸ್ವತ ಪರಿಷತ್ತು), ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಈ ತರಹದ ಕಥೆ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಮಲಯಾಳಂ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಹಲವು ಗಾದೆಗಳು ಮಲಯಾಳಂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿವೆ.

ಇಲ ಮುಲ್ಲಿಲ್ ವೀನಲುಮ್ ಮುಳ್ಳು ಇಲಯಿಲ್ ವೀನಲುಮ್ ಇಲಕ್ಕು ತಾನೆ ಕೇಡು

ಎಲೆ ಮುಳ್ಳಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರೂ ಮುಳ್ಳು ಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದರೂ ಎಲೆಗೆ ತಾನೆ ಕೇಡು

ಪುರಕ್ಕುತೀ ಪಿಡಿಕ್ಕುಂ ಬೊಲ್ ಕಿನರು ಕುಳಿಕ್ಕಾನ್ ಪೋಯಿ
ಮನೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಭಾವಿ ತೋಡಿದಂತೆ
ಅಂಜುವಿರಲುಂ ಒರು ಪೋಲೆಯೋ?
ಐದು ಬೆರಳು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಯೇ?

ಕೇರಳದ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶ, ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳು, ಭೂತಾರಾಧನೆ, ನಾಗಪೂಜೆಯಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜನಪದ ಲಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಜಾನಪದ

ನಾವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಜಾನಪದದ ಕಡೆ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಜಾನಪದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪೂಜಾ ವಿಧಾನಗಳು, ವೈದ್ಯ, ಅಡುಗೆ ವಿಧಾನಗಳು, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು ಕೂಡಾ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ-ತೆಲುಗು

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಜಾನಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗುಗಳ ನಡುವೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳಂಥ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಗೃಹಸಂಬಂಧಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿ ಸಸ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವೈದ್ಯಕೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮುಂತಾದವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ.

''ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪದ್ಧತಿಗಳು, ನಿಯಮಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಧಿಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಎಚ್ಚರ ಜನರಲ್ಲಿರಬೇಕು'' ಎಂಬ ದೇಜಗೌ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು (''ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ', ಜಾನಪದ ವಾಹಿನಿ, ೧೯೮೬) ಅವರೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಧಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಬಹಳ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಜನರ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು.

೧. ಕೂದಲು ಮತ್ತು ಉಗುರುಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಬಿಸಾಡಬಾರದು.
೨. ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬರುವ ಮುಂಚೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.
೩. ಮಲಗಿರುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದಾಟಬಾರದು, ಮಲಗಿರುವ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಬಾರದು.
೪. ಆರು ಬೆರಳಿದ್ದರೆ ಅದೃಷ್ಟ.
೫. ರಾತ್ರಿ ವೇಳೆ ಹೊಲಿಯಬಾರದು.
೬. ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡ ಬಂದರೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಬಾರದು.
೭. ಗೂಬೆ, ಕಾಗೆ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಬರಬಾರದು
೮. ಉತ್ತರದಿಕ್ಕಿನ ಕಡೆ ತಲೆಯಿಟ್ಟು ಮಲಗಬಾರದು.
೯. ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಒದೆಯಬಾರದು.
೧೦. ಮೂಲಾ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಹಾನಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲದೆ ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕಾಚಾರಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಮಂತ್ರತಂತ್ರಗಳು, ಕುಲದೇವತಾಪದ್ಧತಿ, ವೀರಾರಾಧನೆ ಮುಂತಾದವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಸಾಯುವ ತನಕ ಅನುಸರಿಸುವ ಆಚಾರಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಅಗತ್ಯ. ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ಜನರ ಆಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಆಯಾ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕನ್ನಡಿಗರು ಮತ್ತು ತೆಲುಗರು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಆಚಾರಗಳನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಮತ್ತು ತೆಲುಗರು ಪೂಜಿಸುವ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಹೆಸರಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲಂಕಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾತ್ರೆ-ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಮತ್ತು ತೆಲುಗರು ಚಾಂದ್ರಮಾನವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಯುಗಾದಿ ಮುಂತಾದ ಹಬ್ಬಗಳು, ಉತ್ಸವಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಆಟಗಳ

ಹಾಗೂ ವಿನೋದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಮಾನತೆ ಇದೆ. ಕಣ್ಣಾಮುಚ್ಚಾಲೆ, ಹುಲಿ-ಮೇಕೆ, ಕೋಳಿಪಂದ್ಯ ಮುಂತಾದವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ವಿನೋದಗಳು.

ಆಹಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಆಹಾರಕ್ಕಿಂತ ಜನಪದ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನಂತ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಆಹಾರ ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈವಿಧ್ಯದ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಲಭಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು, ಹವಾಗುಣ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಮುಂತಾದವು ಆಹಾರಪಾನೀಯಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆವಕಾಯ (ಮಾವಿನಕಾಯಿಯ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ), ಗೋಂಗೂರ (ಪುಂಡಿಸೊಪ್ಪು) ತೆಲುಗರ ಆಹಾರಾಭಿರುಚಿಯ ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಪಾಕ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ವಿಸ್ತಾರ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯಕಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಕಲಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾದೃಶ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಚೌಡಿಕೆ, ತಂಬೂರಿ, ಕೊಳಲು, ಬುಡುಬುಡಿಕೆ, ತಮಟೆ, ಡಮರುಗ, ತಾಳ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ವಾದ್ಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಕಂಸಾಳೆಯಂಥ ಕಲೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಚೌಡಿಕೆಯವರು, ಹೆಳವರು, ಗೊರವರು, ಬುಡುಬುಡಿಕೆಯವರು, ದಾಸರು ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರು ಈ ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಚಿರಪರಿಚಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಡಗಿನ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಗಾರುಡಿಗೊಂಬೆ, ಕೋಲೆ ಬಸವ, ಹಗಲು ವೇಷ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಕಲೆಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಬುರ್ರಕಥಾ, ತಪ್ಪೆಟಗುಳ್ಳು, ವೀಧಿಭಾಗವತ ಮುಂತಾದವು ಆಂಧ್ರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಕರಪಾಲಮೇಳವನ್ನು ಹೋಲುವ ಬುರ್ರಕಥ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ-ತಮಿಳು

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಆಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕಲೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ತಮಿಳುನಾಡು ಎಂದ ಕೂಡಲೇ ಅಡ್ಡಪಂಚೆ, ಇಡ್ಲಿಸಾಂಬಾರ್, ಪೊಂಗಲ್, ಮಾರಿಯಮ್ಮ, ತೆರುಕ್ಕೂತ್ತು ಮುಂತಾದವು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ತಮಿಳರು ಸೌರಮಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರು ಚಾಂದ್ರಮಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಯುಗಾದಿಯಂಥ ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಜನಪದ ಆಚಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹೋಲಿಕೆಗಳೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡಿಗರ ಮತ್ತು ತಮಿಳರ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಿರುನಲ್ವೇಲಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಬಸವನ ಹುಳುವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮರವನ್ನು ಹತ್ತಿದರೆ ಮಳೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸ್ವಾಮಿತ್ತೋಪ್ಪು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲೇರಿದ ಬಾವುಟ ಹಾರಾಡುವ ದಿಕ್ಕು ಶುಭ ಅಶುಭಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹಾರಾಡಿದರೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮೀನುಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಳೆ ದುರ್ಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹಾರಾಡಿದರೆ ಮಳೆಯ ಆಗಮನ ಖಂಡಿತ. ಇರುವೆಗಳು ಗೋಣಿಚೀಲದ ಮೇಲೆ ಹತ್ತಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. (ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ತಮಿಳುನಾಡಿಗೆ ಜಾನಪದ, ಲಕ್ಷ್ಮಣನ್ ಚೆಟ್ಟಿಯಾರ್, ೧೯೯೪).

ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ತಮಿಳರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

೧. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ತೋರಿಸಬಾರದು
೨. ಮೂಲಾ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಪಾಯ
೩. ಸಿಡುಬಿನಿಂದ ಸತ್ತರೆಂದು ಬರೆಯುವುದು, ಹೇಳುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರುದ್ಧ
೪. ಗರ್ಭಿಣಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಛಾಯಾಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆಯಬಾರದು
೫. ಅಂಗಾಲು ಕೆರೆತ ಮುಂಬರುವ ಪ್ರಯಾಣದ ಸೂಚನೆ
೬. ಎದುರಿಗೆ ಬೆಕ್ಕು ಬಂದರೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡಬಾರದು
೭. ಉತ್ತರದ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆಯಿಟ್ಟು ಮಲಗಬಾರದು
೮. ಕತ್ತಲಾದ ಮೇಲೆ ತಲೆಗೂದಲು ಅಥವಾ ಉಗುರನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬಾರದು.

ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಸಂಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ನಗಾರಿ, ಡಮರು, ಉಡಕ್ಕೆ, ದವಂಡೈ, ಗಮ್ಮಟೆ, ಎಕ್ಕಲಂ, ಪಂಬೈ (ಚೌಡಿಕೆ) ಮುಂತಾದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಲ್ಲುಪಾಟ್ಟು ಒಂದು. ಇದು ತಮಿಳರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟ ಒಂದು. ಇದು ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಕಲೆ, ಕಾವಡಿ ಕುಣಿತವೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ತಮಿಳುನಾಡು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವಂಥದು ಕರಗ. ಮಾರಿಯಮ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯ ಜೊತೆ ಇದು ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಅಥವಾ ಪಾವೈಕೂತ್ತು ತೊಗಲುಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಕುರವಂಜಿ, ಭಾಗವತ ಮೇಳ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಪರಿಚಿತವಾದಂಥವೇ. ಕರವೈಕ್ಕೂತ್ತು, ಕಾನೆಕೂತ್ತು, ಕಣಿಯನ್ ಆಟಂ, ಮೊವ್ಲಿ ನಾಟಕಂ, ನೊಂಡಿ ನಾಟಕಂ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು.

ಕನ್ನಡ-ಮಲಯಾಳಂ

ಕರಾವಳಿ ಮತ್ತು ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಲಯಾಳ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಉತ್ಸವಗಳು, ಜಾತ್ರೆಗಳು ಇವೆ. ಕೇರಳದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಳ್ಳಮ್‌ಕಳಿ (ಹಡಗಿನಾಟ) ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದ ಅತ್ಯಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕ್ರೀಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೂಡನ್‌ವಳ್ಳಂ (ಹಾವಿನ ದೋಣಿ ಪಂದ್ಯ) ಒಂದು. ಕೇರಳದ ಹಬ್ಬಗಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವರದೇ ಆದ ಪಂಚಾಂಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆ, ನಾಗಪೂಜೆ, ಬಲಿಪೂಜೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದೆ. ಕೇರಳದ ಅನೇಕ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನೃತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ.

ಕೇರಳದಲ್ಲಿ 'ಅಮ್ಮ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಭಗವತಿಯ ಆರಾಧನೆಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಈ ದೇವತೆ ಕೇರಳೀಯರಿಗೆ ಮನೆಮನೆಯ ದೇವತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವತಿ ಪರವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೃತ್ಯಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಕಾಳಿದಾರಿಕನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನೇಕ ನೃತ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಭಗವತಿಯಾಟ ಕೇರಳದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಂಥದು. 'ಮುಡಿಯೇಟ್ಟಂ' ಅಂಥದೇ. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಿಬಂಟನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚಂಡೆ, ವೀಕ್ಕನ್ ಮತ್ತು ಎಲೆತಾಳಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಡುಗಾರರು ಕೈತಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವುದುಂಟು. ದಾರಿಕನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಂಭಾಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚಂಡೆಯ ಆರ್ಭಟ ಕೇರಳದ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ.

ಮುಡಿಯೇಟ್ಟಂನ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ 'ಕೂಡಿಯಾಟ್ಟಂ', ಕಾಳಿ ಮತ್ತು ದಾರಿಕಾಸುರ ಎದುರು ನಿಂತು ಯುದ್ಧವರಸೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೇರಳದ ತೀಯಾಟ್ಟಂ, ತೆಯ್ಯನೃತ್ಯ ಮುಂತಾದವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಮೂಡಿಬಂದಂಥವು. 'ತೀ' ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿ. ಇದನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಾಟ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಜೀವಸಹಿತ ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯಾಟ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೃತ್ಯ. ತೆಯ್ಯನೃತ್ಯ ಭಗವತಿ ಆರಾಧನೆಯ ಮತ್ತು ವೀರಾರಾಧನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ತೋಟ್ಟಂ ಪಾಟ್ಟುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೇರಳದ ಹಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿವೆ. ತೋಟ್ಟಂ ಎಂದರೆ ಜೀವ ಬರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ತೆಯ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೋಲಂ ನಡೆಸುವಾಗ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನೇ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಭೂತ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೂ ಕೇರಳದ ಭಗವತೀ ಆರಾಧನೆಯ ನೃತ್ಯಗಳಿಗೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಕಾವಡಿಯಾಟ, ಸರ್ಪನೃತ್ಯ, ಕುಮ್ಮಿ, ಕುರತ್ತಿಯಾಟ್ಟಂ, ಪೂರಕ್ಕಳಿ, ಕುಮ್ಮಾಟ್ಟಿ, ತುಳ್ಳಲ್ ಮುಂತಾದ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕಲಾಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಎಂಬ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಚಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವು, ಸಮಾನ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ತಾಳ್ಮೆ, ವಿವೇಚನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಗತ್ಯ. ಜಾನಪದದಂಥ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನೆರೆಹೊರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಮೇಲಾದರೂ ನಾವು ತೊಡಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ

ಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳ ಒಳಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾದ ಕಲಾತ್ಮಕ, ಭೌತಿಕ, ಮೌಖಿಕ, ಸಂವಹನಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತರ ಅಂಗಗಳಂತೆ ಜಾನಪದ ತನ್ನ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ನಿರ್ವಚನ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣದ ಆಚೆಗೆ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಬಯಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೋದರಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ ಆಗಬಲ್ಲದು.

ಈಚೆಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿ ಬದಲಾಗಿ ಅದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ.

ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಾತ್ರ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆ ಜಾನಪದವು ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ಕುರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಮತ್ತು ವಿವರಿಸಲು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲದು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದಕರು ಹಾಗೂ ಮಾಧ್ಯಮರು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವರಿಸಬಲ್ಲರು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಶಿಷ್ಟಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ ಪಡೆದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ಮತ್ತು ನಿರೂಪಕರು ಮಹಿಳೆಯರಾಗಿದ್ದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟಮನಸ್ಸು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಮರ್ಥ ಕತೆಗಾರರು,

ಕವಿಗಳು ಆಗಲಾರರು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಅಜ್ಜಿಕತೆ, ಅಜ್ಜಿಮದ್ದುಗಳಂಥವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಆಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂರಚನೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಈ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದಾಖಲಾಗದ ಸ್ತ್ರೀತತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಹಿಳಾಮುಖವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಮಹಿಳೆಯರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಶೋಧದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರ್ಯ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್(೧೯೯೪) ವಿವೇಕ ರೈ (೧೯೯೫) ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ (೧೯೯೪,೧೯೯೫) ಸಂಧ್ಯಾ ರೆಡ್ಡಿ(೧೯೯೫) ಜಾನಪದವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ (೧೯೯೩) ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ (೧೯೩) ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾನಪದದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ 'ಮಾತು' ಎತ್ತುತ್ತಾರಾದರೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೌನ'ವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಗಾಳಿಯಾಗಿಯೇ ನಿಂತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಂತಹ ದಾರ್ಷ್ಟ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ದಿವ್ಯನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆಗ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬಹುದು.

೧. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಚಿತ್ರಣ

೨. ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ಆಧರಿತ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು

೩. ಜಾನಪದದ ಉತ್ಪಾದಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು

೧. ಮಾನವ ವಿಷಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದವು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಬೈಗುಳಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ಸುತ್ತ ಇದ್ದು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕತೆ, ಗೀತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಎಷ್ಟು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥಾನಾಯಕಿಯರನ್ನು ಬಹಳ ಸುಂದರಿಯರನ್ನಾಗಿ, ಗಂಡಿನ ಬಲಿಪಶುಗಳನ್ನಾಗಿ, ಪುರುಷನಾಯಕರ ರಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಬದುಕುಳಿದವರಾಗಿ, ಅಂಜುಬುರುಕಿಯರಾಗಿ, ತ್ಯಾಗ ಶೀಲದ ಹರಿಕಾರರಾಗಿ ಅಥವಾ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜಗಳಗಂಟಿಯರು, ಮತ್ಸರಿಯರು, ಸುಳ್ಳುಗಾರರು, ರಕ್ಕಸಿಯರು ಎಂದೇ ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ.

೨. ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅದರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶಕರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ರಾಮಾನುಜನ್ ಹೇಳುವ 'ಅಗಂ'ಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ 'ಪುರಂ'ಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳು ಜನಪದ ಪ್ರದರ್ಶಕರ ಲಿಂಗದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕತೆ, ಹಾಡು ಏನಿದ್ದರೂ ಅವು ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲಿನ ಮುಂದೆ, ಕುಟ್ಟುವ ಒನಕೆಯ ಮುಂದೆ, ಕೆಲಸದ ಕಣದಲ್ಲಿ, ಅಡುಗೆ ಮನೆ, ಮಲಗುವ ಮನೆ, ಮದುವೆಯ ಚಪ್ಪರದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪುರುಷರು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಾಗಿ, ನೃತ್ಯಪ್ರದರ್ಶಕರಾಗಿ, ವಾದ್ಯಗಾರರಾಗಿ ಮನೆಯ ಆವರಣದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಲಾಕಾರರಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಆಟ ಅಥವಾ ಕ್ರೀಡೆಗಳನ್ನು ಈ 'ಅಗಂ' 'ಪುರಂ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳು ಆಟಗಳಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳದು ಕ್ರೀಡೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು

ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳು ಕುಂಟಾಬಿಲ್ಲೆ, ಚೌಕಾಬಾರ, ಚೆನ್ನೆಮಣೆ, ಗೀಜಿ, ಕಣ್ಣಾಮುಚ್ಚೆ, ಅಜ್ಜಿಯಾಟ, ಮನೆಯಾಟಗಳು ಮನೆಯ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುಪರಿಕರಗಳಾದ ಮನೆ, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣು, ಗೊಂಬೆ, ಹೂ, ಅಜ್ಜಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮನೆಯಾಟವಂತೂ ವಾಸ್ತವ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ 'ಗೃಹಿಣಿತನ'ವನ್ನು ಆಟದ ಪರ್ಯಾಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಆಟವನ್ನು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಆಡುವುದು, ಗಂಡುಮಕ್ಕಳ ಆಟವನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಆಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡಿನ ಆಟ, ಕ್ರೀಡೆಗಳ ಆವರಣವು ಊರ ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವು ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯು ಪ್ರವರ್ಗ ಹಾಗೂ ರೂಪಕವಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ವಸ್ತುಪರಿಕರಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳು ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಉದಾ : ಅ) ಒಂದು ಅಜ್ಜಿ ಊರೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಾಡಿ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂತಿದೆ.
(ಉತ್ತರ : ಪೊರಕೆ)

ಆ) ತಂಗಿ ಅಕ್ಕನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ,
(ಉತ್ತರ ಸೇರು, ಪಾವು)

ಇಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪೊರಕೆ, ಸೇರು, ಪಾವುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಇದು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ, ವಿಭಿನ್ನ ಸಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹೆಣ್ಣು –ಗಂಡಿನ ರೂಪಕವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬಲಶಾಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ಹುಲಿ, ಆನೆ, ನರಿ (ಜಾಣ್ಮೆ) ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಗಂಡಿಗೆ, ದುರ್ಬಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ಕಾಗೆ, ಗುಬ್ಬಿ, ಪುರ್ಲೆ ಹಕ್ಕಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮರದ ದೃಢತ್ವವನ್ನು ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ; ಬಳ್ಳಿ, ಹೂಗಳ ಮೃದುತ್ವವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಯ್ಗುಳಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಶೋಷಕ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡು ಇದರ ಉತ್ಪಾದಕನಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಯ್ಗುಳಗಳ ರೂಪಾವಳಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗಂಡನ್ನು ಬಯ್ಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಉದಾ: ಅ. ಮುಂಡೇಮಗ
ಆ. ನಿನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ರಂಡೆಯಾಗಿಲಿ
ಇ. ನಿನ್ನ ಅಬ್ಬೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೆರಲಿ
ಈ. ನಿನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ವಾಲಿಕಳಿಯ
ಉ. ನಿನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಹಡುಕೆ (ಸಂಭೋಗಿಸಲಿ)

ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಿರಪರಾಧಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ.

ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮೌಲ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಗುಣ, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಅವನ್ನು ಸಹಜ ಎಂದು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗಾದೆಗಳು ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ–ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಸಾತತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ನಿಲುವು ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವುದೆ ಆಗಿದೆ.

ಉದಾ : ಅ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬುದ್ಧಿ ಮೊಣಕಾಲ ಕೆಳಗೆ.
ಆ. ಗಂಡು ಕೂತು ಕೆಟ್ಟ, ಹೆಣ್ಣು ತಿರುಗಿ ಕೆಟ್ಟಳು.
ಇ. ಕಪ್ಪೆ ಸೊಕ್ಕಿದರೆ ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದು, ಹೆಣ್ಣು ಸೊಕ್ಕಿದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದು.
ಈ. ಮಜ್ಜಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆಣ್ಣೆ ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲ.
ಉ. ಗಂಡು ನೋಡಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡಬೇಕು, ಮರ ನೋಡಿ ಬಳ್ಳಿ ನೆಡಬೇಕು.

ಇತ್ಯಾದಿ ಗಾದೆಗಳು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಡೆದ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ರಕ್ಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ.

೩. ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳು ತಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಭಾಷಿಕ, ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ, ಶೈಲಿಕ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಸ್ತು, ವಸ್ತುಪರಿಕರ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೇ? ಆಗಿದ್ದರೆ ಏಕೆ? ಎನ್ನುವುದು

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪ, ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭವಾದಂತೆ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಶೈಲಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದದ ಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬದಲು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸೃಜನಕ್ರಿಯೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಅರಿಯುವುದಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಸಮರ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಚಕರು ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದದ ಈ ಶೋಧ ದ್ವಿಲಿಂಗತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಢಿಸಿದ ಹೆರಿಗೆ, ಸಂಗೋಪನ ಗುಣಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮುರಿದಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಪುರುಷ ಮಾದರಿಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನತೆಯಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಕಾಣದೆ ಒಂದು ಕೊರತೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗುಣದ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಜೋಗುಳ ಹಾಡನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಇದು ಕನಿಷ್ಟ ಮಟ್ಟದ್ದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ಜೋಗುಳದ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹತ್ವದಲ್ಲದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಬಗೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಕಲಾಕಾರರ ಬದುಕನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಆಕರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆ ಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಂಶಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳಾದ ಗಂಡಿನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಅರಮನೆಯ ಹಕ್ಕು-ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಗಂಡನಿಗೆ ನೀಡುವ ವಿಚ್ಛೇದನ, ಮರುಮದುವೆಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸತ್ಯವು ನಿರೂಪಕರ ಲಿಂಗಭಿನ್ನತೆಯು ಅಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು, ವಸ್ತುಪರಿಕರ, ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಂತಸ್ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಸ್ವಾಯತ್ತಶಕ್ತಿಯ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸದ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರ್ಯಾಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಹಿಳಾಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಕತೆಯು 'ಅಜ್ಜಿಕತೆ' ಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು; ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ನಾಯಕಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅಂದಿನ ಕುಟುಂಬದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಒಂದೂರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಜ್ಜಿ, ಅವಳಿಗೊಬ್ಬ ಮೊಮ್ಮಗ, ಮೊಮ್ಮಗಳು', 'ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಬ್ಬೆ(ತಾಯಿ) ಅವಳಿಗೊಬ್ಬ ಮಗ/ ಮಗಳು' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಜ್ಜ-ಮೊಮ್ಮಗ/ಮೊಮ್ಮಗಳು ಅಥವಾ ತಂದೆ-ಮಗ/ ಮಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಥಾಹಂದರದೊಳಗೆ ಅಜ್ಜಿಮನೆ, ಅಬ್ಬೆಮನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವೇ ಹೊರತು ಅಜ್ಜನ ಮನೆ, ಅಪ್ಪನ ಮನೆಗಳಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕ್ರಿಯಾಚಾಲನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಗಂಡು ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲ್ಪಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಡಿಯ ಕಥಾ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಈ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟರೆ ನಾಯಕ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಕತೆ ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವಂತಹ ದಾಖಲೆ.

ಒಲ್ಲದವನನ್ನು ತಂತ್ರಹೂಡಿ ಮಣ್ಣುಮುಕ್ಕಿಸುವ, ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು/ ಪ್ರತಿನಾಯಕನನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕುವ, ಗಂಡಿನ ಸವಾಲಿಗೆ ಪ್ರತಿಸವಾಲು ಒಡ್ಡಿ ಗೆಲ್ಲುವವರು ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣುಗಳು. ಹಾಸ್ಯಕತೆಗಳ ನಾಯಕ ಪೆದ್ದಗುಂಡ ಅಥವಾ ದಡ್ಡನಾಗಿರುವುದು ಅದು ಪೆದ್ದುಗುಂಡಿ ಅಥವಾ ದಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕಶಕ್ತಿ ಗಂಡಿನದು ಎಂಬ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ನಿಲುವನ್ನು ಒಡೆದಿದೆ. ಸತ್ತವನನ್ನು ಬದುಕಿಸುವ, ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಿರೂಪದ ಗಂಡನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿಸುವ,ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾವಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಗಂಡಿನ

ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹೂ, ಗಿಡ, ಬಳ್ಳಿ, ಮೀನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾಳೆ ಇದನ್ನು 'ಸಾಯದ' ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜನನ ಶಕ್ತಿಯ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಶೀಲ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಆಚೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಜನಪದ ಕತೆ, ಗೀತೆಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾದರದ ಜೋಡಿಗಳು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಅಸಂಭವವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದ ಸೀತೆ ಪತಿವ್ರತೆಯಾಗಿದ್ದು ಎದುರಾದ ದಿವ್ಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಲೇ ದಿವ್ಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ ಹಾಗೂ ಗೆಲುವನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆಗಾರನಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. (ರಾಮಾನುಜನ್ ೧೯೯೧:೩೩-೫೫). ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸೀತೆ, ಸಾವಿತ್ರಿಯಂತಹ 'ಪತ್ನಿ ಮಾದರಿ'ಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರೆ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು ವೈವಾಹಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಪಡೆದುದನ್ನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಗಂಡನಲ್ಲ ನೀ ದುಸ್ಮಾನ್', 'ಹೆಂಡರಿದ್ದವ್ನೆ ನೆರುಮನ್ಗೆ ಹೋಗುವಂಗೆ ನೆಡುಬಯಲ್ಲ್ ಸೆಡ್ಲ್ ಎರಗಾಲಿ' - ಎಂದು ನೇರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎತ್ತುವ ಹೆಣ್ಣು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಮೋಸ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಸಂಕೇತಗಳ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ 'ಪುರ್ಲೆ ಪಕ್ಕಿ ಕತೆ' ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಆಟಗಳು ಅಗಂ-ಪುರಂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಯೂ ಆಟದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಜಿ ಈ ಆಟಗಳ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ ಎನಿಸುವಷ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅಜ್ಜಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಟದ ನಿರ್ದೇಶಕಳಾಗಿ, ನಿಯಂತ್ರಕಳಾಗಿ, ಭಾಗಾಳುವಾಗಿ-ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಆಟದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿಮಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ತುಳು ಜನಪದ ಪುರಾಣವಾದ ಸಿರಿಸಂಧಿ ಅಥವಾ ಸಿರಿಪಾಡ್ದನದ ಸಿರಿ ಮಹಿಳೆಯ ಅಂತಸ್ಸತ್ವದ ಪ್ರತೀಕ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಕ್ಕಿನ ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಸಿರಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡೆದ ಸಂಕೇತ. ಷರತ್ತನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಮದುವೆಯಾಗುವ, ಗಂಡನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಹಾಗೂ ತನಗಾದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ, ಪಂಚಾಯತಿಕೂಟದ ನ್ಯಾಯಬಾಹಿರ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಪುರುಷಾಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಆ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಾದ ಅರಮನೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ರಿವಾಜೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಕತ್ತಿನ ಕರಿಮಣಿ, ಮೂಗಿನ ಮೂಗುತಿ ಕಿತ್ತು ಅರಮನೆಯ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ, ಕೈಬಳೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಒಡೆದು ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೇಳುವ ಸಿರಿ ಪುರುಷನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಹಂ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ಅಹಂ ಎರಡನ್ನೂ ಒಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಮಗ ಕುಮಾರ ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ (ಮಾಯಮಾಡಿ) ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ರೂಢಿಗತ ರಿವಾಜುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಸಿರಿ ಪರಿಹಾರದ ಪ್ರವರ್ತಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಮಹಿಳೆಯರು ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಾಗಿ ಸೋದರಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳಿಂದ ಸಿಗದ ಬೆಂಬಲ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಪಾತ್ರಿಣಿಯರಾಗುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದನಿ, ಗೌರವ, ಮನ್ನಣೆಗಳು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಶಕ್ತಿಯ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಜೀವನಾವರ್ತನದ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹುಟ್ಟು, ಮುಂಜಿ, ಮೈನೆರೆಯುವಿಕೆ, ಮದುವೆಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಹಬ್ಬ, ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ನಡೆಸುವ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರದೇ ಆದ ಆಚರಣೆಗಳು ಇರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಧಾನ ಆಚರಣೆಗಳ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದಾಗ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಸ್ವರೂಪ ಏನು? ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಾದರಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು? ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾನಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಮುಕ್ತಾಯ

ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವಲಯ ರಚನೆಯ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಇದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನದೇ ಆದ ಗೂಡುಕಟ್ಟಿ ತನ್ನತನದ ಸಮೃದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಬಹುಮುಖಿ, ಬಹುಸ್ತರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೇಳುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷಮೌಲ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕೂಡಾ ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂತಸ್ಥಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಳಸ್ತರದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಗಳಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ದಬಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಸತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವುದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಬಹುಮುಖತೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಏಕಾಕಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಮೀಪನದ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಜಗತ್ತು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಅಥವಾ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ತುತನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಕರ ಸೂಚಿ

ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ ೧೯೯೪

ಜನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು. ದ.ಕ.ಜಿಲ್ಲಾ ಮೊದಲ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಮಂಗಳೂರು

ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ ೧೯೯೫

ಸಿರಿ : ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ, ರಾಜ್ಯ ಜಾನಪದ ಸಮಾವೇಶ, ಹೂವಿನ ಹಡಗಲಿ.

ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ೧೯೯೩

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ : ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, (ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ) ಸಂ. : ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್. ಪ್ರ. ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ

ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್. ೧೯೯೩

ಪೀಠಿಕೆ : ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಂ. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್. ಪ್ರ. ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ

ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ. ೧೯೯೩

ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕರೆದವರು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಪವನ ಸುರೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಪ್ರ: ಸಂವಾದ ಸಂ.: ೩೨-೩೩ ಮಲ್ಲಾಡಿ ಹಳ್ಳಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ

ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೯೫

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ : ವಿಧಾನವೇ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ (ಗಿಳಿಸೂವೆ) ಪ್ರ.: ಅಕ್ಕೆಸಿರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ, ಮಂಗಳೂರು

ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ೧೯೯೫

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ. ಪ್ರ.: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ

ಸಮಾಜದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೊಸ-ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸದಾ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದ, ಹರಿವ ನೀರಿನಂತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಲನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಸ್ಥಗಿತತೆಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತಲೇ, ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಯಾವುದು? ಅದು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಾದರೆ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅರಿಯುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಹೇಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ? ಅಂತಹ ಶಿಕ್ಷಣ ಎಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ? ಎಂಬಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಿಂದೆ ನಾವು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಕ್ರಮಣದಲ್ಲಿ ನೊಂದು-ಬೆಂದು ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಇಂದು ಸೆಟ್‌ಲೈಟ್ ಚಾನಲ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಟಾರ್ ಟಿ.ವಿ.ಗಳ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತು ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಡಂಕೆಲ್ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಗ್ಯಾಟ್ ಒಪ್ಪಂದದ ಮೂಲಕ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರೈತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆದ ಬೀಜಗಳಿಗೆ ನಾವೇ ಪರದಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪೇಟೆಂಟ್ ಕಪಿಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಮೇರಿಕಾ ದೇಶದ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನಿಂದು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೇ ಆಳತೊಡಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜೀವಪರವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಳನೋಟಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸಾಧ್ಯತೆ-ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅದರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಜಾನಪದ' ನೀಡುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದುದಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ, ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಕೂಡ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ವು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ವೃತ್ತಿಪರ ಶಿಕ್ಷಣವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಸಾರದ ಶಿಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಲಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲಕ್ಕೂ- ಕಸುಬಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮರಸ್ಯ ದಿಂದಿದ್ದ ಜನ ಸಮುದಾಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಕುಲಗಳ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಕಸುಬುಗಳು ಸೊರಗಿ ಹೋದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣದ ಮಾದರಿಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲ ಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ರೀತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ "ನೋಡಿ ತಿಳಿ ಮಾಡಿ ಕಲಿ" ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಒಕ್ಕಲುತನ, ಹೈನುಗಾರಿಕೆ, ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಬಡಿಗತನ, ಕಂಬಾರಿಕೆ, ಈ ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಮುಂದುವರೆಯಲು ಜಾನಪದ ಶಿಕ್ಷಣವೇ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗನ ಮಗನಾಗಲಿ, ಕಂಬಾರನ ಮಗನಾಗಲಿ, ಕುಂಬಾರನ ಮಗನಾಗಲಿ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ತಂದೆ-ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕ-ಅಣ್ಣಂದಿರಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಲಿತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಲಿಯುವಿಕೆಗಾಗಿ ಅವರು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಹಣವನ್ನು ವ್ಯಯಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮಯವನ್ನು ವ್ಯರ್ಥಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ, ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ವೃತ್ತಿಪರ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಾದರಿಗಳು ಭಯಾನಕವಾಗಿವೆ. ಈ ಭಯಾನಕತೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮಾತೃಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವೃತ್ತಿಪರ ಶಿಕ್ಷಣ ಲಭಿಸದೇ ಇರುವುದು, ವೃತ್ತಿಗೂ – ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ನಂತರ ವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗುವುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಜಾನಪದವು ನೀಡಿದ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಸಹಜತೆ-ಸರಳತೆ – ದಕ್ಷತೆಗಳು ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ತಾವು ತಯಾರಿಸಿದ ಸರಕುಗಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಲು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಮುಖವಾದ ಔಷಧಿಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಮದ್ದುಗುಂಡುಗಳಿಗಾಗಲಿ ನಾವಿಂದು ಅಮೇರಿಕದಂತಹ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ದೇಶಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದರೂ ಅಥವಾ ಸಾಯಬೇಕಾದರೂ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ಬೇಕೆಬೇಕು. ಅಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕ್ರೂರ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದಾದರೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಜಾಹೀರಾತುಗಳಿಲ್ಲ. ಪೊಳ್ಳು ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳಿಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳು, ಮೋಸಗಳಿಲ್ಲ ಉಸಿರಿನಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಕಿರಿಯರಿಗೆ, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಾಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಕ್ಕಲಿಗ, ನಾಟಿವೈದ್ಯ, ಕಂಬಾರ, ಕುಂಬಾರ, ಬಡಿಗಾರ, ಚಮ್ಮಾರ ಇವರಾರೂ ವಿಶೇಷ ತರಬೇತಿ ಪಡೆದು ಬಂದವರಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಹಣ ಖರ್ಚು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹಣ ಖರ್ಚುಮಾಡಿ, ಅನೇಕ ಪದವಿ ಪಡೆದು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿ ತಿರುಗಿದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯ ವ್ಯಾಮೋಹ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು? ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿತು? ಎಂಬುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಲಕ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಹಣ ಸುರಿದು ಕಲಿಯುವುದು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ? ಹೀಗೆ ಪಡೆದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಫಲವಾಗಿದೆ? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಂದು ಕಾಡತೊಡಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾದ ಉತ್ತರಗಳಿಲ್ಲ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣವೇ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಹಟವಾಗಲಿ, ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣವೊಂದೇ ಸಾಕು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಲಿ, ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳೇ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ನವ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನಾವಿಂದು ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವೃತ್ತಿಶಿಕ್ಷಣದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸತ್ಯಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಗ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿತಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಸಹಾಯಕವಾದರೆ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗಳಿವೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ

ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುವ ಇಂತಹ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ನಾವಿಂದು ಆಮೇರಿಕಾದವರಂತೆ ಧಿಡೀರನೆ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕೃತಕ ಗೊಬ್ಬರ, ಕೃತಕ ಆಹಾರ, ಕೃತಕ ಬದುಕು ಕೊನೆಗೆ ಕೃತಕ ಸಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣತೊಡಗಿದೆ. ಅಂದಿನ ನಮ್ಮ ರೈತ ಬೆಳೆದ ಬಿಳಿಜೋಳ, ನೆಲಗಡಲೆ, ಬೇಳೆಕಾಳುಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಪೌಷ್ಟಿಕವಾಗಿದ್ದವು. ಈಗೇಕೆ ಅಂತಹ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ? ಇಂದು ತಿನ್ನುವ ಹೈಬ್ರಿಡ್ ಧಾನ್ಯಗಳ ಸತ್ವವೆಷ್ಟು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂದಿನ ನಮ್ಮ ಅಭಿಯಂತರರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸೇತುವೆಗಳು, ಕಟ್ಟಡಗಳು ಇಂದೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆ. ಇಂದಿನವರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಟ್ಟಡಗಳು – ಸೇತುವೆಗಳು ಏಕೆ ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತವೆ? ಅಂದಿನ ನಾಟಿವೈದ್ಯರು ನೀಡಿದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಿಂದ ಆರೋಗ್ಯವಂತರಾಗಿದ್ದ ಜನ, ಇಂದೇಕೆ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಸಾವಿರಾರು ರೂಪಾಯಿ ಹಣ ಖರ್ಚುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನಮಗೆ ನೀಡಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂತಹವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ನಾವಿಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಶಿಕ್ಷಣದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮಗಿಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ನಾಡಿನ ಜೀವನಾಡಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸದ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಇಲ್ಲಿ ಜನಪರವಾಗಲಾರದು. ಯುರೋಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಇಲ್ಲಿನ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ; ಈ ದೇಶದ ಜಾನಪದರ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಈ ನಾಡಿನ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ನೀತಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಬದುಕಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪ ಶಿಕ್ಷಣದ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೇವಲ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನತೆ ನೀಡಿ, ಮಹತ್ತ್ವದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಇತಿಹಾಸ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಈ ಮೊದಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಶಿಕ್ಷಣವು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅಂಗವಿಕಲವಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇಂದು ಕಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಇತಿಹಾಸವು, ಅದು ಕೇವಲ ರಾಜ–ಮಹಾರಾಜರ ವೈಭೋಗದ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜನಸಮುದಾಯದ ಘಟನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ನೀಡುವ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕರು ಹೇಳುವ ಇತಿಹಾಸದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಜಾನಪದರ ಜನಜೀವನ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿ, ಪಂಚಾಯತ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತಹ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಕೇವಲ ಅಕ್ಷರಗಳ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯುವ ಇಂದಿನ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಗಿಂತ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಸಿಗುವ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ, ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಇತಿಹಾಸ, ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನ, ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಇವೆಲ್ಲವೂಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಜನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿದ್ದು, ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಿ, ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಕಲಿಯುತ್ತಲೇ ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ, ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಜಿಯಿಂದ ತಾಯಿಗೆ, ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ ಹರಿದುಬಂದ ಜಾನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೊಳ ಗೊಂಡಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬೆಳೆದ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಶಿಕ್ಷಣಗಳು ನಶಿಸುವ ಹಂತ ತಲುಪಿವೆಯೆನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಶಿಸ್ತು – ಸಂಯಮ–ತ್ಯಾಗ– ಪ್ರೇಮದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದರೆ, ಇಂದಿನ ಸ್ಟಾರ್ ಚಾನಲ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಬರುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಸ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಯುವಜನಾಂಗದ ಬದುಕನ್ನೇ ನಾಶಗೊಳಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಹಬ್ಬ–ಜಾತ್ರೆಗಳು, ದೊಡ್ಡಾಟ–ಸಣ್ಣಾಟಗಳು, ಪುರಾಣ–ಭಜನೆಗಳು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಗಳಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮನರಂಜನೆ ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಮನರಂಜನೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಯುದ್ಧವೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ರೆಸಲಿಂಗ್ ಪಂದ್ಯಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಲ್ಡ್‌ರೆಸಲಿಂಗ್ ಫೆಡರೇಷನ್ ಈಗ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿದರೆ, ಪಾಪ್‌ರಾಕ್ ರ್‍ಯಾಪ್ ಸಂಗೀತವು ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನೇ

ಕೆಡಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಂಗೀತ- ಶಿಕ್ಷಣಗಳು ಹೃದಯವನ್ನರಳಿಸಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರೆ, ಸ್ಯಾಟ್‌ಲೇಟ್ ಚಾನಲ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬರುವ ಪಾಪ್ ರಾಕ್ ಸಂಗೀತ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಷೆಯನ್ನು ತಣಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯವನ್ನರಿಯುವುದು ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಪರ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಪರ ಶಿಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ನಂತರ ಈಗಿನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಶಾಲೆ- ಕಾಲೇಜುಗಳು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದರೊಳಗಡೆಯೇ ಜಾನಪದವು ಹೊಸ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ನಿರುದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದಾಗ, ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಗೋಡೆ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ, ಅವರ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅರಿವೂ ಕೂಡ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಇಂದಿನ ಶಿಕ್ಷಣವು, ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬೇರುಗಳು ಚಿಗುರೊಡೆದು ಹಸಿರುಟ್ಟು ನಿಲ್ಲುವುದೀಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಇಂದು ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷರತಾ ಆಂದೋಲನ, ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನ ಜಾತಾ, ಏಡ್ಸ್ ಕುರಿತಾದ ಆರೋಗ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಂತಹ ಹೊಸ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷರತಾ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅದು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತಲುಪಿಸಿದೆ, ಅರಿವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನದಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿವೆ. ಇಂದು ಸ್ಯಾಟ್‌ಲೈಟ್ ಚಾನಲ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿಡಿಯುವ ಬಾಂಬ್‌ಗಳನ್ನು ನಾವಿಂದು ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವ ಈ ಜನಪರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ನಾವಿಂದು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ಯುವ ಜನಾಂಗವು ಈ ಟಿ.ವಿ. ಚಾನೆಲ್‌ಗಳ ಹಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಂದಿನ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಇಂದಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಜನಪದರ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸು, ಮುಕ್ತ ಚರ್ಚೆ ನೇರ ನುಡಿ ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಕೆಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ನರಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರಿವು ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡಿದ ದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಬೇಕೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಾದವಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿ, ವಿಮರ್ಶಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಲೇ, ಜನಪದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಆಂತರಿಕ ಸೆಲೆಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆಯೆಂದಾಕ್ಷಣ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂದಿನ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ದೇಶಿಯತೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗದೆ, ಅಮೇರಿಕಾದ ಸ್ಟಾರ್ ಬಾಂಬ್‌ಗಳ ದಾಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗದೆ ಜಾನಪದದ ಚಲನಶೀಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಜನಪರಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮುದ್ರದಂತೆ ವಿಶಾಲವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಎಡರು-ತೊಡರುಗಳೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಗ್ಧರ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಜಾನಪದದ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಲೇ ಅದರ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನವ ಸಾಹಾಹುಶಾಹಿಯ ಅತಿಕ್ರಮಣದ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಆಕಾಶ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ

'ಇವತ್ತಿನ ಮನುಷ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಬೆಳೆದಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಇವನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬೇರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಮಾನವನ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಯೋಚನೆಗಳ, ಕಲ್ಪನೆಗಳ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಎಂಬುದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಅಂದರೆ ಆದಿಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾಲದ ಅಂತರದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು ಅಷ್ಟೆ. ಅಂದಿನ ಮನುಷ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಷ್ಟದಂತೆ ನಡೆಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ.

ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಗಿಡ ಮರ ಬಳ್ಳಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಗೆಳೆತನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ -ಕೌಟುಂಬಿಕವಾದ ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗಿನ ಮನುಷ್ಯ ಆದಿಮಾನವನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಿದ್ದ. ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಬುದ್ಧಿ ವಿಕಾಸವಿಲ್ಲದ ಆದಿಮಾನವ ಇಂದಿನ ಮನುಷ್ಯನ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಸಂಚರಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ, ಹಾರಾಡುವ ಕೂಗುವ ಪಕ್ಷಿಗಳ ವರ್ತನೆಗಳು ಆದಿಮಾನವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಂಡವು. ಇವನ ಬುದ್ಧಿ ವಿಕಾಸದ ಕಸರತ್ತಿಗೆ ಅವು ಕಾರಣವಾದವು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದವು. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಗ್ರಹ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಮೋಡ, ಗಾಳಿ, ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು - ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ಕುತೂಹಲ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಬಂದ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಂಡಮೇಲೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾದ ಒಂದು ನಮೂನೆಯ ಚೇತನದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ತನಗೂ ಯಾವುದೋ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಬಿಟ್ಟ. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ತನಗೇನೋ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಿಬಿಟ್ಟ.

ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆ-ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸ್ಫೋಟವಾಯಿತು. ಆಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಚಿಂತಿಸಿದ. ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯದಿದ್ದಾಗ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ. ತಾನಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಅವನ ಚಿಂತನ ಮಂಥನಗಳಿಗೆ ದಾರಿದೀಪವಾಯಿತು. ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ಶಾಲೆ, ಕಾಲೇಜು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಗತಿ

ಮತಿ ಆಯು ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಭಯಂಕರ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಅದರ ಅನುಭವ ವನ್ನು ಪಡದ. ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರ, ಗ್ರಹಣ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಪುಂಜ, ಆಕಾಶಗಂಗೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕಂಡು, ಕಣ್ಣಿನ ಸೆಳೆಯುವ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯನ್ನು, ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತನಗಿಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ತನ್ನ ಸಮೀಪವರ್ತಿಗಳಿಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತ ಬಂದ. ಕೇಳಿದ ಜನ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಜವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದರು. ಜನರ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಡಿದ ಈ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ. ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಭದ್ರವಾದವು. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಬೆನ್ನೆಲುಬುಗಳಾದವು. ಆಕಾಶದ ವಿಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ನರಕಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ. ಸ್ವರ್ಗವಂತೂ ಆತನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಪಡೆಯಿತು.

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಂಡ ಆಕಾಶಕಾಯಗಳಂತೂ ಹಲವಾರು ಕಥೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ.

ಸಪ್ತರ್ಷಿಮಂಡಲ, ಕೃತ್ತಿಕಾಪುಂಜ, ರಾಶಿಚಕ್ರ, ಮಳೆನಕ್ಷತ್ರಗಳು, ರಾಹುಕೇತುಗಳು, ಚಂದ್ರ, ಸೂರ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸುತ್ತ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಪುರಾಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಪುರಾಣದ ಮುಸುಕನ್ನು ಹೊದ್ದ ಈ ಆಕಾಶಕಾಯ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾನವನ ಕಷ್ಟ ಸುಖ, ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಂದು ಮನುಷ್ಯ ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಅರುಂಧತಿ ನಕ್ಷತ್ರ ತೋರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಎಷ್ಟೋ ಆಚರಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇವೆ.

ಧೂಮಕೇತು ಹಾರಿಹೋದ ವರ್ಷ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವುದೋ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕ್ಷಾಮಬರುತ್ತದೆಂದೂ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಂದೂ ಜನ ಭಾವಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಹೀಗೆ ತಾನು ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕಿಂತ ತನ್ನಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗೆ, ಅಲ್ಲಿಯ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಕಲ್ಪನಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸಿ, ಖುಷಿ ಪಟ್ಟಿರುವುದುಂಟು. ಅಂಥ ಕಲ್ಪನಾ ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಕಾಮಧೇನು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜನತೆಯನ್ನು ಆಳುವ, ಕಷ್ಟಸುಖಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವ, ಮಳೆಯನ್ನು ಬರಿಸುವ, ಪಾಪಿಷ್ಟರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ದೇವಾನು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವರ್ಗದವರಿಗೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ವರ್ಗವಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಮಳೆ, ಮೋಡ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಗ್ರಹ, ಬಿಸಿಲು, ಬೆಳದಿಂಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಜನರ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯವು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸು ವಂಥದ್ದೇ ಆಕಾಶ ಜಾನಪದದ ಉದ್ದೇಶ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾನವ ಆಕಾಶದ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಬಗೆಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಈ ಎಲ್ಲ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವೆ.

ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ಹಲವಾರು ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಅಣ್ಣತಂಗಿಯಾದ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರು ಒಂದು ಮದುವೆಗೆ ಹೋದರಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತಿಂಡಿ ಕೊಟ್ಟರಂತೆ. ಸೂರ್ಯ ತನ್ನ ಪಾಲಿನ ತಿಂಡಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಂದನಂತೆ. ತನಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ತಿಂಡಿಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಚಂದ್ರ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಳಂತೆ. ತನಗೆ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಕೊಡದೇ ಇದ್ದುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ತಾಯಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಶಾಪಕೊಟ್ಟಳಂತೆ. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಮಗಳಿಗೆ ಸದಾ ತಣ್ಣಗಿರುವಂತೆ ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡಿದಳಂತೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನ ವಿಷಯವಿದೆ. ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಹಂದಿಯನ್ನು ಮಗನಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜಕುಮಾರಿ ಯೊಂದಿಗೆ ಹಂದಿಯ ಮದುವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಕುಮಾರಿ ಹಾರ ಹಾಕಿದ ಕೂಡಲೆ ಆ ಹಂದಿ ಸುಂದರ ರಾಜಕುಮಾರನಾಗಿ ರೂಪ ತಳೆಯಿತಂತೆ.

'ಸೂರ್ಯ ಸುಂದರಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರ' ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆ. ಈ ಕಥೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಎಸ್ಕಿಮೊ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮೆಕೆನ್ಸಿ ಪ್ರದೇಶದ ಅನೇಕ ಇಂಡಿಯನ್ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗ್ನೇಯ ಭಾಗದ ಕಡ್ಡೋಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಈ ಕಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೂಪಗಳು ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕಾಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿವೆ. ಕಥೆ ಹೀಗಿದೆ : ಅಪರಿಚಿತ ಕನ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬ ಒಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ರಾತ್ರಿ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಕೈಗಳಿಗೆ ಕಪ್ಪು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಆತನ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾಳೆ. ಅನಂತರ ಆತ ತನ್ನ ಸೋದರನೆ ಎಂಬುದು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಓಡುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಿಯಕರ ಅವಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸೂರ್ಯ ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ಆತ ಚಂದ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರ ಉಗಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಇತರ ಕಥೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಉಗಮ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಘಟನೆಗಳು

ಅಥವಾ ಘಟನಾ ಸರಣಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾದ ಮೆಯ್ದು ಇಂಡಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಭೂ ಉಪಕ್ರಮಿಯು ತನ್ನ ಸೂರ್ಯ ಸೋದರಿ ಹಾಗೂ ಚಂದ್ರ ಸೋದರನನ್ನು ಮೊದಲು ಉಗಮಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಪವಿತ್ರ ಹುಡುಗನು ಸೂರ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಂದ್ರರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಚಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಎಂದು ಜಿಕಾರಿಲ್ಲ ಅಪಾಚೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವದಾಯಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಿವತ್ತಾದ ಕುಣಿತವನ್ನು 'ಸೂರ್ಯ ನೃತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹಾಗೂ ಆಹಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಸೂರ್ಯವೃತ್ತದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಯನ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಅಮೆರಿಕದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಟಿಯ ಇಂಕಾ ನೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಯಂಕರವಾದ ಬಂಗಾರದ ಮುಖವಾಡ ಮತ್ತು ಕಿರೀಟವನ್ನು ಧರಿಸಿದ ನೃತ್ಯಗಾರರು ಸೂರ್ಯದೇವರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಸರಳವಾದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಿರೀಟ ಭಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ಕೊಳಲೂದುವ ಮತ್ತು ಮೃದಂಗ ಬಾರಿಸುವ ಸಂಗೀತಗಾರರು ಖಡ್ಗಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಸಹಾಯಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮೆಕ್ಸಿಕೋದ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ದೈವಾರಾಧಕರು ದೈವೀವೇಷ ಧರಿಸಿರದಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ತಲೆಯುಡಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧ್ರುವ ರೇಖೆಯಿಂದ ತೂಗುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವ Voladaresಗಳು ಅವರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅರಿಜೋನದಲ್ಲಿಯ ಪಪಾಗೋ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಸೂರ್ಯನ ಸಂಕೇತದ ಸುತ್ತ ಮೊದಲು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಆಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೈಗಳನ್ನೂ ಚಾಚುತ್ತ ಆಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನೂ ವಿಧಿಬದ್ಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಿಯೋಗ್ರಾಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಗಂಡಸರು ಮತ್ತು ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಗಸರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೂರ್ಯನೃತ್ಯವನ್ನು ವಸಂತ ಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತನೆಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂತಾಕ್ಲೇರಾದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇದನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬೇಸಿಗೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜುಲೈನಲ್ಲಿ ಇರಾಕ್ವಾಯಿಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಬೆಳಗಾಗಿ ಸೂರ್ಯಾಚರಣೆಯ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಡಿಗೆ ತೊಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮದ್ದಳೆ ಮತ್ತು ಬುಡುಬುಡಿಕೆಯ ಸದ್ದುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪುರುಷರು ಎರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರತ್ತ ಒಬ್ಬರು ಸಾಗುತ್ತ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ದಾಟಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ತುಂಬಾ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಮತ್ತು ರಮಣೀಯವಾದ ಸೂರ್ಯನೃತ್ತ ಎಂದರೆ ಗ್ರೇಟ್‌ಪ್ಲೈನ್ ಜನರದ್ದು. ಇದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಎತ್ತರ ಕಂಬದ ಸುತ್ತ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಹರಕೆಯ ಆಚರಣೆ. ಇದು ಸೂರ್ಯಬಲಿ ಮತ್ತು ಎಮ್ಮೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಎಮ್ಮೆಯ ಸಹಯೋಗವನು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತು. ಇವರು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ರಹಸ್ಯ ಗರ್ಭಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹತ್ತ್ವದ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ದಂಡಯಾತ್ರೆಯ ಅಪಾಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯೋಧರು ಕೆಲಸ ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದಾಗಿ ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಆಚರಣೆಯ ಬೇಸಿಗೆಯ ಕರ್ಕ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಲ್ಲ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮತ್ತು ಕರ್ಪೂರದ ಗಿಡವು ರಸಭರಿತವಾದಾಗ ಈ ಉತ್ಸವವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ವೈದ್ಯರಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ವಾತಾವರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಆ ಕಂಬವನ್ನು ವಿಧಿಬದ್ಧವಾಗಿ ನಾಲ್ವರು ನಿಷ್ಕಳಂಕ ಯುವಕರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಿಕೆಯರು ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯನ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚುವುದು, ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಲಂಕೃತವಾದ ಕೊಳಲು, ಎಮ್ಮೆಯ ತಲೆಬುರುಡೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಂಬವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಎಮ್ಮೆಗಳ ಕೊಂಬು ಇವುಗಳನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ನೃತ್ಯದ ಮುಖಂಡನಿಂದ ವಾದ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಲೆಹಾಕುವುದು ಈ ರೀತಿ ತಯಾರಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆಮೇಲೆ ಕಂಬವನ್ನು ನೆಟ್ಟಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ವಿಧಿ ತಂಬಾಕು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ನೃತ್ಯದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಈ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೆಲ್ಲ ನಡೆಯಲು ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳು ಬೇಕು. ಪಂಗಡಗಳ ಸದಸ್ಯರು ತುಂಬಾ ದೂರದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದಲೂ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ನೃತ್ಯ ನಡೆಯುವ ಒಂದರಿಂದ ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರು ಆಹಾರ ನೀರುಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಅವರು ಪರಿಮಳದ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಪು (ಸೂರ್ಯಾಸ್ತ), ನೀಲಿ (ಆಕಾಶ), ಹಳದಿ (ಬೆಳ್ಳಿ ಮಿಂಚು, ಕೋಲ್ಮಿಂಚು), ಬಿಳಿ (ಬೆಳಕು),ಕಪ್ಪು (ರಾತ್ರಿ) ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಚಿಗರೆ ಚರ್ಮದ ಉಡುಪು, ಮೊದಲಾದ ತುಪ್ಪಳದ ಚರ್ಮದ ಕೈಯ ಅಲಂಕಾರ ಪಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕಾಲಂದಿಗೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಡಿಲವಾಗಿ ತೂಗಾಡುವ ಕೂದಲುಗಳಲ್ಲಿ ನವಿರಾದ ಗರಿಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು

ತಮ್ಮ ಬಾಯಿಗಳಿಂದ ಮುಳ್ಳುಹಂದಿಯ ಮುಳ್ಳಿನೊಂದಿಗೆ ಅಥವಾ ಜಪಮಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹದ್ದಿನ ರೆಕ್ಕೆಯ ಅಸ್ಥಿಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸೀಟುಗಳನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡ ತಮಟೆಗಳನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತ ಅವರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುವರಿದು ಭಯಗ್ರಸ್ಥರಾಗಿ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕಾಲ್ಬೆರಳು ಅಥವಾ ಪಾದಗಳು ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನರ್ತಿಸತೊಡಗುವರು. ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕೈಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ತೊಡೆಗಳಿಗೆ ನೂರರಿಂದ ಇನ್ನೂರು ಗಾಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಂಕಟ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಂಗಸರೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಎದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಬೆನ್ನುಗಳ ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಆ ಕಂಬದಿಂದ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನೇತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲ ಬೆರಳುಗಳು ನೆಲವನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ನೇತಾಡುತ್ತ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಎಮ್ಮೆ ತಲೆ ಬುರುಡೆಗಳ ನಡುವೆ ಅಥವಾ ಕುದುರೆ ಜೋಡಣೆಗಳ ನಡುವೆ ನೇತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಕಂಬಗಳ ನಡುವೆ ನೇತಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೃತ್ಯಗಾರರು ತಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆ ತಪ್ಪಿ ಬೀಳುವವರೆಗೆ ಅಥವಾ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಕುಣಿತ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಗಧಿಯಾದ ಅವಧಿಯ ಬಳಿಕ ಕೊಳವಿಗಳನ್ನು ಸೇದುತ್ತಾರೆ, ಬಿಸಿನೀರಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇಡೀ ಪಂಗಡವೇ ನರ್ತಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಮಕ್ಕಳೂ ತಮ್ಮ ಕಿವಿಗಳನ್ನು ಹರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನರ್ಪಿಸುತ್ತ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಅವರು ಸೂರ್ಯ ನೃತ್ಯವನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿನ ರಹಸ್ಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಾಮೂಹಿಕ ನೃತ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವ ಇತರ ಪಂಗಡಗಳೂ ಹಲವಾರಿವೆ. ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ ಇಲ್ಲದೇ ಇದನ್ನು ಇತರರು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಅದು ಕೇವಲ ನೃತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂಬದ ಸುತ್ತ ಹಿಮ್ಮಡಿ ತುದಿಯಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪಂಗಡದ ನಡುವೆ ಸಂಕೇತಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲೆಡೆಗೂ ಎಮ್ಮೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಂಡನ್‌ನ ಒಂದು ನೃತ್ಯವು ಜಲಪ್ರಳಯವು ತಗ್ಗಿ ಹೋಗುವುದರ ಸ್ಮಾರಕೋತ್ಸವದ ನಾಟಕ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭುಂಗಿಗಳು ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗುಡುಗು ಮತ್ತು ಶೋಕ ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಟೆಗಳು ಈ ನೃತ್ಯವನ್ನು ರೋಗಪರಿಹಾರಕವೆಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೆಗಡಿ ಶೀತಗಳ ನಿವಾರಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮೊದಲನೆ ದಿನದ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಕೃತ್ರಿಮ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಟೆ ಮತ್ತು ಚೆಯ್ನೆಗಳಿಬ್ಬರೂ ಹತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಕಂಬದ ಮೇಲಿನ ಕವಲುಗೋಲಿಗಳ ವಿಲ್ಲೋಮರದ ಎಲೆಗಳ ಕಂತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಚೆಯ್ನೆಗಳು ಸೈಯುನ್ ಸೂರ್ಯನೃತ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಇದನ್ನು ವಿಲ್ಲೋನೃತ್ಯ ಎಂದೇ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನರ್ತಕರು ಗರಿಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವರ್ತುಲಾಕಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ತಾಳಬದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೊಳಕಾಲುಗಳನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸುತ್ತಾ ನರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಗಡದಲ್ಲಿ ಸೇಡಿನ ಆಶಯವು ಒಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈರಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಒಂದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧನವಾಗಿ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಗೊಂಬೆಯ ಮಾಲೀಕನು ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ಮಿಂಚು ಮತ್ತು ಬೆಳಗಿನ ಚುಕ್ಕಿ (ಶುಕ್ರ)ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಕ್ಷೆಗಳನ್ನೂ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಗೊಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಂಪನ್ನು ಆತನು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾನೇ ಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಆಚರಣೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗಿದೆ.

ಟೆಟಾನ್ ಸಿಯೋಕ್ಸ್ ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಸೂರ್ಯನೃತ್ಯವನ್ನು ೧೮೮೧ರಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಾಂಗಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪಂಗಡಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಬಲಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಏನೇ ಆಗಲಿ ಇದು ಉತ್ತರದ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಚೆಯ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಗಡವು ಮತ್ತೆ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅತಿಕ್ರಮಣಗಳು ಇದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸೂರ್ಯನೃತ್ಯಗಳು ಮಂಡಲಗಳ ಚನೆ. ಎರಡು ಘಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ನೇತಾಡುವುದು, ಪಕ್ಷಿಯ ಸಂಕೇತ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಶಿಶ್ನ ಪೂಜೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಂಬದ (ಅಥವಾ ಖಡ್ಗದ ಇಲ್ಲವೇ ಬಡಿಗೆಯ)ಬಳಕೆ ಇದೆ. ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶದವರ ಆಚರಣೆಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಸಂಪತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ರಕ್ತ ಬಲಿಕೊಡುವುದು, ಅಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕ್ಷಿಪ್ರಕ್ರಮದ ಬಲಪ್ರಯೋಗ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಯಾದ ಎಮ್ಮೆ, ಕೊನೆಗೆ ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿವೆ.

ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನೂ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ

ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂರ್ಯದೇವತೆಗಳಿದ್ದರು. ಆಮೇಲೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಈ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನಿಸದ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯಾಗಿ ವಿಲೀನಗೊಂಡರು. ಸಾವಿತ್ರಿಕ ಮಿತ್ರ ಆರ್ಯಮಾನ್, ಪೂಶನ್ ಅಥವಾ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಇತ್ಯಾದಿ. ಸೂರ್ಯ ಸಂಬಂಧಿ ದೈವಗುಣ ಮೂರ್ತ ರೂಪವೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯ, ಅವನನ್ನು ಗಿಡ್ಡನಾದ, ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ತಾಮ್ರದೇಹ ವುಳ್ಳವನೆಂದು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಅಥವಾ ಏಳು ಕುದುರೆಗಳು ಎಳೆಯುವ ಹಾಗೂ ಅರುಣನೆಂಬ ಸಾರಥಿಯಿಂದ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಡುವ ರಥವುಳ್ಳವ 'ನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರುಣ ಅಥವಾ ಮುಂಬೆಳಗು ಸೂರ್ಯನ ದೇದೀಪ್ಯಮಾನತೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯನ ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ, ಉದಯವಾಗುವುದು, ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಮತ್ತು ಮುಳುಗುವುದು – ಇವುಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಸಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ದೇವತೆಯ ಗುಣಧರ್ಮಗಳೆಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಅದಿತಿಯು ಮಗನೆಂದೂ ಉಷಸ್‌ನ ಮಗನೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಗನೆಂದೂ ನಾನಾ ತೆರನಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಜ್ಞೆ (ಸಂಧ್ಯೆ)ಯ ಮೂಲಕ ಅವನು ಮೂರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾನೆ. ವೈವಸ್ವತ, ಯಮಿ ಮತ್ತು ಯಮ. ಸಂಜ್ಞ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ತಾಳಲಾಗದೆ ಅವನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ನೆರಳನ್ನು (ಛಾಯಾ) ಸೇವಕಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಲೆಂದು ಹೆಣ್ಣು ಕುದುರೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಸೂರ್ಯನು ಅಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಕಂಡು ಗಂಡು ಕುದುರೆಯಾಗಿ ಅವಳ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಸಮ್ಮಿಲನದಿಂದ ರೇವಂತ ಮತ್ತು ಇಬ್ಬರು ಅಶ್ವಿನಿಯರು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಬಳಿಕ ಸಂಜ್ಞಳ ತಂದೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನು ಸೂರ್ಯನ ಎಂಟನೆಯ ತೇಜವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಅವನ ಮಗಳು ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಸೂರ್ಯನು ಕೊರವರ ನಾಯಕನಾದ ಕರ್ಣನ ತಂದೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಂತೆ ಶನಿ ಮತ್ತು ಸುಗ್ರೀವರಿಗೂ ಸೂರ್ಯನೇ ತಂದೆ. ವೈವಸ್ವತನ ಮೂಲಕ ಆತ ಸೌರವಂಶ ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯವಂಶದ ಪೂರ್ವಜನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆತನು ಕುದುರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕನಿಗೆ ಯಜುರ್ವೇದವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೂ ಸೂರ್ಯನು ದೇವತೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವನ ಪೂಜೆಗೆಂದೆ ಮೀಸಲಾದ ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಿನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. (ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದೆಂದರೆ ಕೋನಾರಕ್ ಮತ್ತು ಗಯಾದಲ್ಲಿರುವ ದೇವಾಲಯ). ಆತನು ಬಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಈತನನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಪಾಲಕ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಓರೆಯನ್ನರು ಪರಮೇಶ್ವರನಾದ ಧರ್ಮೇಶನದಲ್ಲಿ ಈತನನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಸೂರ್ಯಪೂಜೆಯನ್ನು ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಸೈಲ್ಹೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಸಂತ ಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನ ಗೌರವಾರ್ಥ ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು, ಮಂತ್ರಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು, ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳ ಮಳಿಗೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅದೃಷ್ಟದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಇಟ್ಟಿರಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ರೋಗಗಳನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡಲೆಂದು ಮತ್ತು ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೂರ್ಯ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂತಾಗಲೀ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೇರುವಂತಾಗಲೀ ಕನಸು ಕಂಡರೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡರೆ ಸಕಲಾರೋಗ್ಯ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಂಗಸರು ಸೂರ್ಯೋದಯವನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡರೆ ಪುತ್ರಸಂತಾನವೂ ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂತಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ತುಂಬ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕು ಇರುವಂತೆ ಕನಸು ಕಂಡರೆ ಸಂತಾನಲಾಭ, ಧನಲಾಭ, ಗೌರವ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ತನ್ನ ತಲೆಯ ಸುತ್ತ ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣಗಳು ಕಟ್ಟದಂತೆ ಕನಸಾದರೆ ಆತನ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಸ್ವಪ್ನಫಲ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಹೊತ್ತರೆದ್ದರಳುವದು ಹೂವು ತಾನಲ್ಲ
ಹೊತ್ತು ಮುಳುಗಲು ಬಾಡಿ ಬಚ್ಚಿಡುವುದಲ್ಲ
ಪೃಥ್ವಿ ಪತಿಗಳಿಗುಂಟು ಮನುಜರಿಗೆ ಇಲ್ಲ
ಎತ್ತಿಬಾರಿಗೆ ಹಿಡಿಯೆ ಮೂಲೋಕಕೆಲ್ಲ

ಎಂಬ ಒಗಟು ಸೂರ್ಯನ ಬಗೆಗಿದೆ.
ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳೂ ಸೂರ್ಯನನ್ನು,
ಸೂರ್ಯ ಬಿಂಬವನ್ನು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹರಿದಿಕ್ಕಾಂತಾ ಕನತ್ಕಂಠಿಕೆಯ ತರಳ
ಮಾಣಿಕ್ಯಮೋ ಪೂರ್ವಧಾತ್ರೀ
ಧರ ಹರ್ಮ್ಯಾಗ್ರ ಸ್ಥಳೀ ಶೋಣ ಮಣಿ ಕಳಶಮೋ
ವಿಸ್ಫುರತ್ಸಾಂದ್ರ ಸಿಂಧೂ ।
ರ ರಜಂ ತಳ್ತೊಪ್ಪುವೈರಾವತ ಗಜ ಶಿರಃ
ಪಿಂಡಮೋ ಭಮಾ ಭಾನುಬಿಂಬಂ ॥

(ಶಾಂತೀಶ್ವರ ಪುರಾಣಂ ೧೧-೧೦೭, ಕಮಲಭವಕವಿ, ೧೨೩೫)

(ಪೂರ್ವ ದಿಗಂಗನೆಯ ಕಂಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಿರುಗುವ ಮಾಣಿಕ್ಯವೊ, ಪೂರ್ವಾಚಲವೆಂಬ ಭವ್ಯಭವನ ಶಿಖರದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ಕಲಶವೋ, ಕುಂಕುಮ ರಜವನ್ನು ಲೇಪಿಸಿದ ಐರಾವತದ ಕುಂಭಸ್ಥಳವೋ ಏನೋ ಎಂಬಂತೆ ಸೂರ್ಯ ಬಿಂಬವು ಕೆಂಪಗೆ ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿತ್ತು)

ಇದು ಚಂಚದ್ವ್ಯೋಮ ಲಕ್ಷ್ಮೀಕರ ಕಲಿತ ಸುವರ್ಣಾಬ್ಜ
ಮೋ ನೋಡು ನೋಡಿಂ
ತಿದು ಪೂರ್ವಾಶಾಂಗನಾ ಮಂಗಳ ಮಧುರಿಮ
ಸೀಮಂತ ಮಾಣಿಕ್ಯಮೋ ಪೇ
ಳಿದು ಶಕ್ತಾಶಾದ್ರಿ ಹರ್ಮ್ಯೋಜ್ವಳ ಕಳಶಮೊ
ತಾನೆಂಬಿನಂ ಕಣ್ಗೆ ಚೆಲ್ವಾ
ದುದು ಚಂಚದ್ವಕ್ರದಂಬಂ ತಿಮಿರ ಕುಧರ
ಶಂಬಂ ದಿನಾಧೀಶ ಬಿಂಬಂ
(ರಾಜಶೇಖರ ವಿಲಾಸಃ ೧೨-೩೪, ಷಡಕ್ಷರ ಕವಿ)

(ಇದೇನು ಆಕಾಶ ಲಕ್ಷ್ಮೀಯ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಹೊಂದಾವರೆಯೋ ಪೂರ್ವ ದಿಗಂಗನೆಯ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಡಿದ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ಬೈತಲೆ ಮಣಿಯೊ ಅಥವಾ ಉದಯಾಚಲವೆಂಬ ಹರ್ಮ್ಯದ ಉಜ್ವಲ ಕಲಶವೊ ಎಂಬಂತೆ ಅಂಧಕಾರ ನಾಶಕವಾದ ಸೂರ್ಯಬಿಂಬವು ನಯನ ಮನೋಹರವಾಯಿತು)

ಚಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಆತನ ಸೋದರಿಯ (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನೇ ಸೋದರಿ) ನಡುವಿನ ಆಗಮ್ಯಗಮನ ಸಂಬಂಧವೇ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲಿನ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕನ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ನಿಗೂಢವಾದ ಪ್ರಿಯಕರ ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದ ಹೆಂಗಸು ಆತನ ಜೆನಿವಾ ಬೂದಿ ಅಥವಾ ಮುಟ್ಟಿನ ರಕ್ತದಿಂದ ಗುರುತು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಂದ್ರ ನಾಚಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಓಡಿಹೋದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಯಹ್‌ಗನ್ ಹಾಗೂ ಓನಾಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೀಕ್ಷಾ ವಿಧಿಗಳ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆ ಮಾಡಿದ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಚಂದ್ರನು ಪಡೆದ ಹೊಡೆತಗಳ ಗುರುತುಗಳೇ ಆತನ ಮೇಲಿರುವ ಕಲೆಗಳು. ಚಂದ್ರನು ಬಾತುಕೋಳಿ ಅಥವಾ ಉಷ್ಣಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಹೋದಾಗ, ಅವು ಚಂದ್ರನನ್ನು ತುಂಡುತುಂಡಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಿದಾಗ ಹೊರಬಂದ ಕರುಳುಗಳೇ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಕಲೆಗಳು ಎಂದು ಮೊಟಾಕೊ ಹಾಗೂ ಚಮಕೊಕೋಗಳು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದ ನಾಲ್ಕು ಕಣ್ಣಿನ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಚಿರತೆಯೇ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲಿರುವ ಕಲೆಗಳು ಎಂದು ಯಾರಾಕಾರೆಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜಿಗಿಯುತ್ತಿರುವ ನಾಯಿಯನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರ ಸೌದೆಯ ಹೊರೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಹೊರುತ್ತಿರುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಈಜಿಪ್ಟ್ ಜನರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರ ಅಹಲ್ಯೆಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಲಾಗುವಂತೆ ಶಾಪ ಹಾಕಿದ. ಗೌತಮ ತನ್ನ ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಎಸೆದನೆಂದೂ ಅದೇ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಗುರುತೆಂದೂ ಒಂದು ಕತೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವ ಚಂದ್ರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಅದರ ಮುಖ ಮತ್ತ ಅದರ ಕಲೆಗಳು.

ಚಂದ್ರನ ಸಮತಲದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮುಖವು ಕಾಣುತ್ತದೆಂದು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೆಲವರು ಈ ಮುಖ ಶಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜುದಾಸನದು ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಪನಾಮಾದಲ್ಲಿ ಅಕ್ರಮ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಫಲವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸಲು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಮೊಲ ಅಥವಾ ಕಪ್ಪೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜುಲುಲ್ಯಾಂಡ್, ಟಿಬೆಟ್, ಮೆಕ್ಸಿಕೊ ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲಿನ ಗುರುತು ಮೊಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬುದ್ಧನು ತನ್ನ ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ಅವತಾರ ವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಯಾದ ಶುಕ್ರನಿಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಆಹುತಿಯನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಬಲಿಯ ಶಾಶ್ವತ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಶುಕ್ರನು ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಮೊದಲ ಗುರುತನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದನಂತೆ.

ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲಿರುವುದು ಮೊದಲ ಗುರುತೆಂದೂ (ಶಶಾಂಕ) ಇಲ್ಲವೇ ಜಿಂಕೆ ಗುರುತೆಂದೂ (ಮೃಗಾಂಕ) ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಸೂರ್ಯನಿಗಿಂತಲೂ ಚಂದ್ರನು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಅವನ ಶಾಖವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮೊಲವನ್ನು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಗೆ ಕಳಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಮೆಕ್ಸಿಕೋದವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರನ ಮೇಲಿರುವುದು ಕಪ್ಪೆ ಎಂದು ಚೀನಾದವರು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಚಂದ್ರನೊಂದಿಗಿನ ಕಪ್ಪೆಯ ಸಂಬಂಧ ಮಳೆ ಬರುವುದರ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಟಿಬೆಟ್, ಬ್ರಿಟನ್, ಸಾಲೊಮೆನ್ ದ್ವೀಪಗಳ ಜನರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನರಿಯು ತನ್ನ ಉಗುರುಗಳಿಂದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದಿರುವುದರ ವಿವರಣೆ ಪೆರುವಿನ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೋರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಗೋಣಗುವ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳು ತಾನು ನೀರಿಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಚಂದ್ರನು ಮೋಡದ ಮರೆಗೆ

ಹೋದನೆಂದೂ ಅವಳ ಕೂಡ ಬುಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಮರಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರ ಸ್ಥಬ್ಧಗೊಳಿಸಿದ. ಕ್ವಾಕಿಟ್ಲೆರಲ್ಲಿ ಬಕೆಟ್ಟನ್ನು ಹಿಡಿದ ಹುಡುಗಿಯು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಮೋಡದ ಮರೆಗೆ ಹೋದನೆಂದೂ ಅವಳ ಕೂಡ ಬುಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಮರಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರ ಸ್ಥಬ್ಧಗೊಳಿಸಿದ. ಕ್ವಾಕಿಟ್ಲೆರಲ್ಲಿ ಬಕೆಟ್ಟನ್ನು ಹಿಡಿದ ಹುಡುಗಿಯು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಿಯುಕಿ ಮತ್ತು ಬಿಲ್ ಎಂಬ ಜೋಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಭಾವನೆ ಸ್ನಾಂತಿನೇವಿಯಾದವರಲ್ಲಿದೆ. ಅವರ ಕ್ರೂರತಂದೆಯು ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ನೀರನ್ನು ಹೊರಲು ಅವರನ್ನು ನೇಮಿಸಿದ. ಚಂದ್ರ ದೇವತೆಯಾದ ಮಣಿಯು ಅವರನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಜೋಡಿ ಮಕ್ಕಳು ಒಂದು ಪಾತ್ರೆ ನೀರನ್ನು ತರಲು ಹೋದ ಜಾಕ್ ಮತ್ತು ಜಿಲ್‌ರ ಮೂಲ ಎಂದು ಕೆಲವರ ಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾಂಜೋತಿಯಾದ ಚಾಮ್ಸರು ಚಂದ್ರನ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಪಾಜಾನ್‌ಯಾನ್ ದೇವತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವರು. ಈಗ ಎಲ್ಲ ರೋಗಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ದೇವತೆ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವನೆ. ಸತ್ತವರನ್ನೆಲ್ಲ ಬದುಕಿಸಿ ತರುವಳೆಂದು ಹೇಳಿ ಇವಳನ್ನು ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಗೆ ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಆಗ್ನೇಯ ಭಾಗದ ಕ್ಯಾಡೋ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಸೋದರನೊಬ್ಬ ಕತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸೋದರಿಯೊಡನೆ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಆತನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಆತನನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಳಿಕ ಆತ್ತ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕತೆ ಜನಜನಿತವಾಗಿದೆ.

ಚಂದ್ರನ ವರ್ಣನೆಯಂತೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟಾದಶ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮುಖವನ್ನು ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಭಾಸಕವಿ ಬೆಳದಿಂಗಳನ್ನೇ ಹಾಲು ಎಂದುಕೊಂಡು ಬೆಕ್ಕು ತನ್ನ ಕೆನ್ನೆಯಲ್ಲೇ ನೆಕ್ಕಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಚಂದಮಾಮ' ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶಿವನು ತನ್ನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಚಂದ್ರಮೌಳಿ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮ ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಾಡಿ ಬೇಡಿದ ಕತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಗಣೇಶ ಎಡವಿಬಿದ್ದು ಹೊಟ್ಟೆ ಒಡೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಚಂದ್ರನು ನೋಡಿ ನಕ್ಕದಕ್ಕೆ ಗಣೇಶ ಶಾಪ ಹಾಕಿದನೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗಣೇಶ ಚೌತಿಯಂದು ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆಂದೂ ಜನ ಈಗಲೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಹಟ್ಟಿಕಾರರು ಮತ್ತು ಹಾಲುಮತದವರ ಮೂಲ ಚಂದ್ರನೆಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರೆಲ್ಲ ನೇರವಾಗಿ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆತನೇ ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲೆಂದೂ ಆತನು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿದವರನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಉತ್ತರಿಸದಿದ್ದವರನ್ನು ಮಳೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಭೂಮಿಗೂ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆಂದೂ ಚಂದ್ರ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದೂ ಹುಚ್ಚು, ಕುರುಡು ಅಥವಾ ಮುಖದ ವಿಕಾರತೆಗೆ ಚಂದ್ರನ ಕಿರಣಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಈಗಲೂ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದವರು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ, ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ರೇಗುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಚಂದ್ರನ ಸುತ್ತ ಗೂಡು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರ ಸುತ್ತ ಗೂಡು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಸಸ್ಯಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಚಂದ್ರ ಉತ್ತೇಜನ ಕಾರಿಯೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಚಂದ್ರನು ವೃದ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಹಣವೂ ವೃದ್ಧಿಸಲಿ ಎಂದು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರನ ಕಡೆಗೆ ತೋರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಗಾಜಿನ ಮುಖಾಂತರ ಇಲ್ಲವೆ ಮರದ ಕೊಂಬೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ನೋಡಿದರೆ ಅಂಥವರಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ.

ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಬಹುಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಬೆಳದಿಂಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಬೆಳ್ದಿಂಗಳಪ್ಪನ ಹೊಯ್ಯುವುದು, ಚಂದ್ರಮ್ಮನ್ನ ಹೊಯ್ಯುವುದು ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆಂಧ್ರದ ಹಿಂದೂಪುರ, ಮಡಕಶಿರ, ಅನಂತರಪುರ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ 'ಸುನ್ನಪ್ಪೊಲು', 'ಸುನ್ನಬೂಲು' ಆಚರಣೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಯುಗಾದಿ ಹಬ್ಬದ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಜನರಿಗೆ ಶುಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಸೂರ್ಯನನ್ನು ರಂಗೋಲಿಯಲ್ಲೂ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲೂ ಬರೆಯುವರು. ಗಿಣಿ, ಜಿಂಕೆಗಳ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆಯದಿದ್ದರೆ ಚಂದ್ರನ ಆಕಾರ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ 'ಬೆಳ್ದಿಂಗಳಪ್ಪನ ಹಸೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಹಸೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಈ ಹಾಡು ಹೇಳುವರು.

ತಿಂಗು ತಿಂಗಳಿಗೆ ತಿಂಗಳು ಮಾವನ ಪೂಜೆ
ಗರುಡನಾ ಪೂಜೆ ಗನಪೂಜೆ ರಂಗಾಪುರದ
ರಂಗನಾಪೂಜೆ ಶನಿವಾರ.

ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರ ಚಿತ್ರರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಾಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಅಲ್ಲದೆ ಪೂಜಾಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾದ ಹೂವು, ಬೆಲ್ಲ, ಪತ್ರೆ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ರೊಟ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು

ಅಲ್ಲಿ ಇಡುವಾಗಲೂ ಸೊಗಸಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ರೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಚಂದ್ರನ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚರಣೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇತರ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರೊಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಬೆಲ್ಲದ ಚೂರನ್ನೂ ಇಡುವುದುಂಟು. ಅಣಕು ಪುರೋಹಿತನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಮದುವೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನ ಹುಡುಗ ಹುಡುಗಿಯರು ದಂಪತಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗಿಯರನ್ನೇ ಆರಿಸಿ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣು ಮಾಡುವ ರೂಢಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಗುಡಿಯ ಹುಣ್ಣಿಮೆ' ಬೆಳದಿಂಗಳ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳಿವೆ.
ಹೊಳೆಯ ದಡುವಾಗಿ ಎಳೆಯ ತಿಂಗಳು ಮಾವ
ಅಣ್ಣ ಬಾ ನಿನಗೆ ಮದುವಿಲ್ಲ। ತಿಂಗಳು ಮಾವ
ಚೆಲುವ ಬಾ ನಿನಗೆ ಮದುವಿಲ್ಲ
ಚಂದ ಕಂಡೋರು ತಂದಾಣೆ ತಾಯಾಣೆ
ಗಂಗಮ್ಮನಾಣೆ ಜಲುದಾಣೆ। ಮೂಡಿ ಬರುವೊ
ಚಂದ್ರಮ್ಮನಾಣೆ ಚೆಂಡು ಕಾಣೆ

'ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಗುಂಬ ಚಿನ್ನ ಬೆಳಿಗುಂಬ ಲೋಕ ತಿರುಗೋವೆರಡೇ ಗುಂಬ' (ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ) 'ನೀಲಿ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ತಟ್ಟೆ ತೇಲುತ್ತೆ ನೀರ ಮೊಗೆಮೊಗೆದು ಹೊಯ್ಯುತ್ತೆ', (ಆಕಾಶ, ಚಂದ್ರ, ಬೆಳದಿಂಗಳು), 'ಬಟಾಬಯಲಿನೊಳಗೆ ಒಂದು ಬೆಳ್ಳಿ ರೂಪಾಯಿ' – ಮೊದಲಾದ ಒಗಟುಗಳು ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರ ಬಗೆಗಿವೆ.

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರ ಅಷ್ಟಾವಸುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಚಂದ್ರನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದು ದೇವಿ ಭಾಗವತ (೪ನೆಯ ಸ್ಕಂದ) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಾಣುವ ಆದರ ಬೆಳಕಿನ ಭಾಗದ ವಿವಿಧ ಕೋನದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಚಂದ್ರಪಕ್ಷಗಳು ಬಹುಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟೂವರೆ ದಿನಗಳಿಗೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಚಂದ್ರ ಕಾಣಿಸುವುದುಂಟು. ಈ ಕಾಲವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮುಟ್ಟಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅವಧಿಯು ಮಾಸಿಕ ಮಾಪಕವಾಗಿಯೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಚಂದ್ರ, ಮುಟ್ಟು, ತಿಂಗಳು – ಈ ಮೂರೂ ಪದಗಳು ಪ್ರಮಾಣಿಸು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಸಮಾನ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಅನೇಕರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಮಹಮ್ಮದೀಯರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್ ಚಂದ್ರಮಾಸದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಹಲವಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನರು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಚಂದ್ರನ ಉತ್ಸವವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಂತೆ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಚಂದ್ರನನ್ನೂ ತಿಂಗಳ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯ ಕಾಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲ ಹಬ್ಬಗಳ ದಿನಾಂಕವನ್ನೂ ಕಾಲ ಮಾಪನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ರೂಢಿ ಬಂತು. ತುಲಾ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಹತ್ತಿರದಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಸುಗ್ಗಿಯ ಚಂದ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲವೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ತರುವಾಯ ಕಾಣಿಸುವ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಬೇಟೆಗಾರ ಚಂದ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು.

ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಕಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರಲಿ ಈ ತಿಂಗಳ ಪೂರ್ತಿ ಅದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನಂತೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಹಾರೈಕೆಗಳನ್ನು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳಿರದಿದ್ದರೆ ಅವು ನಿಜವಾಗುತ್ತವಂತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಚುಂಬಿಸಿದಂತಾಗಿ ನಿಜವಾಗುತ್ತವಂತೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಎಡಭುಜ ಮೇಲಿನಿಂದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆಂದು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ, ಬಲಭುಜದ ಮೇಲಿನಿಂದ ನೋಡುವುದು ಅಶುಭವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಚಂದ್ರನ ಸುತ್ತ ಎಷ್ಟು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿರುತ್ತವೋ ಅಷ್ಟು ದಿನಗಳು ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ದಿನಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರನ ಸುತ್ತ ಇರುವ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಸಾವಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಂಕೇತ – ಮೊದಲಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಚಂದ್ರನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮಲಗುವುದು ಅಶುಭವೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗದ ಜನರಲ್ಲಿವೆ.

ಮಾನವನು ನಾಗರೀಕ ಹಂತವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಿರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿನ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೇ ಅವನಿಗೆ ದಾರಿದೀಪಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಸಮಯ ಮತ್ತು ಗುರಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವಂಥವಾಗಿದ್ದವು. ಜನರೂ ಬದುಕಿನ ತನ್ನ ನಿತ್ಯದ ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿರಿಯರೆಂದೂ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದರು. ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದಿವಂಗತರಾದವರು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಹಾರಿದರೆ, ಬಿದ್ದರೆ, ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜನ ಥರಾವರಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ, ಬಣಜಿಗನಮಿಂಡ, ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಂಚ, ಮುದುಕಿಯ ಮಂಚ – ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಏನೇನೋ. ಮಳೆ ಬೆಳೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸುಖದುಃಖ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು

ಕ್ಷೀಣತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಫಲವನ್ನು ಸೂಚನೆಯನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ನಕ್ಷತ್ರ ಎಂಬುದು ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ಪಂಚಾಂಗದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ವಾರ ತಿಥಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಕೆಲವು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದು ಉಂಟು.

ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಮ್ಮ ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು, ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿವೆ. ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಸ್ವಪ್ನ ಫಲಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಇದೆ. ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಉದುರಿದರೆ, ಪ್ರಕಾಶಿಸುವಂತೆ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ, ಇವೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಶುಭಾಶುಭ ಫಲಗಳನ್ನು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಉದುರಿದಂತೆ ಕನಸಾದರೆ ರೋಗ ಬರುತ್ತದೆ, ಮನೆಯು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಧೂಮಕೇತು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಅಪಾಯ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೋ ಇಲ್ಲವೋ ಅನುಮಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನಸಾದರೆ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಬಡತನವೂ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ರೋಗಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಫಾಕ್ಸ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಚೇತನಗಳಾಗಿವೆ. ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳವು ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳಿವೆ. ಪ್ಯೂಬ್ಲೊ ಮತ್ತು ನೈರುತ್ಯ ಇಂಡಿಯನ್ನರಲ್ಲೂ ಈ ಭಾವನೆಗಳಿವೆ. ಉತ್ತರ ಅಮೇರಿಕನ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರ ಮನುಷ್ಯನು ನಾಯಕನಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗದ ನಕ್ಷತ್ರ ಜಾನಪದಗಳ ವಿಷಯ ಏನೇ ಇರಲಿ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೃತ್ತಿಕೆ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಆಕಾಶಗಂಗೆ ಸಪ್ತರ್ಷಿಮಂಡಲ ಇವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳಿರುವಂತೆ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕಥೆಗಳೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಬೆಳಗಿನ ಮತ್ತು ಸಂಜೆಯ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಹೊಮ್ಮಿದೆ.

ಕೋಳಿ ಕೂಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ ಮಾನವಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಶುಕ್ರಗ್ರಹವನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಎಂದು ಜನಪದರು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಬೆಳಗಾದುದರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಇದರ ಬೆಳಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜನ ಗುರ್ತಿಸುವುದುಂಟು. ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಹುಟ್ಟುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲೂ ಹೇಳುವ ಹಾಡೊಂದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ತಾಯನ್ನ ನೆನೆಯೋದು ಯಾಯಾಳಿ ಯಾವತ್ತು
ಊರೆಲ್ಲ ಉಂಟು ಮನಗಾನ। ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕೆ
ಹೊಂಡಾಗ ಅವಳ ನೆನೆದೇನ.

ಬೆಳ್ಳಿ ಚುಕ್ಕಿಯನ್ನು ರೈತರು 'ಕಪಿಲೆಸುಕ್ಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಆಕಾಶಗಂಗೆಯನ್ನು ಚೇತನಮಾರ್ಗ ನದಿ (ಗಂಗೆ), ಬೆಳಕಿನ ನದಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದುಂಟು. ಅನಕ್ಯಾಗೋರರು ಇದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಚಕ್ರವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾತನ ಅಕ್ಕೆಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ, ಸಿರಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹಾಪ್ರವಾಹ ಪಾತಾಳ ಲೋಕದ ಮಹಾನದಿ ಸರ್ಪನದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವುದುಂಟು.

ಸಮಕಾಲೀನ ಲೇಖಕರು ಆಕಾಶಗಂಗೆಯನ್ನು ಲಂಡನ್ನಿನಿಂದ ಚೆಸ್ಟರ್‌ವರೆಗಿನ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ದಿವಂಗತರ ಆತ್ಮವು ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಡೆಗೆ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ದಾರಿ ಎಂದು ಫಿನ್ನೊ ಉಗ್ರಿಕ್ ಪುರಾಣ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಸೈಬೀರಿಯಾದ ಕೆಲ ಪಂಗಡಗಳವರು ಇದನ್ನು ಆಕಾಶವನ್ನು ಹೊಲಿದ ಹೊಲಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು.

ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಕ್ಷತ್ರ ಪುಂಜವೊಂದನ್ನು ಅಭಿಜಿತ್ ನಕ್ಷತ್ರ ಪುಂಜ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಅಕಾಡಿಯನ್ನರಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಪಕ್ಷಿ' ಎಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಸ್ಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ರಣ ಹದ್ದು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಬೊಹೆಮ್ಮಿಯನ್ನರು 'ಆಕಾಶದ ಪಿಟೀಲು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನೇಯುತ್ತಿರುವ ಹೆಂಗಸಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಚೀನಾದವರು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾಣಿಸದೆ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂಥದ್ದನ್ನು 'ಅಶರೀರವಾಣಿ'ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ದೇವದೂತರು ಇಲ್ಲವೇ ದೇವತೆಗಳು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಕಾಣಿಸದೆ ಇವರ ಮಾತುಗಳು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ಕೇಳಿಬಂದ ಮಾತುಗಳು ನಡೆದೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಾಕುಂತಲಾ ನಾಯಕದಲ್ಲೂ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಣ ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಗ್ರಹಣಗಳೆಂದರೆ ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅನಾಹುತ. ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ಜನಪದರ

ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೋಲಿಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿರುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ದೈತ್ಯನೊಬ್ಬ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಎಡ್ಡಾದ ವರದಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯದು. ಗ್ರಹಣದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಂದ್ರರು ನುಂಗಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಲೆಟಿಸ್ ರೈತರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬೂರಿಯಾಟ್ಸ್‌ರ ಪರಿಭಾವನೆಯಂತೆ ಅಲ್ಕಾ ಎಂಬ ದೈತ್ಯನು ಸೂರ್ಯ ಅಥವಾ ಚಂದ್ರನನ್ನು ನುಂಗುತ್ತಾನೆ. ದೇವತೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಸೀಳಿದಾಗ ಅವನ ತಲೆ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ನುಂಗಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಹೊರಬಂದುವು. ಒಂದು ನಕ್ಷತ್ರದ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೇತಾಳ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಲ್ಟಾಯಿಕದ ಟಾಟರ್‌ಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದವರ ಪರಿಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ಬಾನು ಎಂಬ ಅಸುರ, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಕವಿಯುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ರಾಹು ಎಂಬ ರಾಕ್ಷಸ ಸೋಮನನ್ನು ಅಂದರೆ ಚಂದ್ರನನ್ನು ನುಂಗುತ್ತಾನೆ. ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಕ್ಯ ಮುನಿಯು ಚಂದ್ರನನ್ನು ಶಾಂತವಾಗಿರಲು ಬಿಡು ಎಂದು ರಾಹುವಿಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದನಂತೆ.

ಈ ಅನಾಹುತವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸೂರ್ಯ ಆರಿಹೋಗುವಂತೆ ಒಜೀಬ್ವಾಗಳು ಬೆಂಕಿಯ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಎಸೆಯುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಆದರೆ ಪೆರುವಿಯನ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಎಸೆಯುವುದು ಸೂರ್ಯನ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದ ದುಷ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಹೆದರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ವಾಯುವ್ಯ ಅಮೇರಿಕಾದ ಚಿಲಿಯಾಟನರು ಗ್ರಹಣ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ರೂಪದ ಮೆರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಜಿಪ್ಟಿನ ರಾಜರು ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪದ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಳಿಯೊಕೋನ್‌ದ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಗ್ರಹಣ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಶುದ್ಧವಾದಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಭೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ರೋಗವನ್ನು ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಮನೆಯ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೋರಲು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವಾಬಿಯನ್ ರೈತರು ಗ್ರಹಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತನೆ ಕುಯಿಲುಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಆಯುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಧ್ಯ ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣವನ್ನು ನೋಡಿದ ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಂಗಸು ಸೀಳುತುಟಿಯ ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮಕೊಡುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಮೊಲ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಜ್‌ಟೆಕ್‌ರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಇದು ಬಹುಶಃ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬಹುದು. ಇರುವೆಗಳು ಚಂದ್ರನನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವುದೇ ಅರ್ಧ ಗ್ರಹಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಕ್ಯಾವಿನಾಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಹಣದ ದಿನ ಬಸರಿ ಹೆಂಗಸರು ಹೊರಗಡೆ ಬರಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಬಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಊನವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆ. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರನ್ನು ಗ್ರಹಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಬಳಿಸುತ್ತದೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರಾಹು ಕೇತು ನುಂಗುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಚೀನಿಯರು ಡ್ರೇಗನ್ ಸರ್ಪ ನುಂಗುತ್ತಾನೆಂದು ಭಾರತದ ಗಾರೋಗಳು, ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರೂ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರನ್ನು ಗ್ರಹಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಮುತ್ತುವರೆಂದು ಇಂಡಿಯನ್ ಜನಾಂಗ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಸ್ಕ್ಯಾಂಡಿನೇಮಿಯನ್ನರು ತೋಳಗಳು ಮುತ್ತುತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊಂಕಣದಲ್ಲಿ ಗಿರ್ವಾ ಎಂಬ ದೇವತೆ ನುಂಗುತ್ತದೆಂದಿದೆ. ಗ್ರಹಣಗಳು ಅನಿಷ್ಟ ಸೂಚಕಗಳು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ಹಲವಾರು ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ಕೇತು ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರನ್ನು ನುಂಗಲು ಬಂದಾಗ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆಂದು ಚೀನಿಯರ, ಟ್ಲಂಗಿಚ್‌ರ ಹಾಗೂ ಎಸ್ಕಿಮೊಗಳ ಭಾವನೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಗ್ರಹಣದಂಥ ಕಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಲು ಈ ಜನಾಂಗಗಳು ಕೆಲವಾರು ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದುಂಟು. ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರನನ್ನು ತೋಳಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಲು ದಬ್ಬೆಗಳಿಂದ ಬಡಿದು ಸದ್ದು ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಸ್ಕಾಂಡಿನೇವಿಯನ್ನರಲ್ಲಿದೆ. ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ತೋಳಗಳು ಓಡಿಹೋಗಿ ಅವರು ಮುಕ್ತರಾಗುವರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಬಾಣಗಳ ತುದಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿ ಆಕಾಶದತ್ತ ಬಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕೆಯ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ, ಪೆರುವಿನ ಪೆನ್ನಿಗಳನ್ನೂ ಇದೆ. ಮುಗಿಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಬಾಣ ಬಿಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ನೀಲಗಿರಿಯ ತೋಡರಲ್ಲಿದೆ. ಉತ್ತರಭಾರತದ ಗಾರೋಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಬು ಕಹಳೆ ಊದಿ ತಮಟೆ ನಗಾರಿ ಬಾರಿಸಿ ರಾಕ್ಷಸರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಮುಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸುವ ರೂಢಿ ಇದೆ.

ಮುಂಬರುವ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮ್ಮ ಜನ ಹಲವಾರು ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣದ ದಿನ ರಾಹುವನ್ನು, ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದ ದಿನ ಕೇತುವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಕೊಂಕಣಿಗರಲ್ಲಿದೆ. ಗ್ರಹಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಗುಚಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಎಸ್ಕಿಮೋಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರಹಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟವಾಯು ಸೇರದಿರಲೆಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ಬಾವಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ವೈದ್ಯನೊಬ್ಬ ಹಲಗೆಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಟ್ಲಂಗಿಚ್‌ರು ಉಸಿರನ್ನು ಊದಿ ಅದರ ನಿವಾರಣೆ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ

ಭಾರತೀಯರು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಾಂತಿಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಘಟನೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರಿಂದ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದವು. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಗಳೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ. ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಅದು ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಘಟನೆಗಳಿವೆ. ''ಮಕರ ಸಂಕ್ರಮಣದ ದಿನ ಅಂದರೆ ಉತ್ತರಾಯಣ ಪ್ರಾರಂಭದ ದಿವಸ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಸೂರ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂದರೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ.''

ಗ್ರಹಣದ ದಿನ ಯಾವುದೇ ಅಶುಭವಾಗಬಾರದೆಂದು ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳ ಮೂಲೆಮೂಲೆಗೂ ಮೂಳೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಇಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದು ಗರ್ಭಿಣಿಯರನ್ನು ಹೊರಗೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದು ಉಪವಾಸ ಆಚರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದೆ. ಗ್ರಹಣ ಹಿಡಿದಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಜನಪದರು ಕೆಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟು. ತಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದೂ ಅಗಲವಾದ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ತುಂಬಿ ಅದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆಯನ್ನು ತೊಡಿಸಿರುವ ಒನಕೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒನಕೆ ಬೀಳದೆ ಹಾಗೇ ನಿಂತರೆ ಗ್ರಹಣ ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂದೂ ಬಿದ್ದರೆ ಗ್ರಹಣ ಬಿಟ್ಟಿದೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗಾಳಿಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೈವ, ದೆವ್ವ, ವಾಯು ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಗಾಳಿಯನ್ನು ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಾಯುದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮೂರು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಗುರ್ತಿಸಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಗಾಳಿದುರುಗವ್ವ, ಗಾಳೆವ್ವ, ಗಾಳಿದೇವರು, ಗಾಳಿಮಾರೆವ್ವ ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ.

ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತವರು ಆತ್ಮಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು, ಕೊಲೆಯಾದವರು ಹೀಗೆ ಅಕಾಲ ಮರಣಕ್ಕೀಡಾದವರು ದೆವ್ವ ಪಿಶಾಚಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯ ಜನರಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಮಂತ್ರಗಾರರೂ ತಂತ್ರಗಾರರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಇವೆ.

ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇದ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದುದ್ದೂ ಉಂಟು. ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳು ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಜನಪದರು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಮೂರ್ತವಾಗಿಯೂ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿಯೂ ಆರಾಧಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆಷಾಢಗಾಳಿ, ಮೂಗಾಳಿ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಗಾಳಿ, ರಾಶಿಗಾಳಿ, ಕುಂಬಾರಗಾಳಿ, ಕೋಳೂರುಗಾಳಿ, ಸುಂಟರಗಾಳಿ, ಸ್ಮಶಾನಗಾಳಿ, ಹನುಮನಗಾಳಿ, ಬಿರುಗಾಳಿ, ದೆವ್ವಗಾಳಿ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಈ ಒಂದೊಂದು ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಭೂತಪೂರ್ವವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವುದುಂಟು.

ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರು ಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ತೂರುವಾಗ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ 'ಹೋಲಿಗ್ಗ ಸ್ವಾಮಿ ಹೋಲಿಗ್ಗೆ' ಎಂದೂ 'ಹುಲಿಗ್ಯೋ, ಓಲಿಗ್ಯೋ, ಹುಲ್ಲುಲಿಗೊ ಹುಲಸಿಗೊ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಕೂಗುವ ರೂಢಿ ಇದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಲಿಗ ಎಂಬುವವನಿದ್ದನಂತೆ. ಆತನೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯವಸಾಯಗಾರ. ಕಣದಲ್ಲಿ ಕಾಳು ತೂರುವಾಗ ಗಾಳಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗಾಳಿಗಾಗಿ ಮುಷ್ಕರ ಹೂಡಿದ. ಇವನ ಸ್ನೇಹಿತನೊಬ್ಬ ಇವನನ್ನು ಮುಷ್ಕರದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಲು 'ಏ ಹುಲಿಗೆ' ಎಂದು ಅರಚುತ್ತ ಬಂದನಂತೆ. ಆಗ ಗಾಳಿ ಬೀಸಲಾರಂಭಿಸಿತಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಕಣಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆರಿದ್ರಾಮಳೆ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೀಸುವ ಗಾಳಿಯನ್ನು 'ಆದಿಗಾಳಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತುಂಬ ಶೀತದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಗಾಳಿ. ಎಂಥ ಗಡಸನ್ನೂ ನಡಗಿಸುವ ಗಾಳಿ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ''ಆದ್ರಿಗಾಳಿ ಬೀಸಿ ಅಳ್ಳಳ್ಳೆ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚುವಾಗ ಆಳ್ ನನ್ನ ಜೀವ ಹೆಣ್ಣಾಗಾದ್ರೂ ಹುಟ್ಬಾರ್ದಿತ್ತೆ'' ಎಂಬ ಗಾದೆಯೊಂದು ಗಂಡಸರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗಾಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದಿಗೆ, ಮಗನಿಗೆ ತೊಂದರೆಯುಂಟಾದಾಗ ವಾಯುದೇವನು ಒಂದು ಮರದ ಪೊಟರೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಡಗಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಆಗ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಗಾಳಿಯಿಲ್ಲದೆ ನಡುಗಿದರಂತೆ. ಕತ್ತೆಯೊಂದು ಆ ಪೊಟರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು ವಾಯು ದೇವನ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ವಾಗ್ದಾನ ನೀಡಿ ಆತನನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಪಡಿಸಿ ಈ ಕಡೆ ಕರೆದರಂತೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಕಸನೊಬ್ಬ ಒಂದು ಗವಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಹಾಕಿದ್ದ ಗಾಳಿಯನ್ನು ದಿಢೀರನೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟನಂತೆ. ರಭಸವಾಗಿ ಹೊರಬಂದ

ಗಾಳಿಯಿಂದ ರಾಕ್ಷಸ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಚಲನೆಯೂ ಜಾಸ್ತಿಯಾಯಿತು. ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯೊಬ್ಬ ಪಕ್ಷಿಗಳ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿದ. ಆಗ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಚಲನೆ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತಂತೆ.

ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ಚಾವಟಿಯಿಂದ ಕುದುರೆಗಳಿಗೆ ಹೊಡೆದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಶಬ್ದವೇ ಸಿಡಿಲು, ಗುಡುಗು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ

ಅಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ
ಕಡಕೋಳ ಸಂತ್ಯಾಗ ಇಲ್ಲ
ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿ ಕೊಟ್ಟರೂ
ಮಗ ಸನಮಂತ ಆಗವೊಲ್ಲ

ಎಂಬ ಒಗಟೊಂದು ಸಿಡಿಲಿನ ಬಗೆಗಿದೆ. ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆದು ಆಕಸ್ಮಾತ್ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದರೆ ಅಂಥವರು ಧನಿಕರಾಗುವರು. ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆಯುವಾಗ, ಮಿಂಚುವಾಗ, ಕಂಚಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಹೊರಗಡೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬಾರದು. ಗುಡುಗು ಸಿಡಿಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಹೊಸಿಲಬಳಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಹಾಕಬೇಕು – ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿದೆ. ಟಿಬೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಜ್ರ (ಡೋರ್ ಜೆ) ಸಿಡಿಲಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಮಠದ ಸನ್ಯಾಸಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಭೂತೋಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡಲು ಮತ್ತು ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಬಳಸುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಡೋರ್‌ಜೇ ಇಂದ್ರನ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಲ್ಹಾಸಾದ ಬಳಿಯಿರುವ ಪ್ರದೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿತು. ಇದರ ಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಂಚು ಇಲ್ಲವೇ ಇತರ ಲೋಹಗಳಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮಿಂಚನ್ನು ದೈವತ್ವದ ಪ್ರಕಟಣೆ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಪದ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗುಡುಗು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆ ದುಷ್ಟ ಪಿಶಾಚಿಗಳು ಸಿಡಿಲು ಮಿಂಚನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆಂದು ನ್ಯೂಗಿನಿಯಾದವರೂ ಮಾಟಗಾತಿಯರೇ ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು ಎಂದು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಜರ್ಮನ್ನರೂ ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುಡುಗು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಂತರ ಆಮೆಗಳು ನೀರಿನಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸಿಡಿಲು ಒಂದು ಸಲ ಬಡಿದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬಡಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಮೆರಿಕಾ ಹಾಗೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಾವು ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗ ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆದರೆ ಅವನ ಆತ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ದೆವ್ವ ಆಗಮಿಸಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನದ ನೀಗ್ರೋಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಗುಡುಗನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡರೆ ಅಂಥವರ ಮೇಲೆ ದೇವರು ಕೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆಗ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಭೀತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ನಂಬಿಕೆ.

ಇನ್ನು ಮಿಂಚಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಉತ್ತರದವರಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿದ ೨೪ ಗಂಟೆಯೊಳಗೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಗುಡುಗು ಮತ್ತು ಸಿಡಿಲುಗಳನ್ನು ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕದ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಭಾರತದ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಸಿಡಿಲಿನ ಬಗೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಭೀತಿ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಫಲ ಕೊಡುವ ಮರಗಳಿಗೆ ಸಿಡಿಲನ್ನು ಹೊಡೆಯದಿರಲಿ ಎಂದು ಮರಗಳಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮೊಳೆಗಳನ್ನು ಬಡಿಯುವುದು, ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡವನು ಕಬ್ಬಿಣದ ಚೂರನ್ನು ಹಿಡಿದು ಇಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮಿಂಚು ಸಿಡಿಲನ್ನು ದೈವದ ಹಸ್ತದೊಳಗಿನ ಬೆಂಕಿ ಆಯುಧಗಳೆಂದು ನ್ಯೂಆರ್ ಜನಾಂಗದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಿಂಚು, ಸಿಡಿಲು, ಬಿರುಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ದೇವರ ಆಯುಧದಿಂದ ಸತ್ತರೆಂದು ಅವರೆಲ್ಲ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂದೂ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ದೇವರು ಕೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. ಈ ರೀತಿ ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಸ್ಮಾರಕಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.

ಸಿಡಿಲ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಸಿಡಿಲು ಚೊಚ್ಚಲ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಳೆ ಬೀಸುವಾಗ ಅವರನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕಳುಹಿಸಬಾರದು. ಕಾಲು ಮುಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಿಡಿಲು ಬಡಿಯುತ್ತದೆ. ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆಯುವಾಗ ಬಾಳೆ ಕಡಿದರೆ ಚಿನ್ನ ಸಿಗುತ್ತದೆ, ಮಳೆ ಬರುವಾಗ ತೆಂಗಿನ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ನಿಲ್ಲಬಾರದು. ಮಳೆ ಬರುವಾಗ ಕಬ್ಬಿಣ ಕುಡುಗೋಲು ಇಲ್ಲವೇ ಕಬ್ಬಿಣದ ಚೂರನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಆಚೆ ಹಾಕಿದರೆ ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಆಮೆಚಿಪ್ಪು ಕೋಳಿಮೊಟ್ಟೆ ಸಿಪ್ಪೆ ಹಾಕಿದರೆ ಸಿಡಿಲು ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ – ಇತ್ಯಾದಿ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವರಾಶಿಗೂ ಬೇಕಾಗುವಂಥದ್ದು ಮಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಮಳೆಯನ್ನು 'ವರದಾಯಕ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮಳೆರಾಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಲವಾರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ದೇವತೆಗಳ ರಾಜನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೇವೇಂದ್ರ, ರೋಮನ್ನರ ಜ್ಯೂಸ್ ದೇವತೆ ಮಳೆರಾಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ವರುಣ ದೇವನ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದದ್ದೂ

ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ: ಕಾಡು ಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆದು ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಆದಿ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗೂ ಅವರಿಗೆ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿ ವಿಕಾಸವಾದಂತೆ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ತನ್ನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಬಗೆದು ಲಿಂಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸತೊಡಗಿದ.

ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನವರೆಗೆ (ಅವನ ಇರುವಿಕೆಯ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ) ಬದುಕುಳಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಹಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕಂಡು ಬಂತು. ಆಹಾರ ಬೆಳೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ನಿತ್ಯೋಪಯೋಗಕ್ಕೆ ನೀರು ಸರಬರಾಜು ಮಾಡುವ ಮಳೆರಾಯನಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಇಳೆಗೆ ಮಳೆ ತರಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವ್ಯಕ್ತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದು 'ವರುಣ ದೇವನ' ಪೂಜೆ ಮಾಡತೊಡಗಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ನೀರಿನೊಳಗಿಂದಲೇ ಉಗಮಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ವೇದಗಳು (ಋಗ್ವೇದ) ಸಾರುತ್ತಿದೆ. (ನೀರಿನೊಳಗಿಂದಲೇ ದೇವತೆಗಳು ಜನಕವೇ ನೀರು ಎಂದಾಗ ನೀರಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಳೆಯನ್ನೇ ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಬಂದಿರಬೇಕು. (ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಮಳೆರಾಯನ ಮುನಿಸು. ಬಸವರಾಜ ಆಕಳವಾಡಿ).

ಮಳೆಗಾಲ ಆರಂಭವಾದಾಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳುಮೆ ಮಾಡಲು ರೈತ ಮುಗಿಲಕಡೆ ನೋಡಿ ಮೋಡದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸುರಿಸುವ ಮಳೆಗಾಗಿ ಕಾತುರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ರಾಗಿ ಬಣ್ಣದ ಕುದುರಿ ರಾಜೇಕೆ ದೊಡ್ಡದು
ರಾಜರೊಳು ರಾಜ ಮಳೆರಾಜ । ಬರುವಾಗ
ರಾಜೇಕ ಕೈಕ ಮುಗಿದೇವ ॥

ಮಳೆಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ :

ಮಳಿಯಪ್ಪ ಮಳಿರಾಜ ಕರಿಯುತ್ತಾರೋ ನಿನ್ನ
ಮೊದಲು ಕೂರೀಗೆ ರೈತರು । ಹೊಲದಾಗ
ಫಲವೆದ್ದು ಕೈಯ ಮುಗಿದಾವ ॥
ಬಾಬಾರೋ ಮಳಿರಾಜ ಹೊಲದ ಬೆಳೆ ಕರಿದಾವೊ
ತೆನಿಯೆದ್ದು ಕೈಯ ಮುಗಿದಾವೊ । ಬೆಳಗಾನು
ಲೋಕದೊಳು ರಾಜ ತೆನಿರಾಜ ॥

ಮಳೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುರ್ಜಿಯನ್ನು ಹೊರುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಳೆಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಡು ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಗುರ್ಜಿ ಗುರ್ಜೀ ಎಲ್ಲಾಡಿ ಬಂದಿ
ಹಳ್ಳಾ ಕೊಳ್ಳಾ ತಿರುಗಾಡಿ ಬಂದೆ
ಕಾರಮಳಿಯೆ ಕಪ್ಪತಮಳಿಯೇ॥
ಸುರಿಮಳಿಯಾದರ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಒಕ್ಕಲಿಗ
ಒಕ್ಕಲಿಗಣ್ಣ ಬಿತ್ತೋ ಹೊನ್ನ
ಸುತ್ತ ಸುರಿಯಿತು ಸುರಿಮಳಿಯೋ ಸುರಿಮಳಿಯೇ ॥
ಆಯ್ಗಾರ ಹೇಣ್ತಿ ಗಂಡ ಹಡದಾಳೋ
ನೆತ್ತಿಗೆ ಎರಿಯಾಕ ನೀರಿಲ್ಲ ನೀರಿಲ್ಲ
ಕರೆಕಂಬಳಿಯ ಗುರುಸಿದ್ದ ಗುರುಸಿದ್ಧ
ಕಂಬಳಿ ಬೀಸೋ ಸುರಿಮಳಿಯೋ ಸುರಿಮಳಿಯೋ ॥
ಕಾರಮಳಿಯೋ ಕಪ್ಪತ ಮಳಿಯೋ
ಹಳ್ಳಾ ಕೊಳ್ಳಾ ತುಂಬಿಸು ಮಳಿಯೇ
ಸುಣ್ಣಾ ಕೊಡತೀನಿ ಸುರಿಯಲೇ ಮಳಿಯೇ
ಬಣ್ಣಾ ಕೊಡತೀನಿ ಬಾರೆಲೇ ಮಳಿಯೇ
ಸುರಿಯಲೇ ಮಳೆಯೇ ॥

ಮಳೆಗಾಗಿ ಕಾದು ಕಾದು ಆಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಅದೇ ಗುಂಪಿನವರು ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಡು ಮನ ಮುಟ್ಟುವಂತಿದೆ.

ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಯಾರು ಮಳಿರಾಜಾ । ಅವರು
ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರು ಮಳಿರಾಜಾ
ಬಣ್ಣದ ಗುಬ್ಯಾರು ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರು
ಅನ್ನದ ದಿನ ಬಂದು ಮಳಿರಾಜಾ ॥
ಒಕ್ಕಲಗೋರ್‍ಯಾಗ ಮಳಿರಾಜಾ । ಅವರು
ಮಕ್ಕಳ ಮಾರ್‍ಯಾರ ಮಳಿರಾಜ
ಮಕ್ಕಳ ಮಾರೀ ರೊಕ್ಕಾ ಹಿಡಕೊಂಡು ಭತ್ತಂತ
ತಿರಗ್ಯಾರ ಮಳಿರಾಜಾ ॥
ಸೋಲಗಿ ಹಿಟ್ಟನಾಗ ಮಳಿರಾಜ । ಅವರು
ಸುಣ್ಣನ್ನ ಕೂಡಿಸ್ಯಾರ ಮಳಿರಾಜಾ
ಹಸ್ತು ಬಂದ ಕೇರಿ ಗಪಗಪ ತಿಂದು
ಒದ್ದಾಡಿ ಸತ್ತಾರ ಮಳಿರಾಜಾ ॥
ಗುಂಡಳ್ಳ ಬಾಲ್ಯಾರು ಮಳಿರಾಜಾ । ಅವರು
ಭಿಕ್ಷಾಕ ಹೊರಟಾರ ಮಳಿರಾಜಾ

ಗಂಡುಳ್ಳ ಬಾಲ್ಯಾರು ಭಿಕ್ಷಾಕ ಹೋದರು
ಅನ್ನದ ದಿನ ಬಂದು ಮಳಿರಾಜಾ ॥
ಸ್ವಾತೀಯ ಮಳಿಬಂದು ಮಳಿರಾಜಾ । ಸುತ್ತ
ದೇಶಾಕ ಆಗ್ಯಾದ ಮಳಿರಾಜಾ
ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳ ಹೆಣ ಹರಿದಾಡಿ ಹೋದವು
ಯಾವಾಗ ಬಂದೆಪ್ಪ ಮಳಿರಾಜಾ ?

ಕ್ಷಾಮ ಆವರಿಸಿದಾಗ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಅನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಜನತೆಯ ದುರಂತ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಈ ಹಾಡು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಮೋಸವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಬಾವಿಗೆ ಹಾಕುವುದು, ಭಜನೆ ಮಾಡಿಸುವುದು, ಸುಗ್ಗಿ ಕುಣಿತ, ಕತೆ ಓದಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಳೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವರು. ಮಳೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾಗಿವೆ. ವಿಪರೀತಮಳೆ ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ ಬೆತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಯುವ ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಎರಚಿದರೆ ಮಳೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಲೆನಾಡಿಗಿಂತ ಬಯಲುಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆರಾಯನನ್ನು ಕುರಿತ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಆ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ನರು ಮಳೆಯನ್ನು ಆಕಾಶದೇವತೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುವರು. ಮಳೆ ಬರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಟೈಬರ್ ನದಿಗೆ ಎಸೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ ರೋಮನ್ನರಲ್ಲಿದೆ. ಬೆತ್ತಲೆ ಹುಡುಗಿಯ ಮೈಮೇಲೆ ನೀರು ಎರಚಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಟ್ಯೂಟನ್ನರಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಳೆಯನ್ನು ತರಿಸುವವರು ಜ್ಯೂಸ್‌ನ ಪವಿತ್ರ ಮರವಾದ ಓಕ್ ಮರದ ಕೊಂಬೆಯೊಂದನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹೀಬ್ರೂಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನಡೆದದ್ದಾದರೆ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಮಳೆಯ ಆಶೀರ್ವಾದ ದೊರೆಯುತ್ತದಂತೆ.

ಕಪ್ಪೆ, ನೆಲಗುಪ್ಪೆ, ಹಾವು, ಹಲ್ಲಿ ಇವು ಮಳೆಯ ಪಾಲಕರೆಂದೂ ಮಳೆಯ ಆಶ್ರಿತರೆಂದೂ ಕೆಲವು ಭಾಗದ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಕಪ್ಪೆಗಳನ್ನು ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಆಕಾಶದ ಕಡೆಗೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಅರಚುತ್ತ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಅರಚುವಿಕೆಯ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಭಾಗದ ಜನರು ಕಲ್ಲುಗಳ ಮಳೆಯನ್ನು ತರುತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಂಥ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೆನೆಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದಾರೆ. ಚೆಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮಗೂಡಿನ ಕಡೆಗೆ ಇರುವೆಗಳು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಗೂಡಿನ ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿದ್ದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ಗುಡುಗಿಗೂ ಮಳೆಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವುದುಂಟು. ಚಂಡಮಾರುತ ಮತ್ತು ಗುಡುಗು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಸಿದ ವಿಷಯ ಜಿಕ್ಕಾರಿಲ್ಲ ಅಪಾಚೆಗಳ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮಳೆ, ಬಿರುಗಾಳಿ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಪ್ಪೆ, ಸಲಮ್ಯಾಂಡರ್, ಮುಳ್ಳುನಳ್ಳಿ, ಆಮೆ – ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಮುದುಕರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜನರು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಪ್ಪೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಹಿರಿಯ ಹಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯ ಬಯಕೆ ಮಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಮಳೆಯನ್ನು ತರಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಜಿಕಾರಿಲ್ಲ ಅಪಾಚೆಗಳ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮಳೆಗಾಲವು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾಲದ ಆರಂಭವಾಗಲಿ ಎನ್ನುವ ಹಂತ ದಿಂದಲೂ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಲವಾರು. ಬೋರೇದೇವರಿಗೆ ಮೀಸಲು ಮರಿ ಕಡಿಯುವುದು, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆ, ತುಂಬಿದ ಕೊಡದ ಪೂಜೆ, ಕತ್ತೆ ಪೂಜೆ, ಮೆರವಣಿಗೆ, ಕಂಬಳಿ ಬೀಸುವುದು, ಕಾಯಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಡೊಳ್ಳು ಬಡಿಯುವುದು, ವಾರ ಮಾಡುವುದು, ಕುಂಡುಚಿತ್ತೆ ಹಬ್ಬ, ಜೋಕುಮಾರನ ಆರಾಧನೆ, ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಬಾವಿಗೆ ಬಿಡುವುದು, ಮಳೆ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ತೊಗಲುಬೊಂಬೆ ಪ್ರದರ್ಶನ, ರುದ್ರಾಭಿಷೇಕ, ಬೆಳ್ದಿಂಗ್ಳಪ್ಪನ ಪೂಜೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮಳೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಆಚರಣೆಗಳು.

ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಮಳೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಅದರ ಮಹತ್ತ್ವ ಸೂಚನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ, ಗಾದೆಗಳಿವೆ.

ರಾತ್ರಿವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ತಿಂದವರ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಣೆಕಲ್ಲಾಟ ಆಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಿಡಚೆ ಎದ್ದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಪ್ಪೆಗಳೂ ಅರಚಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕೊಳ್ಳಿ ಬುರ್ ಎಂದು ಒಂದೆ ಸಮನೆ ಶಬ್ಧ ಮಾಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಎಸೆದರೆ ಬರುವ ಮಳೆ ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರನ ಸುತ್ತ ಗೂಡು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತ ಗೂಡು (ಪ್ರಭಾವಳಿ) ಕಟ್ಟಿದರೆ, ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದರೆ, ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ರೆಕ್ಕೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತೊನ್ನು ಹತ್ತಿದವರನ್ನು ಸುಡದೆ ಹಾಗೇ ಹೂಳಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊತ್ತಿನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ, ಈಶಾನ್ಯ

ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿದರೆ ಸೂರ್ ನೀರು ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ತಿಂಗಳು (ಚಂದ್ರ) ಗುಡಿಕಟ್ಟಿದರೆ ತಿಂಗಳು ಮಳೆ ಇಲ್ಲ. ಈಚಲ ಹುಳ ಭೂಮಿಯಿಂದೆದ್ದು ಆಗಲೇ ನೆಲ ಕಚ್ಚಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸೂರ್ಯ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿದರೆ ಸೂರೆಲ್ಲಾ ಮಳೆ, ಕೊಡತಿ ಹುಳು ಎದ್ದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತೆ, ಇರುವೆ ಮೊಟ್ಟೆ ಕಚ್ಚಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಗುಬ್ಬಿ ಮಣ್ಣಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಎತ್ತುಗಳೂ ತಂಪು ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕತ್ತನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿ ಆಕಾಶ ಮೂಸಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನೀರೊಡ್ಡು ಮೂಡಿದರೆ ಎರಡು ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ರಕ್ಕಸ ಕತ್ತಾಳೆ ತುದಿ ಮಲೆನಾಡಿನ ಕಡೆ ಬಾಗಿದರೆ ಮಳೆ ಹೆಚ್ಚು, ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಕಡೆ ಬಾಗಿದರೆ ಮಳೆ ಕಡಿಮೆ. ಜೇನು ಹುಳುಗಳು ತಮ್ಮ ಗೂಡಿನಿಂದ ಎದ್ದು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೋಗುವುವೋ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ-ಮೊದಲಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳಿರುವಂತೆ ಹಲವಾರು ಗಾದೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಆಸಲಿಲ್ಲದೆ ಬಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ, ಮಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಚಳಿ ಇಲ್ಲ, ಅರಿಯದ ಮಳೆ ಬಂದು ಅರಿವೆ ನೆನೆಸಿತು, ಆರೇಪುರಕ್ಕೆ ಆನೆಕಲ್ಲು ಮಳೆ, ಬೇಗೂರಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ನೆನೆಯೋ ಮಳೆ, ಕೋಟೆ ಕಡೆಗೆ ಮಳೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಇರುವೆ ಮೊಟ್ಟೆತಕೊಂಡು ಹೊರಟರೆ ಮಳೆ ಬರುವ ಲಕ್ಷಣ, ಅರುಗಾಲ ಉತ್ತರೂ ಮಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ಮಳೆಗಾಲ ಹೋದರೆ ಕೊನೆಗಾಲ, ಆಕಾಶದ ಮಳೆ ಭೂಮಿಯ ಬೆಳೆ, ಆದಷ್ಟೇ ಆರಂಭ, ಹೋದಷ್ಟೇ ಮಳೆಗಾಲ, ಮಳೆ ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಾಗೆ, ಮಕರದ ಮಳೆ ಹೋದರೆ ಮಕ್ಕಳ ಬಾಯಿಗೆ ಮಣ್ಣು, ಮಂಜಿನ ಹಿಂದೆ ಮಳೆ – ಗಂಜಿ ಹಿಂದೆ ಅನ್ನ, ಮಂಜು ಮಳೆಯಲ್ಲ ಮರಳು ಸಕ್ಕರೆಯಲ್ಲ, ಎಂದಿದ್ರೂ ಸೂಳೆ ತಿರವಿಲ್ಲ, ಬಂದ (ದ್ದು)ರೆ ಮಳೆ ಕಾದ(ದ್ದು)ರೆ ಬಿಸಿಲು, ಬರಗುಡುಗು ಧೂಳು ಅಡಗದು, ನಿತ್ಯ ಉಪವಾಸ ಕಮರು ಬೇಕು, ನಡುಗಿದರೆ ಗುಡುಗು ಕೇಳೀತೇ? ಧನಿಕ ಅಂತ ಹನಿ ಬೀಳೋದು ತಪ್ಪೀತೆ? ದಿನಾ ಹೋಗಿ ಮಳೆಗಾಲವೇ? ತೆಂಕಣಗಾಳಿ ಮಂಕು ಮಳೆ ಬರಿಸಿತು, ಗುಡುಕಟ್ಟೆ ಸಿಡ್ಲು ಹೊಡೆದು ಮದ್ದೂರನ್ನು ಮಳೆ ಹೊಯ, ಗುಡುಗುಡ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಕಾಡಿಗೆ ಮಳೆ ನಾಡಿಗೆ ಬೆಳೆ, ಒಂದು ಮಳೆಗೆ ಒಂದು ಕೊಡೆ ಹರಿಯಬಾರದು, ಉತ್ತು ಬಿತ್ತಿದ ಬತ್ತವಾದರೂ ಮಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆಯದು, ಮಳೆಯಿಲ್ಲದ ಪೈರು ಮಾತೆಯಿಲ್ಲದ ಕೂಸು ಸಮ, ಮಳೆಯಾದೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ ಮಗುನುಂಡರೆ ಕೇಡಲ್ಲ, ಸಂಜೆಗೆ ಬಂದ ಮಳೆ ಸಂಜೆಗೆ ಬಂದ ನೆಂಟ, ಮಳೆ ಜೋಯಿಸನಿಗೆ ವೈರಿ, ಮಳೆ ಬಿದ್ರೆ ಸೊಬಗು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೊರಗು, ಮಳೆಗಾಲದ ಬಿಸಲನ್ನು ನಗೆಗಾರನ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಬಾರದು. ಮಳೆ ಹಮಿ ಬಿಟ್ಟರೂ ಮರದ ಹನಿ ಬಿಡದು, ಮಳೆ ಹನಿಗಿಂಥ ಮರದ ಹನಿ ಘನ, ಮೊದಲ ಮಳೆ ಚಂದ ಬೆಳೆದ ಯವ್ವನ ಚಂದ, ಮೋಡ ಕಂಡು ಒಡಿದ ಹಾಗೆ, ಮೋಡದ ಹೊತ್ತು ನೋಡದೆ ಬಂತು, ಯೋಗವಾಗಿದ್ರೆ ಮೇಘವೆಲ್ಲ ಮಳೆ, ರಾತ್ರಿಯ ಮಳೆ ಹಸ ಖಾತ್ರಿಯ ಮಾಲು ಹಸ, ಸುರಿಮಳೆ ಅರೆಗಳಿಗೆ, ಸೋನೆ ಮಳೆ ದಿನವೆಲ್ಲ, ಹಡಗು ಗಾಳಿಗೆ ಲೇಸು ಮಳೆ ಗುಡುಗಿಗೆ ಲೇಸು, ಹದಕ್ಸರಿಯಾಗಿ ಮಳೆ ಆಗ್ತಿದ್ದರೆ ರೈತ ತನ್ನ ಹಜಾರಾನೂ ಉತ್ತಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ, ಹುಯ್ಯುವ ಮೆಗೆ ಮಳೆ ಆಗ್ತಿದ್ದರೆ ರೈತ ತನ್ನ ಹಜಾರನೂ ಉತ್ತಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ, ಹುಯ್ಯುವ ಮಳೆಗೆ ಅಯ್ಯನ ತಲೆ ಅಲ್ಲಾಡಿಸು ಇತ್ಯಾದಿ. ಮಳೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಒಗಟೊಂದು ಹೀಗಿದೆ :

ನೆಲದ ಮ್ಯಾವ ಕೂರಿಗೆ
ಮುಗಿಲ್ಯಾಗ ಶೆಡ್ಡಿ ಬಟ್ಲಾ
ಬಿತ್ತುದು ತುಂಬ ಬೀಜ ಮಾತ್ರ ಕಾಣತಾವು

ಮಳೆಗೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಮಳೆಯನ್ನು ಒಂದೊಂದು ನಕ್ಷತ್ರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವುದುಟು. ಈ ಬಗೆಗೆ ಪುರಾಣವು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷನ ೨೭ ಮಂದಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಚಂದ್ರ ಮದುವೆಯಾದನೆಂದು ಪುರಾಣ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೇ.

ಅಶ್ವಿನಿ, ಭರಣಿ, ಕೃತ್ತಿಕೆ, ರೋಹಿಣಿ, ಮೃಗಶಿರ, ಆರಿದ್ರ, ಪುಷ್ಯ, ಅಶ್ಲೇಷ, ಮಖೆ, ಉಬ್ಬೆ, ಉತ್ತರ, ಹಸ್ತ, ಚಿತ್ರ, ಸ್ವಾತಿ, ವೈಶಾಖ, ಅನುರಾಧ, ಮೂಲ, ಪೂರ್ವಾಷಾಢ, ಉತ್ತರಾಷಾಢ, ರೇವತಿ– ಈ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಬಗೆಗೂ ಹಲವಾರು ಗಾದೆಗಳು ನಮಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಅಶ್ವಿನಿ ಸಸ್ಯನಾಶಿನಿ, ಅಶ್ವಿನಿ ಬೀಳಲು ಆರಿದ್ರ ಗರ್ಜಿಸಲು ಆಷಾಢದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರಲು ಲೇಸಲ್ಲ. ಅಶ್ವಿನಿ ಮಳೆ ಬಿದ್ದರೆ ಅಡಿಕೆ ತೆಂಗಿಗೆ ಕೇಡು, ಅಶ್ವಿನಿ ಮಳೆ ಅರಿಶಿನಕ್ಕೆ ಮೇಲು, ಅಡಿಕೆ ತೆಂಗಿಗೆ ಕೇಡು,ಅಶ್ವಿನಿ ಮಳೆ ಆದರೆ ಶಿಶುಗೆ ನೀರೂ ಸಿಕ್ಕೂದಿಲ್ಲ, ಅಶ್ವಿನಿ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದರೆ, ಸರ್ವನಾಶ, ಅಶ್ವಿನಿಯೋ ನಾಶವೋ, ಭರಣಿ ಭಂಗಾರದ ಕರಣಿ, ಭರಣಿ ಮಳೆ ಬಂದು ಧರಣಿ ತಂಪಾಯ್ತು, ಭರಣಿ ಸುರಿದು ಧರಣಿ ಬದುಕಿತ್ತು. ಭರಣಿ ಮಳೆ ಧರೆಗೆ ಗಂಡ, ಕೃತ್ತಿಕೆ ಮಳೆ ಬೀಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಬಾಯಿಗೆ ಮೃತ್ತಿಕೆ, ಕೃತ್ತಿಗೆಗೆ ಕುರುಹು ಗಾಳಿ, ರೋಹಿಣಿಯಾದರೆ ಓಣಿಯೆಲ್ಲ ಜೋಳ, ರೋಹಿಣೀ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಊರೆಲ್ಲಾ ಕೆಸರು, ಮೃಗಶಿರ ಮಳೆ ಮಿಸುಗಾಡದೆ ಹೊಳೆ ಬಂತು, ಮೃಗಶಿರಾ ಮಳೆ ಮೃಗಗಳಿಗೆ ಸೆರೆ, ಮೃಗಶಿರೆ ಮಳೆ ಮಿಂಚಬಾರದು, ಆದರೀ ಮಳೆಗದ್ದರಿಸಬಾರದು, ಮಿಕ್ಕ ಎಳ್ಳು ಮೃಗಶಿರೇಲಿ ಬಿತ್ತು, ಬತ್ತದ ನೆಲವನ್ನು ಮೃಗಶಿರೇಲಿ ಬಿತ್ತು, ಆದ್ರೆ ಆರಿದ್ರ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದರಿದ್ರ, ಆದ್ರೆ ಮಳೆ ಹೋದರೆ ಬೆಳೆ. ಆರ್ದ್ರಾ ಮಳೆ ಆದರೆ ಹಿರಿಯ

ಸೊಸೆ ನಡೆದಂತೆ, ಆದ್ರ ಮಳೆ ಅದ್ದೂರಿ ಮಳೆ, ಆದ್ರಿ ಮಳೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಆರಂಭ ಆರಿದ ಮಳೆ ಗುಡುಗಿದರೆ ಆರು ಮಳೆ ಹೋಯ್ತು. ಆರಿದ್ರ ಮೃಗಶಿರೆ ಹಂಗಾದರೆ ನಾನೂ ನಾಲ್ಕರಂತೆ ಆರಂಭಗಾರ, ಪುಷ್ಯ ಹುಸಿಯದ ಮಳೆ, ಆಶ್ಲೇಷ ಮಳೆ ನಿಶ್ಯೇಷ ಕೊಳೆ, ಆಶ್ಲೇಷಾ ಮಳೆಗಿಂದ ಬಿಸಿಲೇ ಲೇಸು, ಅಸಲೆ ಮಳೆಗೆ ಸಸಿಲೆ ಬೆಟ್ಟೇರಿತು, ಅಸಲೆ ಮಳೆ ಬಿದ್ದರೆ ಭೂಮಿಯೆಲ್ಲ ಹಸುರು, ಅಸಲೆ ಮಳೆ ಕೈಕೊಟ್ಟು ಮೀಸಲಾಯ್ತು ಬೆಳೆ, ಊದರೆ ಮಗೆ ಓದರೆ ಒಗೆ, ಮಖೆ ಗುಡುಗು ಮರದ ಮೇಲೆ ಕೇಳು, ಆದರೆ ಮಗಿ ಆಗದಿದ್ರೆ ಹೋಗಿ, ಮಘೆಯ ಮಳೆ ಮೊಗೆಮೊಗೆದು ತುಂಬ ಬೇಕು, ಮಘೆ ನೀರು ಮೋಗೇಲಿಡು, ಮಘಾ ಮಳೆ ಮಘನಿಗೂ ಬಿಡದು, ಮಘೆ ಮಳೆ ಹೊದಷ್ಟು ಸಾಲದು ಮಗ ಉಂಡಷ್ಟೂ ಸಾಲದು, ಮಖೆ ಮಳೆಯಾದರೆ ಮುಖ ತೊಳೆಯುದಕ್ಕಾದೀತೆ, ಮಖೆ ಮಳೆಗೆ ಹುರುಳಿ ಬಿತ್ತಿದ್ರೆ ಮಕ್ಕಳ ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟದಹಂಗೆ, ಉಬ್ಬೆ ಮಳೆಗೆ ಗುಬ್ಬಿ ತಲೆಯೂ ನೆನೆಯದು, ಉಬ್ಬೆ ಮಳೆ ಚಂದ ಚಬ್ಬಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಚಂದ, ಉಬ್ಬೆ ಮಳೇಲಿ ಬಿತ್ತಿದರೆ ಹುಲ್ಲು ಕಾಳು ಇಲ್ಲ, ಹುಬ್ಬಿ ಮಳೆ ಹತ್ತಿದರೆ ಗುಬ್ಬಿಗಳು ಸಾಯ್ತಾವೆ, ಉತ್ತರೆ ಮಳೆ ಬಂದರೆ ಕುತ್ತಳೆ ಕೂಳು, ಉತ್ತರೆ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತ ಎತ್ತು ನೀರಿಗೆ ಬಿತ್ತು, ಉತ್ತರೆ ಬರೆತರೆ ಹೆತ್ತಮ್ಮಾ ತೊರೆದರೆ ಮುತ್ತುಣ್ಣಾದರೆ ಲೋಕ ಬೈಗು ಬೆಳಗು ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಉತ್ತರೆ ಬೀಳದಿದ್ದರೆ ಹೆತ್ತವ್ವ ತೊರೆದಂಥೆ, ಹಸ್ತದ ಮಳೇಲಿ ಆರಂಭ ಬೇಡ, ಚಿತ್ತದ ಮಳೇಲಿ ಹೋರಾಟ ಬೇಡ, ಹಸ್ತದ ಮಳೆ ಹಂಗಾದರೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಹಿಟ್ಟಿಕ್ಕೋದಿಲ್ಲ. ಹಸ್ತೆಗೆ ಆರು ಕಾಯಿ ಚಿತ್ತೆಗೆ ಮೂರುತಾಯಿ, ರೈತನಿಗೆ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಳೆ ಹಸ್ತ, ಅತ್ತೆ ಮಳೆ ಹೊದು ಚಿತ್ತಿ ಬಿಸಿಲು ಕಾದು ಸ್ವಾತಿ ಜಡಿ ಹಿಡಿದರೆ ಮುತ್ತಿನಂಥ ಆರಂಭ, ಕುಂಡುಚಿತ್ತೆ, ಚಿತ್ರಾಮಳೆ ವಿಚಿತ್ರದ ಬೆಳೆ, ಕುರುಡು ಚಿತ್ತ ಮಳೆ ಎರಚಿದತ್ತ ಬೆಳೆ, ಸ್ವಾತಿ ನಾ ಹೇತಿ ಅಂದ್ರೂ ಬಿಡದು, ಸ್ವಾತಿ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಲೋಳಗೆ ನೀರು ಹರಿದರೂ ಬಿತ್ತುವುದು ಬೇಡ, ಹಸ್ತ ಹನಿಕೆ ಚಿತ್ತಿ ಬೆರಸಿ ಸ್ವಾತಿ ಮಳೆ ಸುರಿಮಳೆಯಾದರೆ 'ಎತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ಎಮ್ಮೆ ತಾ' ಅಂದಳು, ವಿಶಾಖ ಮಳೆ ಪಿಶಾಚಿ ಹಿಡಿದ ಹಾಗೆ, ವಿಶಾಖೆ ಮಳೆ 'ಆಶಿಷಿ' ಅಂದ್ರೂ ಬಿಡದು. ಅನುರಾಧ ಮಳೆಗೆ ಆನೆ ಮೈ ನಡುಗಿತು. ಅನುರಾಧ ಬಿತ್ತು ಮನೋರೋಗ ಹೋಯ್ತು. ಅನುರಾಧ ಬಂದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಗಿ ನಮ್ಮದು, ಕಾಲವಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂಲದ ಮಳೆ ಬಂತು, ಪೂರ್ವಾಷಾಢ ಉತ್ತರಾಷಾಢ ಬೇಡಬೇಡ, ರೇವತಿ ಬೇಕು ಅಶ್ವಿನಿ ಬೇಡ ಬೇಡ – ಇತ್ಯಾದಿ.

ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಒಂದು ದೃಶ್ಯ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು. ಇಂದ್ರಚಾಪ, ಸುಜಾಪ ಎಂದೂ ಹೇಳುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದರ ಬಗೆಗೂನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಕೇಡಿಗಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಅತಿ ಮಾನುಷವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಹಸುಗಳು ಮೇಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಬಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಗೋರೋಜನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಡುವಣ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾಮನಬಿಲ್ಲುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಬೆಳೆ ಹುಲುಸುತ್ತದೆಂದೂ ಮೂಡಣದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಾಮನ ಬಿಲ್ಲುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ವಿರೋಧಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಒಡ್ಡಿದರೆ ಬಡವರು ಕನಸುಕಂಡರೆ ಸಿರಿವಂತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಮಂತರು ಈ ರೀತಿ ಕನಸುಕಂಡರೆ ದರಿದ್ರರಾಗುತ್ತಾರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ.

ಅಮೆರಿಕನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ಲೇಟೋ ಪುರಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬೃಹತ್ ಜಲ ಸರ್ಪವೆಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೇರಿಕಾದ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಾಲವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಹಾವೊಂದು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ದಹೋಮಿ ನೀಗ್ರೋಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಾವೇ ಈ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು. ಅದು ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಸಿಡಿಲುಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ನೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ಟೈಮಿಂಗ್ಯಾಮಿ ಆಲ್ಗೊಂಕ್ವಿಯನ್ನರು 'ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ನೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆವಿ' ಎಂದು ಟೈಮಿಂಗ್ಯಾಮಿ ಒಜೀಬ್ವಾ ಜನರು, ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಒಣಹವೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಂದು ಆಗ್ನೇಯ ಭಾಗದ ಯೂಜಿ ಜನರು, ಸೂರ್ಯನು ತನಗೆ ಬಣ್ಣ ಬಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾಮನಬಿಲ್ಲನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆಂದು ವಾಯುವ್ಯ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾದ ಇಂಡಿಯನ್ನರು, ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಒಡ್ಡಿರುವ ಕಡೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಬಾರದೆಂದು ಅದರ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಎಣಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಉತ್ತರ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ಲಾಡ್ ಜನರು, ಕಚಿನಾಗಲೂ ಮತ್ತು ನವಹೋ ದೇವತೆಗಳೂ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹೋಪಿ ಮತ್ತು ಪ್ಯಾಬ್ಲೋ ಇಂಡಿಯನ್ನರ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳ ರಜಸ್ರಾವದ ಸಂಕೇತವೆಂದೂ ಅನಿಷ್ಟದ ಸೂಚಕವೆಂದೂ ಇರಾಕ್ವಿಯಸ್ ಹಾಗೂ ನೈರುತ್ಯ ಭಾಗದ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲನ್ನು ಒಂದು ಹಾವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿಯ ಮನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿನ ನೀರನ್ನೂ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಸರ್ಪವು ಕುಡಿದು ಖಾಲಿ

ಗಡಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತಂತೆ. ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾಗಿಯೂ ಸಮೃದ್ಧಿ ದೇವತೆಯಾಗಿಯೂ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಿರುವುದನ್ನು ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯನ್ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳ ಪುರಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಒಂದು ಸೇತುವೆ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ದಿವಂಗತರ ಪ್ರಯಾಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಕಟಾವ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮನಬಿಲ್ಲಿ ಸಿಡಿಲು ದೇವತೆಯ ಧನಸ್ಸೆಂದು ಸೈಬೀರಿಯದವರು, ಸೂರ್ಯದೇವನ ಅಂಗಿಯ ಅಂಚೆಂದು ಸಮೇಯಡ್ ಜನರು ರುಸ್ತುಮನ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣವೆಂದೂ ಆಲಿಯ ಖಡ್ಗವೆಂದೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪರ್ವತ ಖಾಫ್‌ನ ಚಿತ್ರವೆಂದೂ ಇರಾವಿನ ಮುಸ್ಲಿಂರೂ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲು ಕೆಂಪು ಹಕ್ಕಿಯ ಉಗುರಿನ ಗುರುತೆಂದೂ ನೀರು ಇಲ್ಲವೇ ಮಳೆಯ ಮುಚ್ಚಳವೆಂದು ಹಿಡಬ್ಯಾಜನರೂ ಭಾವಿಸಿರುವುದಂಟು. ಹೀಗೆ ಕಾಮನಬಿಲ್ಲಿನ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕಲ್ಪನೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನಗರ ಜಾನಪದ: ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಗರಗಳಲ್ಲೂ ಜಾನಪದವೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಸರಳೀಕರಣ ಸೂತ್ರವೊಂದು 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ 'ಜಾನಪದ ಅವಿನಾಶಿ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ವಾದಗಳು 'ಜಾನಪದ ನಶಿಸಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತಾರ್ಕಿಕ ವೈರುಧ್ಯ (Logical opposition)ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಇಂದು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ನಗರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದುದಾಗಿದೆ.

ಬೇಟೆಯ ಸಂಚಾರಿಕ್ರಮದ ಜೀವನವಿಧಾನದಿಂದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಪಡೆದ ಮಾನವ ಕೃಷಿಕನಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆಯೂರಿ ನಿಂತ. ಬದಲಾದ ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮತ್ತು ವಿತರಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ನೂತನ ಶಿಲಾಯುಗದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನವಿಧಾನದ ಅಂಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನೇ ನಾವು ಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನೂತನ ಶಿಲಾಯುಗದ ಆರಂಭ ಕಾಲದಿಂದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯವರೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ ವಾಸಿಸುತ್ತಾ, ತನ್ನ ಪಾಲಿನ ಆಹಾರವನ್ನು ತಾನೇ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾ, ಅಗತ್ಯವಿದ್ದ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ತಾನೇ ತಯಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬದುಕಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಡನೆ ನೇರ ಅಥವಾ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೂತನ ಶಿಲಾಯುಗದ ಮಾನವ ಪಡೆದಿದ್ದ. ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳುಂಟಾದವು. ಉತ್ಪಾದನಾ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗಿದ್ದ ನೇರ ಮತ್ತು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಡಿದು ದೂರಾದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹಿಂದಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಗರಜೀವನ ವಿಧಾನವೊಂದು ತಲೆಎತ್ತಿತು. ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಜಾನಪದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದಾಗಿದ್ದು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆ ನಗರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಾದುದರಿಂದ ಜಾನಪದ ನಗರದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪೂರ್ವದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾನಪದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಗರಗಳು ಪ್ರಾಕ್‌ಚರಿತ್ರ ಹಂತದಿಂದಲೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆಂದೂ ನಗರಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹೊಸದಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವು ದುಂಟು (ಚಂದ್ರುಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ:೧೯೭೮. ಪು.೪೩)[೧]. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ನಗರಗಳಿಗೂ ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳಿಗೂ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಳಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾದ ಈಜಿಪ್ಟ್ ಮೆಸಪೊಟೇಮಿಯ, ಭಾರತ, ಚೈನಾದ ನಗರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿ ನವುಗಳಾಗಿರದೆ ಇಂದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿದ್ದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳ ಇಂದಿನ ನಗರಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ನಗರಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳೇ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ (Function)ವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ ಭಾರತದ ನಗರೀಕರಣ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹರಪ್ಪ- ಮೆಹೆಂಜ ದಾರೋಗಳ ತನಕ ಒಯ್ಯುವ ಅಗತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ನಗರಗಳು ನದೀ ತೀರದಲ್ಲಿ ಕಂದಕ, ಕೋಟೆ, ಕಾಡು ಮುಂತಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಕೃತ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟಿದಂಥವು. ರಾಜಕೀಯ ಭದ್ರತಾ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಅವುಗಳ ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಹಾರ ಮತ್ತಿತರ ಅಗತ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಈ ನಗರಗಳು ಸುತ್ತಲಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ನಗರಗಳು ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಲಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಕೃತ ಕೋಟೆಯಿಂದಾಗಿ ವಲಸೆಯ ಮೂಲಕ ನಗರಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯದೇ ಹೋದವು. ನಗರ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಲಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಹೋಗಿಬರುವಿಕೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದು ನಗರಗಳ ಗಾತ್ರ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶ ಪ್ರಾಚೀನ ನಗರಗಳ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಪಾರೋದ್ಯಮದ ಫಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ನಗರಗಳ ಕೋಟೆಗಳ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಒಡೆದು ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ಹರಡಿತು. ಇವುಗಳ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಜಮೀನಿಗೆ ಏರಿದ ಬೆಲೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜನರ ನಿರಂತರ ಮತ್ತು ಏರುಮುಖದ ವಲಸೆ ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹರಿಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೊಂದು ತಲೆದೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಲಸೆ ಬಂದವರು ತಮ್ಮೊಡನೆ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ ವಿಧಾನದೊಂದಿಗಿದ್ದ ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಗರ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ತಂದರಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ನಗರೀಕರಣದ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ನಂತರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ನಗರಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ನಗರಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆರಡೂ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಾಗ ಮಾತ್ರ 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಭವವಿದೆ.

ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತಿತರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳ ನಗರೀಕರಣ ೩-೪ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಷ್ಟಿದ್ದರೆ ಭಾರತದಂತಹ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ನಗರಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಒಂದು ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆ ಅವಧಿಯದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜಮೀನುದಾರಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದ ನಗರೀಕರಣ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸ್ವರೂಪ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ದೇಶಗಳು ವಸಾಹತುಗಳಾಗಿದ್ದು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳು ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ಪೈಯಿನ್, ಬ್ರಿಟನ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕ, ಭಾರತ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾಗಳತ್ತ ತೋರಿದ ಧೋರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಒಂದೇ ತೆರವಾದುದಲ್ಲ. ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಜಿಲೆಂಡ್ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬ್ರಿಟನ್‌ಗೆ ಭಾರತ ಮತ್ತಿತರ ಏಷ್ಯಾದ ಉಪಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಮಟ್ಟದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕೇವಲ ಮೇಲ್ಪದರದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಂಟುಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. (Abu-lughod and Hay: ೧೯೭೭ ಪು.೫)ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ರೂಪಿಸಿದ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ನಗರಗಳನ್ನು

ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಧ್ಯಯನ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದು ಭಾರತದ ನಗರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

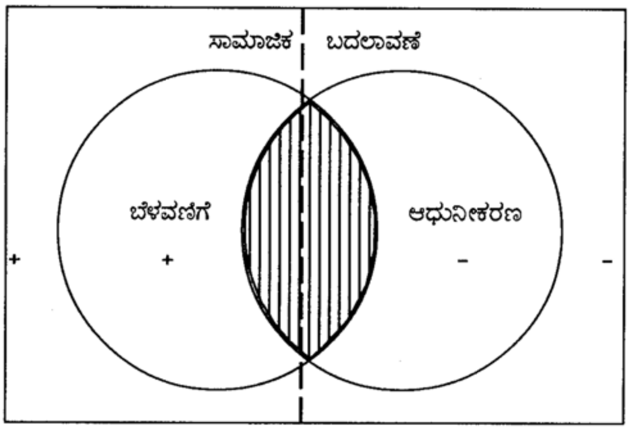
ಮೂರು

ಮೊದಲಿಗೆ ನಗರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, (social change) ಬೆಳವಣಿಗೆ (development) ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣ modernization) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ಸ್ಕಾಂಡಿನೇವಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಏಷ್ಯನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ಮಾನೋಗ್ರಾಮ್ ಸೀರೀಸ್ ನಂ. ೩೪, ೧೯೭೭.)

ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಒಟ್ಟು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಧನಾತ್ಮಕ (+) ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ (-) ಮೌಲ್ಯಗಳಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆಂದು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಏರುತ್ತಿರುವ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಮಟ್ಟದ ಉದ್ಯೋಗ ಮತ್ತು ಜೀವನಾಧಾರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತಾದರೂ ಈವರೆಗೂ ಜಗತ್ತು ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಂಡರಿಯದ ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಾಧಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಮೇಲ್ಮೆ ಧನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವಾದರೆ ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯ ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನುಳ್ಳ ಭಾಗ. ಇದು ಮೊದಲೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದೂ, ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿಂದಿದ್ದ ನಿರ್ದೇಶಕಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳಿರುತ್ತವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು ಅವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು ಅಸಂಭಾವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಬಂಧಾತ್ಮಕವಾಗಷ್ಟೇ ಇದನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಯಕ್ಷಗಾನದ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಗರವಾಸಿಗಳ ಮನರಂಜನೆಗೆಂದು ರೂಪಿಸಿರುವ ಯಕ್ಷರಂಗ ನೃತ್ಯನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕೀಕರಣ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕ, ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪಡೆದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೊಸ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಪ್ರಸರಣಮಾಡುವಿಕೆ ಆಧುನಿಕೀಕರಣ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಹಿತವಾದ ಆಧುನಿಕೀಕರಣ ಧನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದ ಆಧುನಿಕೀಕರಣ ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ನಗರ ನಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಕುಣಿತಗಳನ್ನು ತಂದು ತೋರಿಸಿ ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಸಂಬಂಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಘನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವಾದರೂ, ಅದು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಸ್ ಪ್ರಿಯತೆ ಮತ್ತು ಕಮರ್ಷಿಯಲ್ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದವು.



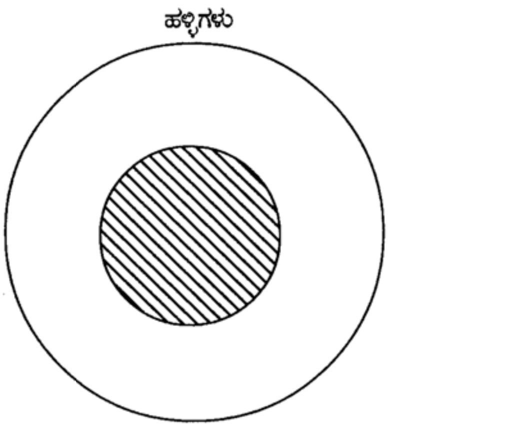
ಚಿತ್ರ ೧ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ

ಈ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಚಿತ್ರ ೧ರಲ್ಲಿ ನಕ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೀಕರಣಗಳನ್ನು ಎರಡು ವೃತ್ತಗಳಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಇವೆರಡು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಮುಸುಕುವ ಭಾಗವಿದ್ದು ಅದು ಧನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆಧುನಿಕೀಕರಣವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಾದ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆಯತಾಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮದ ಧೋರಣೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದು. ನಗರೀಕರಣ ಜಾನಪದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದ್ದು ನಗರ-ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ನಗರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಅಧ್ಯಯನ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಹಳಹಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಋಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ ಆಧುನಿಕೀಕರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ನಾಲ್ಕು

ಭಾರತದಂತಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ದ್ವಂದ್ವ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (Duel Economy) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೃತ್ತವೊಂದರ ಜ್ಯಾಮಿತಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆಳಗೆ ಚಿತ್ರ-೨ರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.



ಚಿತ್ರ ೨ - ದ್ವಂದ್ವ ಆರ್ಥಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ

ವೃತ್ತದ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ನಗರವಿದ್ದು ಶ್ರೀಮಂತವರ್ಗ, ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಬಂಡವಾಳ ತೊಡಗಿಸುವಿಕೆ ಕಂಡುಬಂದು, ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಂತ್ರಗಳು ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕೇಂದ್ರದ ನಗರ ದೇಶದ ರಾಜಧಾನಿಯೂ ಆಗುವುದುಂಟು. ಆರ್ಥಿಕ ಯೋಜನೆಗಳ ಬಹುಪಾಲು ಹಣ ಕೇಂದ್ರದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ವ್ಯಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕೆಲವೇ ಮಂದಿ ಹಣವಂತರು ಮತ್ತು ಬಹುಪಾಲು ಬಡವರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹಿಂದುಳಿದ ಹಳ್ಳಿಗಳು ವೃತ್ತದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವಿಶಾಲ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಈ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವಿನ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಧುನಿಕಗೊಂಡ ನಗರಗಳು ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯ ಏರ್ಪಟ್ಟು ಆ ಮೂಲಕ ಸಮತೋಲನವಿಲ್ಲದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಸ್ಕಾಂಡಿನೇವಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಏಷ್ಯನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ ಮಾನೋಗ್ರಾಮ್ ಸೀರೀಸ್ ನಂ. ೩೪, ೧೯೭೭, ಪು.೧೩) ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಏರುಮುಖವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ನಗರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಅಂತರ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಏರುಮುಖವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಖ್ಯೆಗೂ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಏರುಮುಖವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಖ್ಯೆಗೂ ಗಮನಾರ್ಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ನಗರಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆಯಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯ ನಗರಗಳು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆ ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಲಕ್ಷದಷ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ೧೯೬೮ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ ೫೦%ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ನಗರಗಳು ಏಷ್ಯಾ, ಆಫ್ರಿಕಾ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. (Abu-lughod and hay 1977, ಪು. ೨) ಯುರೋಪಿನ ನಗರಗಳು ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಷವೊಂದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೩%ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದರೆ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ನಗರಗಳ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ವರ್ಷವೊಂದಕ್ಕೆ ೫-೧೦%ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (Mc. Gee 1977, ಪು.೧೯೫)

ಇದರಿಂದ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬರುವವರ ಪ್ರಮಾಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಗರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ನಗರೀಕರಣದ ಗೆರೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಿಂದ ನಗರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಗಡುವು ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳು

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ.

(i) ಭಾರತದ ದ್ವಂದ್ವ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಮತೋಲನವಿಲ್ಲದ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

(ii) ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಥವಾ ಕೆಲವು ನಗರಗಳು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಉಳಿದ ಭಾಗ ಹಿಂದುಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

(iii) ಈ ನಗರಗಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿ ವಲಸೆ ಬರುವ ಹಳ್ಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನವಿಧಾನವನ್ನು ನಗರಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾರೆ.

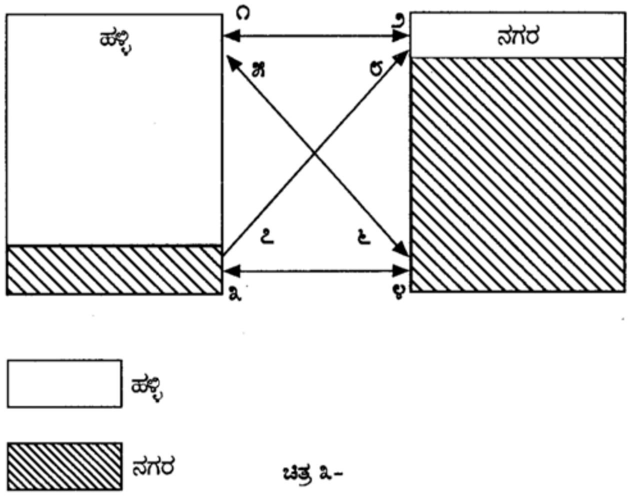
ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ನಗರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಏಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಅಂಶಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳು ನಗರೀಕರಣಗೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಂತೆ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಜಾನಪದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಐದು

ಈಗ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ನಗರಗಳ ವಲಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ವಲಸೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಏಕಮುಖ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೃಷಿಕಬಲ (peasant force) ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕಬಲ (capitalist labour force)ಗಳೆರಡೂ ನಗರದ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದವು. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಗರೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಲಸೆಗಳು ಇಷ್ಟು ಸರಳ ಸ್ವರೂಪದವಲ್ಲ. ಇಂಡೋನೇಷ್ಯಾದಲ್ಲಿನ ನಗರಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವಲಸೆಯ ಪ್ರವಾಹಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಭಾರತಕ್ಕೂ ಈ ವಲಸೆಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. (Mc. Gee. 1977, ಪು.196-212)

ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಮೀನುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಕೃಷಿಕ ಬಲ ಮತ್ತು ಗೃಹಕೈಗಾರಿಕೆ, ಕುಶಲಕರ್ಮಿ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆಬಂದ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕಬಲ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗದೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ(middle man)ಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರನ್ನು ನಗರದ ಕೃಷಿಕಬಲ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು. ನಗರದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ನಗರ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕಬಲ, ಹಳ್ಳಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲ, ನಗರ ಕೃಷಿಕಬಲ ಮತ್ತು ನಗರ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ಶ್ರಮದ ದುಡಿಮೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಮಾರು ಐದು ಬಗೆಯ ವಲಸೆಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನಚಿತ್ರ ೩ರಲ್ಲಿ ನೀಡಿ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಲಸೆ ೧: ೧-೨ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕಬಲ ಮತ್ತು ನಗರ ಕೃಷಿಕಬಲಗಳ ದ್ವಿಮುಖ ವಲಸೆ: ನಗರ-ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಡೆಯುವ ಕೃಷಿಕಬಲದ ಚಕ್ರಾಕಾರದ (cyclic) ವಲಸೆ ಇದು. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಜಮೀನನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ನಗರದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಪೂರಕ ವರಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದು ಮಾಡುವವರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ.



ಚಿತ್ರ ೩-

ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ನಡುವಣ ವಿವಿಧ ರೂಪದ ವಲಸೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮಾದರಿ.

೧-೨ : ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕ ಬಲ ಮತ್ತು ನಗರ ಕೃಷಿಕ ಬಲದ ದ್ವಿಮುಖ ವಲಸೆ.
೩-೪ : ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕ ಬಲದ ದ್ವಿಮುಖ ವಲಸೆ
೫-೬ : ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕ ಬಲ ನಗರದ ಕಾರ್ಮಿಕ ಬಲವಾಗುವ ವಲಸೆ
೬-೫ : ನಗರದ ಕಾರ್ಮಿಕ ಬಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕ ಬಲವಾಗುವ ವಲಸೆ.
೭-೮ : ಹಳ್ಳಿಯ ಬಲ ನಗರದ ಕೃಷಿಕ ಬಲವಾಗುವ ವಲಸೆ.

ವಲಸೆ ೨: ೩-೪. ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲದ ದ್ವಿಮುಖಿ ವಲಸೆ: ಇದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿರುವವರು ವರ್ಗಾವಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವಲಸೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ವಲಸೆ ೩: ೫-೬ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕಬಲ ನಗರದ ಕಾರ್ಮಿಕ ಬಲವಾಗುವ ವಲಸೆ: ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕಬಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆರ್ಥಿಕ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ನಗರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದೊಂದು ಏಕಮುಖವಲಸೆ.

ವಲಸೆ ೪: ೬-೫. ನಗರದ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೃಷಿಕ ಬಲವಾಗುವ ವಲಸೆ: ವಲಸೆ ೩ರ ಹಿಮ್ಮುಖವಾದ ಏಕಮುಖ ವಲಸೆ ಇದು. ಇದು ತೀರ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಲಸೆಯಲ್ಲಾದರೂ ನಗರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿದ್ದು, ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯನ್ನೋ ಜಮೀನನ್ನೋ ಪಡೆದಿದ್ದು ನಿವೃತ್ತರಾದ ನಂತರ ಹೋಗಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಲಸೆ ೫: ೭-೮. ಹಳ್ಳಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲ ನಗರದ ಕೃಷಿಕ ಬಲವಾಗುವ ವಲಸೆ: ಇದೂ ಸಹ ಏಕಮುಖ ವಲಸೆ. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕಬಲವಾಗಿದ್ದು, ಗಳಿಕೆ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಾಲದೇ ಹೋದುದರಿಂದ ನಗರಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಂಗಡಿಗಳ ಮಾಲೀಕರಾಗಿ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿ ವರಮಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ವಲಸೆ.

ಈ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ವಲಸೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಬಹುದು.

(i) ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆಬಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನವಿಧಾನ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ನಗರ ಜೀವನವಿಧಾನದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ವಲಸಿಗರಲ್ಲಿ ಮೊಳೆತುಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ.

(ii) ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನವಿಧಾನದ ಅಂಗವಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಗರ ಜೀವನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

(iii) ಇಂದಿನ ನಗರಗಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಮತ್ತು ನಗರ ಜೀವನವಿಧಾನಗಳು ಮಿಶ್ರಣ ಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ನಮ್ಮ ನಗರಗಳ ಬಹುಪಾಲು ನಗರ ನಿವಾಸಿಗಳು ಅಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಅದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜೀವನವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ವಯಸ್ಕರಾದ ನಂತರ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿರುವವರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಗರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರಿಗೆ ಹಲವಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಆರು

ಭಾರತ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಹಳ್ಳಿಗಳ ದೇಶವೇ ಆಗಿದೆ. ನಗರಗಳಿಗೆ ಏರುಮುಖ ವಲಸೆ ಸಾಗಿದ್ದರೂ ನಗರೀಕರಣದ ಗತಿ ಮಾತ್ರ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಹುಪಾಲು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿನ ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನಗರದಲ್ಲಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಳ್ಳಿಯ ರೈತವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ರೈತವರ್ಗದೊಡನೆ ಅಂತಹ ಸಂಪರ್ಕವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. (ಚಂದ್ರುಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ: ೧೯೭೮, ಪು.೨೬) ಇದು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಾತುರ್ವರ್ಣಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಮಿಕ್ಕ ಉಪಜಾತಿಗಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಐಕ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಲಂಬರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ (vertical) ಸಾಮಾಜಿಕಸ್ತರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿತ್ತಾದರೂ, ಅವರವರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ (linear) ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದು ಎರಡು ಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತಿತ್ತು ; ಹಾಗೂ ಸರಪಳಿಯಂತೆ ಇಡಿಯ ಭೌಗೋಳಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವೊಂದರ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿತ್ತು.[೨]

ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕಮಟ್ಟ ಮಾತ್ರದ್ದಾಗಿರದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಟ್ಟದ್ದೂ ಆಗಿದ್ದು, ಈ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಗರೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಕಡಿದುಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. (ಶ್ರೀನಿವಾಸ್: ೧೯೬೦, ಪು.೨೯) ಅಂದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅವಲಂಬನೆಯೊಂದು ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿ ಮೂಡಿತು. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದರೂ ಸಹ ಅವುಗಳ ನಿಯೋಗ ಬದಲಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದ್ದ ಜಾತಿ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತೃತ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಯಾವುದೇ

ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಇಂದು ಹಿಡಿಯಬಹುದಾದರೂ ಹಜಾಮ, ಮಡಿವಾಳ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಗಳು ಕುಲಕಸುಬಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೂ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಈಗ ಅವುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಕರ್ಷಗೊಳಿಸಬಹುದು. (Mandel Balum 1960, ಪು. ೧೮)

ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಆಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ನಿಷಿದ್ಧತೆಯಾಗಿತ್ತು. ನಗರಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ೧೯೫೨ರ ಸುಮಾರಿಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳವರೂ ಆಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (Beals:1960, ಪು.೧೪೯) ಹಳ್ಳಿಯ ಐಕ್ಯಮತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಊರತೇರಿನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಸಂದರ್ಭವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಊರ ಜನರು ಲಿಂಗಾಯಿತ ಪಟೇಲನ ಮುಖಂಡತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. (Beals:1960, ಪು.೧೫೪೬೦) ಈ ಅಂಶಗಳು ಹಳ್ಳಿ-ನಗರಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಒಳಗೇ ಅಂತರ್‌ಚಲನಶೀಲತೆ Inner Dynamics)ಯೊಂದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ (sanskritization) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. "Sanskritization is a process by which "a low" Hindu caste or tribal or other group changes its custom, ritual, idealogy and way of life in the direction of a high and frequency "twice born" caste. (Srinivas 1969,ಪು. 6) ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜಾತಿಯ ಜನರು ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಜೀವನವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಉನ್ನತ ಜಾತಿಯವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮನೆದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು, ತೆರದ ಬದಲು ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಪಡೆದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ನಗರಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಯುವಕ ಮತ್ತೆ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುವ ನಿದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ಎಪ್‌ಸ್ಟೀನ್ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಿತಿವಂತ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಹೊಲದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುವುದನ್ನು ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತೆರದಿಂದ ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. Epstein 1973, ಪು.190-99)

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಜಾನಪದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ನಗರಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಏಳು

ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಅದು ನಗರಕ್ಕೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ನಗರದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಜಾನಪದ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅಮೆರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಗರ ಜಾನಪದವಿರುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಅಂಥದೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ: ೧೯೭೮ ಪು. ೪೧), ಶುದ್ಧನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಂಡುಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ನಗರ ಜಾನಪದವೆಂದು ಕರೆಯುವ (i) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪತ್ರಗಳು (ii)ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳು (iii)ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾಪಕ ತತ್ವಗಳು (iv)ಅರ್ಜಿಪತ್ರ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು (v) ವಿನೋದ ವ್ಯಂಗ್ಯಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ರೇಖಾ ಚಿತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ (vi) extended Double extendersಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಗೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ವಾಕ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದ ಎಂದ ಅಮೆರಿಕನ್ ನಿರ್ವಚನವೊಂದಕ್ಕೆ ಇದು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಜಾನಪದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಅದರ ಮೇಲ್ಪದರವನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ನಗರ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ತಲೆಚೀಟಿ ಹಚ್ಚಲಾಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾದ ಜಾನಪದ ನಗರದಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮರಳಿ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂದು ನಗರ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ರೂಪಗಳಾದ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕುಣಿತಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ

ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಂತ್ರೋದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನಪದಗೀತೆ, ಕುಣಿತಗಳು ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಗರ ಜೀವನದ ಏಕಾಕಿತನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಡಿಗೆ, ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಅಳವಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತಿತರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಆವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಡುವ ನಗರದ ಉದ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಿತ ಹಾಡುಗಳು ಕಂಡುಬರಲಾರವು. ಅಲ್ಲದೆ ನಗರಜಾನಪದ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜೋಕುಗಳು, sounding dozens, ಮುಂತಾದ ಸವಾಲ್ ಜವಾಬ್‌ಗಳು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿರಾಮ' (social leisure)ದ ಅಂಗವಾಗಿ ಬಂದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬರುವ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪೋಲಿತನಗಳು ಅವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿರಾಮದ ಅಂಗವಾದ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಜಾನಪದದ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನಗರಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಜಾನಪದಮೇಳಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿ-ನಗರಗಳ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಯೋಗದ ಬಗೆಗಿನ ಬ್ಯಾನ್ಸ್‌ನ ಈ ಮಾತು ಮೇಲಿನ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಡೆವಳಿ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಗ್ರಹಣೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂವೇದನೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದುವು. (based almost entirely on sense impresisons). ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಗರದ ನಡೆವಳಿ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು (primarly an intellectual process) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (Banz 1970,ಪು.114)

ಎಂಟು

ನಮ್ಮ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನೇನೂ ಈವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನವಿಧಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಅನೇಕ ಕೊಪ್ಪಲುಗಳು ನಗರದ ಹಳ್ಳಿಯ ಭಾಗ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ಕಾಲೋನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಕಂಸಾಳೆ ಚೌಡಿಕೆಯಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಒಗಟು, ಗಾದೆಗಳವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಶಾಬ್ದಿಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಇತರ ನಡಾವಳಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ನಗರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾನಪದವಲ್ಲದೆ ನಗರಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಜಾನಪದವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಜೋಕುಗಳು, soundings, dozens ಮುಂತಾದುವುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.[೩]

ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಈತನಕ ಮಾಡಿದ ಯತ್ನಗಳು ಅದರ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಪಠ್ಯದತ್ತ ನೋಡುತ್ತಾ, ಅದರ ಮೇಲ್ಪದರದ ರಚನೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅದರ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (cyclincal concept of time)ಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಂದೂ, ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ (linear concept of time) ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೆಂದೂ ವಿವರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಗರ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸ ಬಹುದು. ಮೂಲತಃ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಋತುಗಳ ಆವೃತ್ತಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೀವನ ವಿಧಾದನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲವೇ ಅದು ಮರುಕಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಯಾವುದೋ ಪುರಾಣ ಪ್ರತೀಕವೊಂದರ ಮರು ಅಭಿನಯ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜಾನಪದ ಯಾವುದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬಲ್ಲ, ಯಾವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಹೊಂದಬಲ್ಲ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಈ ಕಥನಕಗಳು ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯವರೆಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಕೃಷಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾನಪದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಡನೆ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿಬಂತು. ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ವಿಕಾಸವಾದ ಇದರ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವೂ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕಾಲಗಣನೆಯಿಂದ ಹಾಕಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು ಇದನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಲವಾಗಿ ಒಡಮೂಡುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು "ಸ್ಥಳೀಕರಣ" (localization) ಎಂದು ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಕಾಲ(time), ದೇಶ(space) ಮತ್ತು ಸಮಾಜ (society)ಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಬದ್ಧತೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ (lutze 1972): ಇದರಿಂದ +ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಎಂದು ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ, -ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಎಂದು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಜಾನಪದ)ಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಳಗೆ ನೀಡಿರುವ ಪಟ್ಟಿಯ ಜಾನಪದ ಹೇಗೆ ಕಾಲ, ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯದೇ ಹೋಗುವುದರ ಮೂಲಕ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾರ್ಕಿಕ ವೈರುಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ:

	ಕಾಲ	ದೇಶ	ಸಮಾಜ
ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (+ ಸ್ಥಳೀಕರಣ)	+	+	+
ಹಳ್ಳಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಜಾನಪದ): ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಸ್ಥಳೀಕರಣ)			

ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ವೈರುಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಪಟ್ಟಿ

ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈಗಿನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂಥ ವಲಸೆಯ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ನಗರದಲ್ಲಿ +ಸ್ಥಳೀಕರಣದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದರೂ -ಸ್ಥಳೀಕರಣದ ಅಂಶಗಳು ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ನಗರವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿದೆ. ನಗರದಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಈ ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದವರಿಂದ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಗರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಾವು ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ನಂತರ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಗರವಾಸಿಗಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

(i) ಒಂದು ದಿನ ಅವನು ಇಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲೋ ಹೋಗ್ತಾ ಇದ್ದಾಗ ಅವಳು ಸಿಕ್ಕಿದ್ಲು.

(ii) ಹೋದ ಶನಿವಾರ ಸಂಜೆ ಅವನು ಕಾಲೇಜು ಮುಗಿಸ್ಕೊಂಡು ಬರ್‍ತಿದ್ದಾಗ ಮೈಸೂರ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಹತ್ರ ಅವಳು ಸಿಕ್ಕಿದ್ಲು.

ಈ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳು ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಯಾರೊಂದಿಗೆ, ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯ ಸ್ಥಳೀಕರಣದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯದು +ಸ್ಥಳೀಕರಣದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಮಾಜಗಳ ಬದ್ಧತೆ ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿ ಕಾಲದ ಪರಿಗಣನೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿಯೋಗಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಗರದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದ ಎಂದೂ ಅದು ಚಕ್ರಾಕಾರದ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಜಾನಪದ ಅನಿನಾಶಿ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅವಾಸ್ತವಿಕತೆಗಳನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನಗರೀಕರಣ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಆಧುನಿಕೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಎಷ್ಟು ಅಪಕ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ನಗರದ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಮೊದಲ ಪುಸ್ತಕವಾದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗ ಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಅವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೨ ಒಂದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುನುಡಿಯನ್ನಾಗುಳ್ಳ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂವಹನ ಹಾಗಿರಲಿ, ಭಾಷೆಯ ಗಡಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಯಶಸ್ವೀ ಸಂವಹನ ರಾಜ್ಯದಿಂದ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಗಂರ್ಜ್ (1957: 31-38) ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಭಾಷಾ (multiligual) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನೂ ಸರಪಳಿಯಂತೆ ಜೋಡಿಸುವ ಭಾಷೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ತುದಿಯಾದ ಸಿಂಧ್ ಪ್ರಾಂತದಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಸಾಂನವರೆಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿಭಾಷಾ ಕೋಡ್ ಒಂದನ್ನು ಬಳಸುವುದರದ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯ ಗಡಿಯನ್ನು ಸಂದೇಶ ದಾಟುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Gumperz, J.J. 1957: `Some Remarks on Regional and Social Language differences in India' in Introduction to the civilization of India; changing dimensions in Indian Society and Culture, led, Milton Singer, Chicago, The College, University of Chicago- Syllabus division, pp.31-38.

೩ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಶಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುವಿಕೆಯನ್ನು ಎಂದು ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ (೧೯೭೭) ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು "The residual, by definition, has been effectively formed in the Past, but it is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the past, but as an effective elements present" ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಮೇಲೆ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವಂತೆ ಒಂದು ಜೀವಂತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Williams, Raymond, 1977; Marxism and Literature, Oxford, Oxford University Press pp. 121-127)

ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳು

1. Abu-Lughod, Janet and Hay, Richard. (eds.) 1977. Third World urbanization, Chicago, Maaroufa Press.
2. Beals, R. Alan, 1960, Change in leadership of a Mysore villages, in India's Villages, ed. by M.N. Srinivas. Bombay Asia Publishing House.
೩. ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೬೮, ನಗರ ಜಾನಪದ, ಮೈಸೂರು: ಶರತ್ ಪ್ರಕಾಶನ
4. Epstein, scarlet, 1973. South India: Yesterday, Today and Tomorrow, New York: Holmes and Meier.
5. George Bauz, 1970, Elements of Urban Form: Neyokrk Mc GRAw Hill.
6. Gumperz, J.J. 1957. `Some remarks on regional and Social language differences in Indian Chicago'
7. Lutze, Lother, 1972-Feature of Localization in contemporary Indian Fiction, South Asian Digest of Regional Writing (Vol.1). University of Heidelberg.
8. Mandelbaum, G. David, 1960, Social organization and planned cultural change in Indian's villages by M.N. Srinivas Bombay: Asia Publishing House.
9. Mc Gee, T.G. 1977. Rural Urban Mobility in South East Asia : Different Formulations... Different Answers. In Third World Urbanization, ed. by. Adu-Lughod and Hay (eds.) Chicago: Maaroufa Press.
10. Srinivas, M.N. (ed.) 1960, India's Villages, Bombay Asia Publishing House.
11. -1969, Social Change in Modern India: Berkle and Los Angeles : University of California press.
12. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series No. 34.1977, Rural Change and Spatial Reorganization in Srilanka, London: Curzan Press.
13. Williams, Raymond, 1977-Marxism and Literature Oxford University Press.

ಜಾನಪದ ಸಂವಹನ

ಡಾ. ಎಚ್.ಎಂ. ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ

ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಂವಹನಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನರಿಯುವುದು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಇಂದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾರ್ಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ (ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ) ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಂವಹನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನರಿಯುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಭಾಷಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅರಿತರೆ ಸಾಲದು. ಭಾಷೆಯ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನಗಳ ಜೀವನದ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಈ ಶತಮಾನದ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ' ಎನ್ನುವ ಶಾಖೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶಾಮ್‌ಪಾರ್ಮರ್[1] ''ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಸಂವಹನ ರೀತಿಯು ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನರಿತಂತೆ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾಗಿದೆ. ''ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವಹನಗೊಂಡ ರೀತಿ, ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾದರಿಗಳು, ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ-ಶಾಬ್ದಿಕ, ಶಾಬ್ದಿಕವಲ್ಲದವುಗಳಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ-ಶಾಬ್ದಿಕ, ಶಾಬ್ದಿಕವಲ್ಲದವುಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಗಣಿತ ರೂಪ ಸ್ವರೂಪ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ-ಪ್ರಾದೇಶಿಕತತ್ತ್ವ, ಜನಾಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯಾತತ್ತ್ವ, ಭಾಷಾಸಾಹಿತ್ಯತತ್ತ್ವ, ಧರ್ಮಾಕಲಾತತ್ತ್ವಗಳ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸಂಯೋಜಿತಗೊಂಡು, ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಲನಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನ ತತ್ತ್ವ ಬಹುಶಃ ಕಿರೀಟಪ್ರಾಯವಾದುದು''[2] ಎಂಬ ಡಿ.ಎಸ್. ಹಕಾರಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಂವಹನ ರೀತಿಯು ಆ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಮಗ್ರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನರಿಯುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿವಾಹಕ ಗುಣವಿರುವಂತೆ ಭಾಷೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿವಾಹಕ ಗುಣವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಏಳು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಿ.ಎಫ್. ಹಾಕೆಟ್ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩]

ಭಾಷೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಜಾನಪದಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟು ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನರಿಯುವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ, ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿರುವವರ ಸಮಷ್ಟಿಮನಸ್ಸಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲದೇ ಜಾನಪದ, ಮಾತು, ಗೀತೆ, ಕಥೆ, ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ಜನಾಂಗದ ಮಧ್ಯೆ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜೀವಂತಿಕೆ ಜನಾಂಗದ ಸಂವಹನಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಜಾನಪದ ಸಂವಹನ"ವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಹಾಗೂ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. "ಅಲ್ಲದೇ ಜಾನಪದ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತನ್ನದೇ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಂವಹನ ಜಾಲವಿದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಜಾನಪದವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದೊಡನೆಯೇ, ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ, ವೃತ್ತಿ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಂವಹನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೂಡಾ ಜಟಿಲವಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರ ಹಾಗೂ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮದ ನಡುವಿನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿವೆ*. ಜೊತೆಗೆ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಯ ಸಂವಹನ (Inter cultural communitcation) ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಂವಹನದ ಯಾವುದೇ ಅಂಗವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ.

ರಷ್ಯಾದೇಶ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಕುದಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಜನಗಳಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸರಳ ಹಾಗೂ ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಹೊಸದೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಆ ಜನಪದ ಅದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ರಷ್ಯಾ ಹಾಗೂ ಚೀನಾದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಯ ಪುನಶ್ಚೇತನ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಂಗ್ರಾಮದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಲಾವಣಿಕಾರರು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲಾವಣಿಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮರ್ಪಕ ಮಾಧ್ಯಮವಾದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೈಯಲ್ಲಿ ದಪ್ಪು ಹಿಡಿದು, ಜನರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಬ್ರಿಟೀಷರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದ ಲಾವಣಿಕಾರರ ಅನೇಕ ಲಾವಣಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಮೈಲಾರ ಮಹದೇವ, ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಕಿತ್ತೂರ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಸುಭಾಸ್‌ಚಂದ್ರ ಬೋಸ್ ಮುಂತಾದವರ ಬಗೆಗಿನ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಲಾವಣಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ, ಸಾಕ್ಷರತಾ ಆಂದೋಲನ, ಕುಟುಂಬನಿಯಂತ್ರಣ, ಚುನಾವಣಾಪ್ರಚಾರ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಇಂದಿನ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕೇ? ಬೇಡವೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಂದು ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಕಾಲೀನ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂದು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕಾಲ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬಂದುದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಷ್ಟೇ! ನಾವೆಷ್ಟು ಬದಲಾಯಿಸಿದರೂ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಂವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಜಾನಪದವು ಸಾವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ ಎಂದು ಸಿ.ಎಫ್ ಪಾಟರ್[೪] ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಟಾಯ್ನಬಿ 'ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಜನಾಂಗ ಹೊಂದಿದಾಗ ಹಳೆಯದು ಪೂರ್ಣ ಮಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೊಸದು ಬರುತ್ತದೆ'[೫] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಹಿಂದೆ ಅವು ಪೌರಾಣಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ ವಾಗಿದ್ದವು. ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದವು ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂವಹಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅಂದಿನ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿದವು. ಇಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆಗಳು ಸರಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ? ಅಥವಾ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ, ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಆಧುನಿಕಗೊಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ ಪಂಡಿತ ಹಾಗೂ ಪಾಮರರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಬಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಶ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಂವಹನಿಸಬಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳು ಇಂತಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ತೀವ್ರ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ 'ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತೇವೆ'.[೮] ಜಾನಪದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿಸಿದ ಕೆಲವು ನಾಟಕಗಳು ನಗರದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೊಸದನ್ನೇನಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೀಗ ಸುಮಾರು ೯೦೦೦ ಚಿತ್ರಮಂದಿರಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿದಿನ ಸಿನೆಮಾ ನೋಡುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು ೧ ಕೋಟಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೬೦೦೦ ಚಿತ್ರಮಂದಿರಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಈ ಚಿತ್ರಮಂದಿರಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರಭಾರತದ ರಾಮಲೀಲೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ನಮ್ಮ ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಇದರಿಂದ ತಡೆಗಟ್ಟಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಬೆರೆತ ಹಾಡು, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ತೊಟ್ಟಿಲಿನಿಂದ ಸಮಾಧಿಯವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಆಕರ್ಷಕ ಸಂವಹನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರಭಾರತದ ಲಖಿಮಂಡಲ ಎನ್ನುವ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ 'ದುಶೇರಾ' ಹಬ್ಬದಂದು ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಎಮ್ಮೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಡೆಹರಾಡ್ಯೂನಿನ ನೆಹರೂ ಯುವಕ ಕೇಂದ್ರದವರು ಅದೇ ಹಳ್ಳಿಯ ಯುವಕನಿಂದ ಜನಪದ ಹಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಹಾಡಿಸಿದಾಗ ಆ ಜನಗಳಿಗೆ ತಾವು ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪ ಉಂಟಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು' ಎಂದು ಎ. ಕೌಶಲ್ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜನಗಳನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಆವರಿಸಿರುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಗಳು, ಕಂದಾಚಾರಗಳು, ಜಾತೀಯ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ನೆಲದ ಸತ್ವ ಹೊಂದಿದ ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂವಹನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕಾಗಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುವ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಸಂಖ್ಯೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಅತಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಸಾರ. ಈ ಎರಡೂ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಜಾನಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಕ್ಷರತಾ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ರೂಪಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರವ್ಯದೃಶ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ರಂಗಭೂಮಿ (Puppet theater)ಯನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ? ಈ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರದ ಸಂವಹನ ಶಕ್ತಿ ಎಷ್ಟು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ರಷ್ಯ, ಜರ್ಮನಿ, ರುಮೇನಿಯಾ, ಹಂಗೇರಿ, ಮಂಗೋಲಿಯಾ ಮುಂತಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.[೧೦] ಪೂರ್ವಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ರಂಗಭೂಮಿ, ನಾಟಕ ರಂಗಭೂಮಿಗಿಂತ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಉಪಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂದೆಬಿದ್ದಿಲ್ಲ.[೧೧] ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಬಳಸದೆ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶ್ರವಣದೃಶ್ಯ ಸಲಕರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ತಲುಪಬಲ್ಲ ಈ ಮಾಧ್ಯಮದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮೂಹ ಸಂವಹನತಜ್ಞರು ಅರಿತಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆಯಾಟವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ 'ಯೂನಿಯನ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಹಣ ಬ್ಯಾಂಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ

ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಆ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜನಗಳಿಂದ ಬ್ಯಾಂಕಿಗೆ ಅಧಿಕ ಹಣ ಸಂದಾಯವಾಯಿತು. ೧೯೬೫ರಲ್ಲಿ 'ಭಾರತೀಯ ಜೀವವಿಮಾ ನಿಗಮವೂ' ಸಹ ಜೀವವಿಮೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿದಾಗ, ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿತೋರಿ ವಿಚಾರವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದು ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ನೆರಳಿನ ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟಗಳು ಮನರಂಜನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಸಂವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಯಪುರದ "ಭಾರತೀಯ ಲೋಕಕಲಾಮಂಡಲವು" ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂಬೆ ಯಾಟವನ್ನು ಐಚ್ಛಿಕ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕೃಷಿವಿಧಾನ ಮತ್ತು ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪೋಲಂಡ್, ಜರ್ಮನಿ, ರಷ್ಯಾದೇಶಗಳು ೧೯೩೫ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಗೊಂಬೆಯಾಟದ ಸಿನೆಮಾಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿವೆ. ಬಾಂಬೆಯಲ್ಲಿರುವ "ಇಂಡಿಯನ್ ಪಪೆಟ್ ಥಿಯೇಟರ್", ಅಹಮದಾಬಾದಿನ "ಕಲಾದರ್ಶನಮ್" ದೆಹಲಿಯ "ಪುತ್ತಲಿಕಾ" ಮತ್ತು ಕಲ್ಕತ್ತಾದ "ಚಿಲ್ಡ್ರನ್ಸ್ ಲಿಟರ್ ಥಿಯೇಟರ್ ಗಳು" ಗೊಂಬೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸಿದ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು.

ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲೆಗಳಿಂದ ಏಕೆ ಆಕರ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಕಲೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಏನನ್ನು ಸಂವಹನಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನ ಅದನ್ನು ತಲುಪಿದವನನ್ನು ಸ್ಪಂದಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ವ್ಯರ್ಥವಾದಂತೆಯೇ ಸರಿ. ಒಂದು ಕಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಅಥವಾ ಅದರ ಆಕರ್ಷಣೆಗೊಳಪಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ನಿಂತಿರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಡವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ, ತನ್ನೊಳಗೆ ಬರುವ ಸಮಾಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂವಹನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾವಸ್ಪಂದನದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಮಿತ್‌ಬರ್ನರ್ ಮತ್ತು ವೈಟ್ ಎಂಬ ಸಂವಹನತಜ್ಞರು ಸಂವಹನದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ[೨], ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು ವಿವಿಧ ಚಿಹ್ನೆ, ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂವಹನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಇವು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ನಮಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಬಳುವಳಿಗಳು. ಅಸ್ಸಾಂನ ನಾಗಾ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಆನೆ ಮತ್ತು ಹುಲಿಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಧೈರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಹಸದ ಸಂಕೇತಗಳು. ಇಂತಹ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಂವಹನಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮೂಹದ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲೂ ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಭಾರತದ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗರಲ್ಲಿ ಮಗುಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಮಗುವಿನ ಅಂಗಾಲಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಿಳಿಯ ಹಾಳೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಂಪುಶಾಯಿಯಿಂದ ಹಾಕಿಸಿ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಭಾರತವನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಜನಗಳೂ ಹಚ್ಚೆಯನ್ನು ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅಮೇರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಕೋಟಿ ಜನಗಳು ಹಚ್ಚೆಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸ್ಟೀಫನ್ ಬೇಕರ್ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಕೃಷಿಕಾರ್ಯದ ಮತ್ತಿತರ ಚಿಹ್ನೆಗಳಾದ ಜೋಡೆತ್ತು, ನೇಗಿಲುಹೊತ್ತ ರೈತ, ಗುಡಿಸಲು, ಉದಯಿಸುವ ಸೂರ್ಯ, ಹಸ್ತ, ತಕ್ಕಡಿ, ಕಾಳುತೂರುವ ರೈತ, ಸಿಂಹ, ಹುಲಿ, ಆನೆ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಫರ್ಟಿಲೈಜರ್ ಕಾರ್ಪೊರೇಶನ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾದವರು ಬಳಸುವ ಗೋದಿಯ ತೆನೆ, ಸಿಂಡಿಕೇಟ್ ಬ್ಯಾಂಕಿನವರು ಬಳಸುವ ನಾಯಿ, ಮುಂತಾದ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಸಂವಹನದ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆಕರ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸತನದ ಅರಿವು ನಮಗಾಗದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ನಾವೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಜಪಾನಿನ Hane Mori ಎನ್ನುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉಡುಪು ಚಿತ್ರಗಳ ತಜ್ಞ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಜನಪದಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಡ್ರೆಸ್‌ಡೆನ್ನಿನ 'ಲುಡ್‌ವಿಗ್‌ಘುಪನರ್' ಎನ್ನುವ ಪಿಂಗಾಣಿ ತಯಾರಿಕ ಘಟಕದ ಅಧಿಕಾರಿ ಭಾರತದ ಜನಪದಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ[೩]. ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ರೂಪಿಸಿದ ಕಸೂತಿಕಲೆಗಳು, ಕುಸುರಿಕೆಲಸಗಳು ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸತನವನ್ನು ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಿತ್ತಿಚಿತ್ರಗಳೂ ಸಹ ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಜನಾಂಗದ ಆಳವಾದ ಪರಿಚಯವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭಿತ್ತಿ ಚಿತ್ರ ತಯಾರಿಸಬಲ್ಲ, ಜನರ ದೃಶ್ಯಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಭಿತ್ತಿಚಿತ್ರಗಳು ಸ್ಪಂದಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಭಿತ್ತಚಿತ್ರಗಳನೇಕವು ಹಳ್ಳಿಗರ ದೃಶ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದುದರಿಂದ ಅವು ಸೋತಿವೆ"[೪] ಎಂದು ಪಾರ್ಮರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕೆಂದು, ಅದು ಜನರೊಡನೆ ಹೇಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತ ಮೇಲೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂವಹನದ ಪಾತ್ರವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ತೆಲುಗಿನ ಬುರ್ರಕಥಾ ಎನ್ನುವ ಜಾನಪದಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಡೆಹರಾಡ್ಯೂನಿನ ನೆಹರೂ ಯುವಕ ಕೇಂದ್ರದ ಉತ್ಸಾಹಿ ತರುಣರು ಜೀತದಾಳುಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ಹಂಚಿದರು. ಆ ಜನಾಂಗಗಳು ಇದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರೆಂದರೆ, ಕರಪತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರಮಾಣಪತ್ರಗಳೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರೀಮಂತರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದರು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿಕಾಸಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಆಕಾಶವಾಣಿ, ದೂರದರ್ಶನ, ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಜಾನಪದ, ಸಂಗೀತ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಗಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿವೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕು. ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಥೈಲಾಂಡ್[೧೫] ಸರ್ಕಾರ ಅಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಪರಾಧ ತಡೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದದ ಬಳಕೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅವಕಾಶ ಕಾದಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ, ಸ್ವತ್ತುಗಳ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತೀಯ ವೈಷಮ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಲು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂದೇಶವನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಸಂವಹನಿಸುವ ಮೊದಲು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ನಂತರ ಸಂವಹನಿಸುವ ಜಾಣತನ ನಮಗಿರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಸಂವಹನದ ಯಶಸ್ಸು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳ 'ಜಾನಪದ ಸಂವಹನ' ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಳೆದ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ 'ಸಮುದಾಯ'ದ ಉತ್ಸಾಹಿ ಯುವಕರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿದ 'ಜಾಥಾ' ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಜನಸಮುದಾಯದ ಜೀವಂತಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವರೊಡನೆ ಸಂವಹನಿಸುವ ಗುರಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ 'ಜಾಥಾ' ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗದ ಕಾರಣ ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಫಲಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಅವಕಾಶ ತಪ್ಪಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸುವ, ಬೆಳೆಸುವ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇಂದು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. Communication Pattersn of any Society is a part of its total culture and can be understood in the context of its Social Organization. Traditional Folk Media in India. Shyam Parmar (1975)
2. ಡಾ. ಡಿ.ಎಸ್. ಹಕಾರಿ (೧೯೮೩)- ಜಾನಪದದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು (ಪು.೧೦೮)
3. C.F. Hockett (1958) A course in Modern Linguistic.
4. `Folklore has its own wide network of communication Traditional Folk Media in India'. Shyam Parmar, (1975)
5. `The interaction between media and human beings is an extremely complex phenomenon Mass Communication in India Keval J. Kumar (1981)
6. Folklore is lively fossil which refuses to dfie S.D.F.M.&L. C.F. Potter
7. When a new level of culture is achieved by a people it does not abolish the preceding substratum. It superposes on it, and the older strautum remains IJDL Vol.IX No. 2 p.p. 235 1980
8. A spontaneous responses to our own tradition occurs without one being conscious of it. Traditional Folk Media in India Shyam Parmar (1975)
9. A Kousal (1981) Communiction & Traditional Media.
10. In Communist countries, Puppetry is under the department of education... `Magic of Puppetry' Traditional Folk Media in India. Shyam Parmar (1975)
11. In Eastern Europe, Puppet theater is in no way considrered less purposeful than human theater. It is not only used as source of entertainment, but also as an audio-visual aid in education.
    ibid. Shyam Parmar (1975)

12. Keval J. Kumar (1981) Mass Communication in India.
13. Shyam Parmar (1975) Traditional Motifs and Ritual drawings Traditional Folk Media in India.
14. Most of the poster compaigns seem to have failed in the villages on account of the short comings in their visual appeal. Traditional Folk Media in India Shyam Parmar (1975).

೧೫. ಸಂಯುಕ್ತ ಕರ್ನಾಟಕ, ಜನವರಿ ೧೯೮೧

ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. Chattopadyaya, K.P. (1957)
   Study of changes in Traditional Culture
   Culture University, Culcutta
2. Mathus, J.C. (1964)
   Drama in Rural India.
   Indian Council for Cultural Relations, New Delhi.
3. Srivastava, S.L. (1974)
   Folk Culture and Oral Tradition.
4. Shyam Parmar (1975)
   Traditional Folk Media in India Geka Books, New Delhi
5. Keval J. Kumar (1981)
   Mass Communication in India
6. Ralph Berry (1971)
   Communication through the Mass Media
   Edward Arnold Ltd. London
7. Voice of America Forum Lecturers (1967)
   Communication Higginbothams (P) Ltd. Madras.

ಕರಾವಳಿಯ ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಅಶೋಕ ಆಳ್ವ ಕೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮಾನವನು ನಿಸರ್ಗದ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ನೇಹ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬೇಟೆಯಿಂದ ವ್ಯವಸಾಯದಂತಹ ಸರಳ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಕುಲದೈವವಾಗಿ, ಸ್ನೇಹಿತನಾಗಿ, ರಕ್ಷಕನಾಗಿ, ದುಡಿಮೆಗಾರನಾಗಿ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ದೈವಾಂಶ ಸಂಭೂತನಾಗಿ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆ ಎಂಬ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬದುಕನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಜಾನಪದವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿ ಬದುಕನ್ನೇ ನಾವು 'ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಆಹಾರ, ಕ್ರೀಡೆ, ಬೇಟೆ, ಆರಾಧನೆ, ಬಲಿ, ವೈದ್ಯ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ನಿಲ್ಲದೆ ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವತ್ತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ ಕಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಗಿರುವ ನಾಡಿಗೆ ಬಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನಾಗಿಯೋ ಹವ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಿಯೋ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭವು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದರ ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ

ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಳಕ್ಕಿಳಿದು ನೋಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ.

ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದು. ಆದರೆ ಕರಾವಳಿ ಅಥವಾ ತುಳುನಾಡನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಘಟಕವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆ, ಆಹಾರ, ಆರಾಧನೆ, ಕ್ರೀಡೆ, ಬಲಿ, ವೈದ್ಯ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಜೊತೆಗೇನೆ ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಬಂಧಿ ಜಾನಪದದ ರಚನೆಗೂ ತುಳುನಾಡಿನ ಜನಪದರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

'ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ' ಎಂಬುದು ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವೂ ಆದ ಒಂದು ಘಟಕವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪು ಪಡೆದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ತುಳು ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಘಟಕವು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಲೋಕ ಮತ್ತು ಮಾನವಲೋಕದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಣಿಲೋಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತುಳು ಜಾನಪದದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನೆರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ಆರಾಧನೆ, ಕ್ರೀಡೆ, ಬೇಟೆ, ಬಲಿ, ವೈದ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದದ ಕುರಿತಂತೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮಾಹಿತಿಶರೀರ ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ''ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ವಿಷಯ' ಅಥವಾ 'ವಸ್ತು'ವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದನ್ನು 'ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ' (Thematic Folklore) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.'' (ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ., ೧೯೮೫, ಪು. ೬೫). ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ (ಸಂ. – ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ, ೧೯೭೬) ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ ರಾಮಣ್ಣ, ೧೯೮೫) ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ (ಸಂ. – ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ, ೧೯೮೬) – ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಡಾ.ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ ಹಾಗೂ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ ಅವರ 'ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಆಂಶಿಕವಾಗಿಯೋ ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ 'ಮಂಗಳೂರು ಪರಿಸರದ ಅಡುಗೆ ಜಾನಪದ'(೧೯೮೮) ಗೀತಾ ಕೆ. ಅವರ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಎಂ.ಫಿಲ್. ಪ್ರಬಂಧ, ಪ್ರೊ.ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ 'ಆಹಾರ'ವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನ, ಡಾ. ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಅವರ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ (೧೯೯೩) ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನಗಳು, ತುಳುನಾಡಿನ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಶ್ರೀ ಕೆದಂಬಾಡಿ ಜತ್ತಪ್ಪ ರೈಯವರ 'ಬೇಟೆಯ ನೆನಪುಗಳು' (೧೯೭೮), ಈಡೊಂದು ಹುಲಿಯೆರಡು (೧೯೭೯), ಬೇಟೆಯ ಉರುಳು (೧೯೮೨), ಬೆಟ್ಟದ ತಪ್ಪಲಿಂದ ಕಡಲ ತಡಿಗೆ (೧೯೮೮) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಬಡ್ಡಡ್ಕ ಅಪ್ಪಯ್ಯ ಗೌಡರ 'ಶಿಕಾರಿಯ ಸೀಳುನೋಟ'(೧೯೮೫), ಕೈಂತಜೆ ವಿಷ್ಣು ಭಟ್ಟರ 'ಬೇಟೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ' (೧೯೯೦), ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ' (೧೯೮೫) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಬೇಟೆ ಜಾನಪದ – ಈ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳು ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಬೇಟೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

ಪ್ರಾಣಿ ಕ್ರೀಡೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರಸಿಕ ಪುತ್ತಿಗೆಯವರ 'ಕಂಬಳ ಮತ್ತು ಕೋಳಿಅಂಕ' ಕೃತಿ (೧೯೭೮), ಬೋಳ ಚಿತ್ತರಂಜನ ದಾಸ ಶೆಟ್ಟಿಯವರ 'ಕಂಬಳ್' ಕೃತಿ (೧೯೮೩), ಅರುಣ್ ಕುಮಾರ್ ಎಸ್.ಆರ್. ಅವರ 'ಮಂಜೊಟ್ಟಿ'(೧೯೯೩). ಹಾಗೂ ಕಂಬಳವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ (೧೯೭೮) ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ (೧೯೮೪) ಬಿ.ಎಮ್. ಹನೀಫ್ (೧೯೮೫) – ಇವು ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಕಂಬಳದ ಬಗೆಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯನಯಗಳೆಲ್ಲ ಅದನ್ನೊಂದು ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿ

ಪರಿಭಾವಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಂಬಳವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿರದೆ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦, ಪುಟ ೩೧-೫೧). ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಣಿ ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಬಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಈ ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಇದೆಯಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಲವು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ವಿಸ್ತಾರದೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಿ ಈವರೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖನಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ತುಂಬ ಮಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು, ಬರಹಗಳು ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತಂತೆ ನನಗೆ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿವೆಯಾದರೂ ನನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾಹಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಪ್ರಾಣಿ ಬೇಟೆ

ಮಾನವನ ವಿಕಾಸ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಲಾಯುಗದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿಸ್ತಾರಗಳತ್ತ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಕಾಸವು ಇದರೊಂದಿಗೆ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಬೇಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾನವ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಯೂರಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಮಾನವ ಬರಬರುತ್ತಾ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪಳಗಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ. ಹೀಗೆ ಬೇಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯು ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಬೇಟೆ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಕ್ಷೇತ್ರ' ಮತ್ತು 'ವನ' ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ('ಕ್ಷೇತ್ರ' ಮತ್ತು 'ವನ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು Gunther Dietz Santheiner ಅವರ 'The 'Vana' and the 'Kswthra' - the Tribal Background of some famous cult' ಎಂಬ ಲೇಖನದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ). ತುಳುನಾಡಿನ ಜನರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಿಸುವವರು. ಕೃಷಿಯಿಂದಾಗಿ ಭೂ ಒಡೆತನ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲೊಬ್ಬ ಜಮೀನ್ದಾರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲಕರು 'ಕ್ಷೇತ್ರ'ದ ಒಡೆಯರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ವನ'ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಒಡೆಯರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ 'ವನ'ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ 'ಕ್ಷೇತ್ರ'ದ ಒಡೆಯರು ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಬೇಟೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಂದು ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಬೇಟೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸರಕಾರವೂ ಬೇಟೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಬೇಟೆಯ ಬಗೆಗೆ ಜನರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೆಡ್ಡಸೊ' ಆಚರಣೆಯೂ ಒಂದು. ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಮುಟ್ಟಿನ ಕಾಲವೆಂದು ತಿಳಿದು ತುಳುನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಇದನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ''ಭೂಮಿತಾಯಿ ಋತುವಾಗಿ ಬೀಜೋತ್ಪತ್ತಿಯ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಈ ಹಬ್ಬ ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಸುಮಾರು ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮಕರ ಮಾಸದ (ತುಳುವಿನ ಪೊನ್ನಿ) ಇಪ್ಪತ್ತೇಳನೆಯ ದಿನ ಸಂಜೆಯಿಂದ ಕುಂಭ ಸಂಕ್ರಮಣದವರೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಹಬ್ಬದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಯ ಫಲೀಕರಣಾಕಾಂಕ್ಷೆಯೆಂಬುದು ಸುವ್ಯಕ್ತ.'' (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ,

೧೯೮೪, ಪು. ೧೧೧) ಜನಪದರು ತಾವು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಕಾಯ ವಿಕಾರ, ಭಾವ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅವರು ಆಚರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ರಜೋದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೆಡ್ಡಸದಂದು ಬೆಳಗ್ಗೆ ಮನೆಯ ಹೆಂಗುಸರು ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಸೆಗಣಿ ಸಾರಿಸಿ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಅಥವಾ ಬೂದಿಯಿಂದ ವೃತ್ತವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿ ಭೂಮಿದೇವಿಯ ಸಾನಿಧ್ಯವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅದರೊಳಗಡೆ ಮಡಿಬಟ್ಟೆ, ಹಿಡಿಸೂಡಿ ಕಡ್ಡಿ, ಗೆಜ್ಜೆ ಕತ್ತಿಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಳಿಕ ಹುರುಳಿ, ಹೆಸರು, ಅಕ್ಕಿ – ಇತ್ಯಾದಿ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹುರಿದು ಅದಕ್ಕೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಕೆಡ್ಡಸದ ಕುಡು ಅರಿ' ಅಥವವಾ 'ನನ್ನೆರಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಚೊಚ್ಚಲ ಮಕ್ಕಳಂತೂ ಈ ಹುರುಳಿಯನ್ನು ತಿನ್ನಲೇಬೇಕು. ಪರವೂರಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟು ಅವರು ಬಂದ ಅನಂತರ ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ. ಕೊನೆಯ ದಿನ 'ಭೂಮಿ' ಬರೆದಲ್ಲಿ ಏಳು ಸರೊಳಿಸೊಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ತುದಿ ಬರುವಂತೆ ಸಾಲಾಗಿರಿಸಿ, ದೀಪವಿರಿಸಿ ಮಣೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅರಿಶಿನ, ಕುಂಕುಮ, ಮಸಿ, ಎಣ್ಣೆ, ಸೀಗೆ ಬಾಗೆಗಳ ಕೋಡು, ತೊಗಟೆಗಳು, ಪಚ್ಚೆ, ಹೆಸರು ಪುಡಿ, ವೀಳ್ಯ, ಊದುಬತ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡಿ, ಬಾಚಣಿಗೆ, ಕರಿಮಣಿಗಳನ್ನು ಇರಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ರಂಗೋಲಿಯಿಂದ ಸಿಂಗರಿಸುವುದಿದೆ. ಇದು ಮಿಂದು ಶುದ್ಧಳಾದ ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಗತಿಸುವ ಸನ್ನಾಹ.

ಅಡುಗೆಮನೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ವಿವಿಧ ಪಲ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಎಡೆಯನ್ನು ಕೊಡಿ ಬಾಳೆ ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಒಂದು ತಂಬಿಗೆ ನೀರಿನೊಂದಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಸನ್ನಿಧಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾತ್ರಿ ಸಿಹಿ ಕಡುಬು ಮಾಡಿ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯ ಮಗನನ್ನು ಅಡವಿಟ್ಟಾದರೂ ಆ ದಿನ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಣ್ಣಬೇಕೆಂಬ ಮಾತಿದೆ. (ಹೀಗೆ ಅಡವಿಟ್ಟರೆ ಮುಂದೆ ಶಿವರಾತ್ರಿಗೆ ಬಿಡಿಸಬಹುದಂತೆ). ಮರುದಿನ ಮುಂಜಾನೆ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಮಿಂದು ಮಡಿಯಾಗಿ ಭೂಮಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಣ್ಣೆ ಹೊಯ್ಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸೀಗೆ, ಬಾಗೆ, ಸರೊಳಿ, ಪಚ್ಚೆ, ಹೆಸರು ಪುಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಓಕುಳಿಯ ನೀರಿನಿಂದ ಜಾಗವನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಹೂ, ಗಂಧ, ಧೂಪ ದೀಪಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸಿ ಸಂತಾನ ಸುಖ ಸಂಪತ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನ ಕುಂಭ ಸಂಕ್ರಮಣ. 'ಕೆಡ್ಡಸದ ಮಗಿತಾಯ' (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ೧೯೮೯, ಪು. ೧೧೧).

ಕೆಡ್ಡಸದ ಆಚರಣೆಯ ಈ ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿದೇವಿಗೆ ನೋವುಂಟುಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈಕೆಗೆ ನೋವಾದರೆ ಬರಡಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರಿಗೆ ಈ ದಿನಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿರಾಮದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಅಂದು ಕೆಡ್ಡಸದ ಬೇಟೆಗೆ ಜನರು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ('ಖೇಟ', 'ಖೆಡ್ಡ', 'ಕೆಡ್ಡಸ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಬೇಟೆ' ಎಂಬರ್ಥವಿದ್ದು ಕೆಡ್ಡಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬೇಟೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಲೂ ಬಹುದು''. (ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಮೃತ, ೧೯೮೯, ಪುಟ ೧೧೧). ಇದು 'ಕೆಡ್ಡಾಸೊದ ಬೋಂಟೆ' ಎಂದೇ ಬಹಳ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದೆ. ಬೇಟೆಗೆ ಒಂದು ದಿನ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಅಜಿಲಾಯನು ಡೋಲು ಬಡಿದುಕೊಂಡು ಮನೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬೇಟೆಗೆ ಕರೆ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ.

ಕೆಡ್ಡಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತುಳುವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಕೆಡ್ಡಾಸೊದಂದು ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾದವರು ಬೇಟೆ ಮಾಡಬೇಕು ಹಾಗೂ ಮಾಂಸದೂಟ ಮಾಡಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮಾಂಸ ದೊರೆಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಬದನೆಕಾಯಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾದರೂ ತಿನ್ನಬೇಕು ಎಂಬುದು ನಿಯಮ. ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಡುಮೃಗಗಳಿಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೈಹಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವುದರಿಂದ ಬೇಟೆ ಸುಲಭ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಬೇಟೆಗೆ ಕರೆ ಕೊಡುವ ಅಜಿಲಾಯನು ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡಲು ''ಕಟ್ಟ ಇದ್ಯಂದಿ ಬೆಡಿ, ಕದಿ ಕಟ್ಟಂದಿ ಪಗರಿ, ಕೈಲ ಕಡೆಯಾಂಡಲಾ ಪತೊಂದು ಬರೊಡು'' (ಎಂದರೆ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಕೋವಿ, ಗರಿ ಕಟ್ಟದ ಬಾಣ, ಕೊನೆಗೆ ಸೌಟಿನ ಹಿಡಿಯಾದರೂ ಆದೀತು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬೇಟೆಗೆ ಬರಬೇಕು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಸಾಲುಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕೆಡ್ಡಸೊ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಜನಪದರು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿದೇವಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದರು ಆಕೆಗೂ ಇತರ ಸ್ತ್ರೀಯರಂತೆ ಮುಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿದರು. ಅಂತೆಯೇ ಭೂಮಿದೇವಿ ಕೂಡ ತನ್ನ ಮುಟ್ಟಿನ ಆಚರಣೆಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ನಂಬಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈಕೆಯ ಮುಟ್ಟಿನ ಆಚರಣೆಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದಾದ ಬೆಳೆಗಳಿಗೆ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಒದಗಬಹುದಾದ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದ

ಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಡ್ಡಾಸೊದಂದು ಬೇಟೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬೇಟೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಹಸ ಹಾಗೂ ಅಪಾಯದ ಕೆಲಸ. ತುಳುನಾಡಿನ ಬಿಲ್ಲವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳಾದ ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಪೆರ್ಮಲೆ ಬಲ್ಲಾಳನು ನಡೆಸಿದ ಹಂದಿಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಒದಗಿಬಂದ ಅಪಾಯದ ಕುರಿತಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಪಾಯಕರವಾದ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಮಾನವ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಮಾಡದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬೇಟೆಯ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ. ಮನುಷ್ಯ ಸೋಲಬಹುದು, ಆದರೆ ದೈವಗಳು ಸೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬೇಟೆಯ ದೈವಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮರಣ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮುಗ್ಗೆರ್ಲು ದೈವಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದೆ. ಮುಗ್ಗೇರರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಬೇಟೆಗಾರರಾಗಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಬಿಲ್ಲಿನ ಮೂಲಕ ಬೇಟೆಯಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಮುಗ್ಗೆರ್ಲು ದೈವದ ಪಾಡ್ದನ ಹಾಗೂ ಆರಾಧನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಬೆರ್ಮೆರ್ ದೈವವನ್ನು ಬೇಟೆ ದೈವವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈತ ಒಬ್ಬ ಕಾಡಿನ ದೈವ (Forest God)ವೂ ಹೌದು. ಈತನನ್ನು ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಯೋಧನಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈತನನ್ನು ಬಿಳಿಯ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಛತ್ರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ತಲೆಗೆ ಲೋಹದ ಟೊಪ್ಪಿ ಹಾಗೂ ಎದೆಗೆ ಗುರಾಣಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಮ್ಮಲೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪೆರ್ಮಲೆ ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೆ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಕಂಡುಬಾರದಿದ್ದಾಗ ಬೆರ್ಮೆರ್ ದೈವಗಳಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಸ ಮತ್ತು ಅಪಾಯಕರವಾದ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇಟೆಗೊಂದು ದೈವವನ್ನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ದೊರೆತ ಬೇಟೆಯ ಯಶಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನು ದೈವದ ಪ್ರಸಾದ ಎಂದು ತಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜಾನಪದದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಬೇಟೆಯ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಮಾಂಸದೂಟ ಮಾಡುವ ಹಬ್ಬದ ಮೂಲಕವೂ ಆಚರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕೆಡ್ಡಾಸೊದಂದು ಬೇಟೆ ಮಾಡಬೇಕು ಹಾಗೂ ಮಾಂಸದೂಟ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ರೂಪಿತವಾಗಿರಬೇಕು.

ಬೇಟೆಯು ಆಹಾರದ ಶೋಧದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರದ ಶೋಧದ ಅಂಶಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳ ಬೇಟೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜನಪದರು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಕಂಡೇವು ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಮೀನಿನ ಬೇಟೆ'ಯೂ ಒಂದು. ಕಂಡೇವು ಪ್ರದೇಶದ 'ಉಳ್ಳಾಯ' ಭೂತದ ವಾರ್ಷಿಕ ಆರಾಧನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಮೀನು ಬೇಟೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ. ತುಳು ತಿಂಗಳ 'ಪಗ್ಗು' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಮೇ' ತಿಂಗಳ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜರಗುವ ಈ ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ಹಾಗೂ ನೆರೆಹೊರೆಯ ಗ್ರಾಮದ ಬಹುಮಂದಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಳ್ಳಾಯ ಭೂತದ ಸ್ಥಾನದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಯನ್ನು 'ಕಂಡೇವು ಕರಿಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಈ ಹೊಳೆಗೆ ಅಡ್ಡವಾಗಿ ಒಂದು ಅಣೆಕಟ್ಟನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಲೆ ಹಾಕುವ ಕ್ರಮ ಇತ್ತಂತೆ. ಈ ಕರಿಯದ ಮೀನುಗಳು ಉಳ್ಳಯನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳಾಯ ದೈವವು ಮೀನು ಬೇಟೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ವಾರ್ಷಿಕದ ಈ ನಿಗದಿತ ಒಂದು ದಿನವನ್ನುಳಿದು ಇತರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮೀನು ಹಿಡಿಯಬಾರದೆಂದು ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರಲ್ಲಿದೆ. ದೈವದ ಜಾತ್ರೆಯ ಮುನ್ನಾದಿನದಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಸಂದುಹೋದ ಹಿರಿಯ ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಗೆಲು ಬಡಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆಯಂತೆ.

ಜಾತ್ರೆಯ ದಿನದಂದು ಬೆಳಗ್ಗೆ ದೈವದ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಈ ಹೊಳೆಗೆ ಹಾಕಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ನಿಗದಿತ ಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹೊಳೆಗೆ ಇಳಿದು ವಿವಿಧ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು ಮತ್ತು ಸಮಬಾಳು ಎಂಬ ತತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮತ್ಸ್ಯಬೇಟೆಯ ಆಚರಣೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದು ನದಿಯ ದಡದಲ್ಲಿ ಮೀನು ಮಾರುವ ಸಂತೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ತೆತ್ತಾದರೂ ದೈವದ ಪ್ರಸಾದ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರು ಇಲ್ಲಿನ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಖರೀದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ಜಾತ್ರೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಾಮದೈವವಾದ 'ಉಳ್ಳಾಯ'ನ ಜಾತ್ರೆಯ ಒಂದು ಅಂಗ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಉಳ್ಳಾಯ' ಎಂದರೆ 'ಒಡೆಯ' ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಈತ ಕಂಡೇವು ಪ್ರದೇಶದ ಒಡೆಯನಾದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಮೀನುಗಳೂ ಈತನ ಅಧೀನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಉಳ್ಳಾಯನ

ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿನ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಾರಿ ಉಳ್ಳಾಯನ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಉಳ್ಳಾಯನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಈತನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯವು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಾರಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಆತನಿಗೇ ಅರ್ಪಿಸಿ ಉಳಿದುದನ್ನು ಈತನ ಪ್ರಸಾದ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕಂಡೇವು ಮತ್ಸ್ಯ ಬೇಟೆಯು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಹಲವಾರು ರೂಪಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಬೇಟೆಯು ಬರಿಯ ಹಿಂಸಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಮನೋರಂಜನೆಗಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ತುಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಬೇಟೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು 'ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯ' ಪಾಡ್ದನದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬೇಟೆಯನ್ನು ನೆಪ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೋಟಿಚೆನ್ನಯರು ತಮಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿ ಪೋಷಿಸಿದ ಎಣ್ಮೂರು ಬಲ್ಲಾಳರಿಗೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ಮರಳಿಸಿಕೊಡುವ ವೃತ್ತಾಂತವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಒಂದು ಯುದ್ಧದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಘಟ್ಟದ ಬದಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸಮುದ್ರದ ಬದಿಯವರೆಗಿನ ಜನರಿಗೆ ಜಾತಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಬೇಟೆಯ ಜನರನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು, ಬೇಟೆಯ ಉಡುಪನ್ನು ಧರಿಸಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತರಿಸಿ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುವುದು, ಆಯಾ ಪಂಗಡದವರಿಗೆ, ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಆಯುಧಗಳು, ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯೂಹದ ರಚನೆ ಬೇಟೆಯ ಚಂದ್ರಾಯುಧವನ್ನು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ದೃಶ್ಯ. ಬೇಟೆನಾಯಿಗಳ ಬಳಕೆ – ಬೇಟೆಯಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ನಿಶಾನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬರುವ ಪದ್ಧತಿ – ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವಾಗ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಒಂದು ಯುದ್ಧದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕುಣಿತದ ಮೂಲಕವೂ ಬೇಟೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪಿಲಿಪಂಜಿ ಕುಣಿತವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ಕುಣಿತದ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಈ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳು 'ಹುಲಿ' ಹಾಗೂ 'ಹಂದಿ'. ಎರಡು ವೇಷಗಳಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬ ಕೋವಿ ಹಿಡಿದ ಬೇಟೆಗಾರನಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಿಮ್ಮೇಳದಲ್ಲಿ ದುಡಿ ಬಾರಿಸುತ್ತಾ ಈ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಹಗಾಯಕ ಪ್ರತಿ ಸಾಲನ್ನೂ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಡು ಹಾಗೂ ದುಡಿಯ ಲಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಲಿ ಹಾಗೂ ಹಂದಿ ವೇಷಗಳು ಎದುರುಬದರಾಗಿಯೂ ಜಿಂಕೆ ವೇಷಗಳು ಆಚೀಚೆಯಿಂದಲೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕೂಗನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿ ಕುಣಿಯುತ್ತವೆ. ಬೇಟೆಗಾರನು ತನ್ನ ಕೋವಿಯಿಂದ ಆಯಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಿರಿಸಿ ಬೇಟೆಯಾಡುವ ನಟನೆಯನ್ನು ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಲಿ ಹಾಗೂ ಹಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥಾನಕವಿದೆ. ಈಶ್ವರ ದೇವರು ಹುಲಿ ಹಾಗೂ ಹಂದಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾರೆ ಹಿಡಿದು ಅಗೆಯಬಹುದೇ? ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿದು ಉಳಬಹುದೇ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ದೇವರು ಕೇಳಲು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಾಡಲು ನನ್ನಿಂದ ಆಗದು. ಆದರೆ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮೇಯಿಸಬಹುದೆಂದು ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹುಲಿಯು ತಯಾರಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವಾಗ ದಿನಕ್ಕೊಂದೊಂದೇ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಈಶ್ವರ ಹುಲಿಯನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹುಲಿಯು ಬೇಟೆಗೆ ಸಿಗದೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿಸಂಬಂಧಿ ಭೂತಗಳಾದ ಪಂಜುರ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ ದೈವದ ಪಾಡ್ದನಗಳಿಂದಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಆಶಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಥಾನಕಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಹಂದಿ ಹಾಗೂ ಹುಲಿ – ಪಂಜುರ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ ಭೂತಗಳಾಗಿ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕುಣಿತ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳ ದಟ್ಟ ಕಾಡುಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃಷಿ ಮಾರಕವಾದ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ಕಾಡುಹಂದಿ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಕ್ರಮೇಣ ಈ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಬರಿಯ ಕುಣಿತದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ತನ್ನ ಕೃಷಿಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ

ಬೇಟೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು, ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮಾಂಸಾಹಾರ

ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕಾಡುಮೃಗಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಸೇವಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೃಷಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನ ಜೀವನವಿಧಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಹಾರವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೇಟೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಈ ಕಾಲದ ತನಕ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ ಅನೇಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಒಂದು ವಿಷೇಧವಾಗುವ ತನಕ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದಾಟಿ ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನರಭಕ್ಷಣೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಅಂತಹ ಪದ್ಧತಿಯು ಒಂದು ವಿಷೇಧವಾಗುವ ತನಕ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದಾಟಿ ಬಂದಿದೆ. ಬೇಟೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆಹಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಮೇಣ ಆಹಾರವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಈ ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಆಹಾರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕು, ಏನನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಬದುಕುವ ಪರಿಸರಗಳು ಕೂಡ ಆಹಾರವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಂಟ ಸಮಾಜದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಭೂಮಾಲಿಕರು. ಕೋಳಿ ಸಾಕಣೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳೆ ಭತ್ತವಾದ ಕಾರಣ ಕೋಳಿ ಸಾಕಣೆಗೂ ಇದು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬಂಟರ ಪ್ರಮುಖ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಕೋಳಿ ಆಯಿತು. ಬಂಟರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾದ ಆಹಾರ ಕೋಳಿ ಮತ್ತು ರೊಟ್ಟಿ. ಈ ಸಾಕು ಕೋಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೋ ವಿಶೇಷವಾದವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರು. ಕ್ರೀಡೆಯ ಅನಂತರದ ಉಪಯೋಗವೂ ಆಹಾರವೇ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಳಿ ಅಂಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಬಯಕೆದ ಕಟ್ಟ (ಸೀಮಂತದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಕೋಳಿ ಅಂಕ) ಒಟ್ಟೆಪಾಲ್ (ಅಂಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೋತುಹೋದ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಪಾಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ), ತಮ್ಮನೊದ ಕಟ್ಟ (ಮದುವೆಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ವಿಶೇಷ ಊಟದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ನಡೆಯುವ ಕೋಳಿ ಅಂಕ) – ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ನೆಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕೋಳಿ ಅಂಕವು ಒಂದು ಜೂಜಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕೋಳಿಅಂಕದ ಉದ್ದೇಶ ಮನೋರಂಜನೆ ಹಾಗೂ ಆಹಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಅಂತೆಯೇ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗೌಡ ಮತ್ತು ನಾಯ್ಕ ಜನಾಂಗದವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಭೂಮಾಲಕರಲ್ಲ. ಗುಡ್ಡ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಮರಿ ಕೃಷಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಕೂಲಿ ತರದ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುವವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹಂದಿ ಸಾಕಣೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಹಂದಿ ಆಯಿತು. ಇವರು ಆಚರಿಸುವ ಗೋಂದೋಲು ಪೂಜೆಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಲಿಗೊಡವುದು ಹಂದಿಯನ್ನೇ. ಬಲಿಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಲಿಗೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಮಾಂಸ ಮಾಡಿ ಸಮುದಾಯದವರು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಊಟ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇರುವುದು ಇವರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯವು ರೂಪಿಸುವ ಅದರ 'ಆಹಾರತತ್ವ'ದಲ್ಲಿ 'ತಿನ್ನಬಹುದಾದ' ಮತ್ತು 'ತಿನ್ನಬಾರದ' ಅನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇರುತ್ತದೆ. ತಿನ್ನಬಹುದಾದ ಆಹಾರ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ನೀತಿನಿಯಮಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತಿನ್ನಬಾರದ ಆಹಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವಲ್ಲದೆ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ತಿನ್ನಲೇಬೇಕೆಂಬ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಮುಟ್ಟಿನ ಆಚರಣೆಯಾದ ಕೆಡ್ಡಾಸದಂದು ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾದವರು ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಕ್ರಮ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾದವರು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಾಡುಹಂದಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನೂ, ಹೆಣ್ಣು

ಮಕ್ಕಳಿಗೆ 'ಪುದ' ಎಂಬ ಹಕ್ಕಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬಂಟ ಜನಾಂಗದ ಜನರಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಡುಹಂದಿ ಮೂಲತಃ ಧೈರ್ಯದ, ಸಾಹಸದ ಸಂಕೇತ. 'ಪೆಟ್ಟಾದ ಹಂದಿಯಂತೆ' ಎಂಬ ಮಾತೇ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಡುಹಂದಿಗೆ ಪೆಟ್ಟಾದರೆ ಅದರ ವಿರೋಧಿಯನ್ನು ಅದು ಅಳಿಸದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಲಿ ಹಾಗೂ ಹಂದಿ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವೊಂದು ಬಾರಿ ಹೋರಾಟ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದಿದೆಯಂತೆ. ಇಂಥ ಸಂಧರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನುರಿತ ಬೇಟೆಗಾರನಾದವ ಮೊದಲು ಕಾಡಹಂದಿಗೆ ಗುಂಡು ಹೊಡೆಯಬೇಕಂತೆ. ಆವಾಗ ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಗರ್ವ ಹೊಂದಿ ಹುಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಶ್ರೀಜತ್ತಪ್ಪ ರೈಯವರು ತಮ್ಮ ಬೇಟೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಕಾಡು ಹಂದಿಯು ತನ್ನ ಉಗ್ರತೆಗೆ ಹಾಗೂ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆ ಪ್ರಾಣಿಯ ಮಾಂಸಾಹಾರವನ್ನು ಮೊದಲಾಗಿ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅವರಲ್ಲಿ ಆ ಉಗ್ರತೆ, ಶೌರ್ಯತನ, ಸಾಹಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬರಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯವೇ ಇರುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಬಂಟ ಜನಾಂಗದವರೂ ಯಾವತ್ತೂ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥವರನ್ನೇ 'ಆತ ಪಪ್ಪಾಯಿಯಂತೆ, ನುಗ್ಗೆಯ ಗೆಲ್ಲಿನಂತೆ - ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಂದಿಯು ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಾಡುಹಂದಿ ಮಾಂಸ ನಿಷಿದ್ಧ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಮಾಂಸ ತಿಂದರೆ ಅವರು ಗಂಡುಬೀರಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಹೆಂಗಸರು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮದಾಯಕವಲ್ಲದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಆಹಾರದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಕು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವರಿಗೆ 'ಪುದ' ಹಕ್ಕಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಕ್ಕಿ 'ಮೃದುತ್ವ'ಕ್ಕೆ 'ಕೋಮಲತೆ'ಗೆ ಸಂಕೇತ. ಇದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೇನೇ ಮಾಂಸಖಂಡಗಳು ಕಿತ್ತುಬರುವಷ್ಟು ಮೃದು ಹಾಗೂ ನೋಡಲು ಬಹಳ ಅಂದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಮಾಂಸವೂ ಬಹಳ ರುಚಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಏಣೆಲು ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ನೇಜಿ ಹಾಕುವ ಸಂದರ್ಭ ನೇಜಿ ಭತ್ತವನ್ನು ಹೆಕ್ಕಲು ಇವು ಗುಂಪು ಗುಂಪಾಗಿ ಗದ್ದೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭ ಇದನ್ನು ಕೋವಿಯಿಂದ ಹೊಡೆದುರುಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದೆ. ಬಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಡಿಯುವುದಿದೆ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಷ್ಟು ಮಾಂಸ ಒಂದು ಹಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗದಿದ್ದರೂ ಇದರ ಮಾಂಸದ ಬರಿಯ ಸಾರು ಬಹಳ ಪರಿಮಳಯುಕ್ತವಾಗಿ ರುಚಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಹಕ್ಕಿಯ ಒಟ್ಟಂದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಜನಪದರು ಈ ಹಕ್ಕಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಆಕೆಯು ಸೌಮ್ಯಸ್ವಭಾವದವಳಾಗಿ, ಕೋಮಲತೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯವೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಶಿಶಿಲ ಗ್ರಾಮದ ಮಲೆಕುಡಿಯ ಜನಾಂಗದವರಲ್ಲಿ ಉರಿಯೊಲು ಹಾಗೂ ಕುದುಂಬುಲು ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ''ಒಂದು ದಿನ ಅಣ್ಣ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಕಾಡಿಗೆ ಜೇನು ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜೇನು ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡ ಅಣ್ಣನು ಅದನ್ನು ತೆಗೆಯುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನನ್ನು ಮೋಸದಿಂದ ಮರ ಹತ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣನ ಕಪಟವರಿಯದ ತಮ್ಮನು ಏಣಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮರಹತ್ತಿ ಜೇನು ತೆಗೆಯುತ್ತಿರಲು ಏಣಿಯನ್ನು ಮರದಿಂದ ತೆಗೆದಿರಿಸಿ ಅಣ್ಣನು ಮನೆಯ ಕಡೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ತಮ್ಮನು ಮರದಿಂದ ಇಳಿಯಲಾರದೆ ಅಲ್ಲೇ ಅಳುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ತಾಯಿಯು ಅಣ್ಣನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ಆತನು ಮರದಲ್ಲೇ ಉಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದನೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ತಾಯಿಯೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಗನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೋಗಲು ಮರದ ಮೇಲೆ ಅಳುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿರವ ತಮ್ಮನನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿದು ಬರುವಂತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನ ಮೋಸವರಿತ ತಮ್ಮನು ತಾನು ಕೆಳಗಿಳಿದು ಬರಲೊಪ್ಪದೆ ಮರದಲ್ಲೇ 'ಉರಿಯೊಳು' ಆಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತೇನೆಂದೂ ಅಣ್ಣನು ತನಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮೋಸ ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಆತ ಕುದುಂಬುಲು ಹಕ್ಕಿಯಾಗಿ ಹಾರಿ ಹೋಗಲೆಂದೂ ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.''

ಹೀಗೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಾಗಿದ್ದವರು 'ಉರಿಯೊಲು ಹಾಗೂ ಕುದುಂಬುಲು' ಆಗಿ ಕಾಯಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದರಿಂದ ಇವೆರಡನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಆಶಯದ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಕಥೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ಬಾಳೆಮೀನು ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನು' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಮೀನುಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬ ನಿಷೇಧದ ಮೂಲಕ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ

ಒಂದೇ ಬಳ್ಳಿಯ ಮದುವೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಕಥೆಯಾಗಿ ಇದು ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನೋಡಿ ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ, ೧೯೮೫, ಪುಟ ೩೬೫-೩೬೮. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦,ಪು ೫೨-೭೨) ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೩೯-೪೮).

ಮಲೆಕುಡಿಯ ವಕ್ತೃವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಉರಿಯೊಳು ಪ್ರಾಣಿಯು ಆಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಚಿಕ್ಕ ಮಗುವಿನ ಮುಖ ಹಾಗೂ ದೇಹವನ್ನು ಹೋಲುವಂತಿದ್ದು ಇದು ಕೂಗಿದರೂ ಮಗು ಅತ್ತಂತೆಯೇ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬುದು ಮಲೆಕುಡಿಯರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ಕಾಡುಪಾಪ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಪ್ರಾಣಿಯು ಮೂಲತಃ ಕಳೆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನಿಷ್ಟದ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಈ ಪ್ರಾಣಿಯು ಎದುರಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇಟೆ ಒದಗಿಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಮಲೆಕುಡಿ ಯರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪ್ರಾಣಿಯ ಕೂಗು ತೊಟ್ಟಿಲ ಮಗುವಿನ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳಬಾರದು. ಹಾಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಮಗುವಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ.

ಈ ಎರಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಥೆಯು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ಕಾಡಿಗೆ ತೆರಳಿದ ಅಣ್ಣನು ಉಪಾಯದಿಂದ ಜೇನು ತೆಗೆಯುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಮರಹತ್ತಿಸಿ ಏಣಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ತಮ್ಮನು ಮರದಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದು ಬಾರದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಮ್ಮನು ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ ಬಾರದಂತೆ ತಡೆಯುವುದೇ ಅಣ್ಣನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮೋಸದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಯು ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಭಾಷಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಾಗಿದೆ. ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗುವ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮಲೆಕುಡಿಯರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನು ತನಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಅಥವಾ ಸಮಾನ ಅನುಭೋಗಿಯಾಗಿರುವ ತಮ್ಮನನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿಸುವ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕಥೆಯಾಗಿ ಇದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಕಥೆಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯು ಬಂದು ಮಗನನ್ನು ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ ಕರೆಯುವಾಗಲೂ ತಮ್ಮನು ಅಣ್ಣನ ದುರುದ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುವ ಮಾತನ್ನು ಆಡುವಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಒಟ್ಟು ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ದಾಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಿಬ್ಬರೂ ಉರಿಯೊಲು ಮತ್ತು ಕುದುಂಬುಲು ಆಗಿ ರೂಪ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಮಲೆಕುಡಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪಶಕುನದ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿವೆ. ಮಲೆಕುಡಿಯ ಸಮಾಜವು ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರ ಸಂಬಂಧವು ಅಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವಾಸ್ತವದ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪ್ರಾಣಿ ಆರಾಧನೆ

ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆರಾಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದೊಂದು ಕೃಷಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಎನ್ನಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಭತ್ತದ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುವ ಕಾಡುಹಂದಿಗಳ ಆರಾಧನಾ ರೂಪವಾದ 'ಪಂಜುರ್ಲಿ', ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ದನ, ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಹುಲಿಗಳ ಆರಾಧನಾ ರೂಪವಾದ 'ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ' ಅಥವಾ 'ಪಿಲಿಭೂತ'. ಕೃಷಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತಕಾರಿಯಾದ ಎತ್ತು ಅಥವಾ ಕೋಣಗಳ ಆರಾಧನಾರೂಪವಾದ 'ಮೈಸಂದಾಯ' ಇವು ಮೂರನ್ನು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೈವಗಳಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭೂತಗಳ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಪಾಡ್ದನಗಳ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಉಗಮದ ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದ ಹಂದಿಮರಿಗಳು ದೇವರ ವರದ ಮೂಲಕ ಗಂಡಹೆಂಡತಿಯರಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದಿನ ಹೆಣ್ಣು ಹಂದಿಯು ಗರ್ಭ ಧರಿಸಿ ಮರಿಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಈ ಮರಿಗಳನ್ನು 'ಅನಿಷ್ಟದ ಬೀಜ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ದಿನ ಈಶ್ವರನು ಬೇಟೆಗೆಂದು ಹೋದಲ್ಲಿ ಈ ಹಂದಿಯ ಮರಿಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಈ ಹಂದಿಮರಿಗಳನ್ನು ಮನೆಗೆ ತಂದು ಸಾಕುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಹಂದಿಮರಿಗಳು ಕೈಯಾರೆ ಸಾಕಿದ ಈಶ್ವರನ ನಂದನವನವನ್ನೇ ಹಾಳುಗೆಡುವುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟಾದ ಈಶ್ವರದೇವರು ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಹಂದಿಗಳ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಂದಿಯು ಸತ್ತು 'ಪಂಜುರ್ಲಿ' ಭೂತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ ಭೂತದ ಉಗಮವೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದ ಕೇಂಜವ ಹಕ್ಕಿಗಳು ದೇವರ ವರದ ಮೂಲಕ ಗಂಡಹೆಂಡತಿಯರಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರಲು ಒಂದು ದಿನ ಗರ್ಭವತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಹಕ್ಕಿ ಕೇಂಜವೆದಿಯು ತನ್ನ ಗಂಡು ಹಕ್ಕಿ ಕೇಂಜವನನ್ನು ಕರೆದು ತನ್ನ ಗರ್ಭ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದರೆ ಬಯಕೆಯ ಫಲವಸ್ತು ಆಗಬೇಕು. ಏಳು ಸಮುದ್ರದ ಆಚೆಗಿನ ಆರು ಎಸಳಿನ ಮೂರು ಕುಸುಮದ ಪುಷ್ಪದ ಪನ್ನೀರನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಂಜವ ಹಕ್ಕಿಯು ಸಮುದ್ರದಾಚೆಗೆ ಹಾರಿಹೋಗಿ ಕುಸುಮದ ಪನ್ನೀರನ್ನು ಹೀರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಕೊಕ್ಕನ್ನು ಹಾಕಲು ಸೂರ್ಯಾಸ್ತವಾಗಿ ಪುಷ್ಪವು ಮುದುಡಿಕೊಂಡು ಹಕ್ಕಿಯ ಕೊಕ್ಕು ಅದರೊಳಗಡೆ ಸಿಲುಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಕೇಂಜವನ ದಾರಿ ಕಾದು ಕಾದು ಆತ ಬಾರದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡ ಕೇಂಜವೆದಿಯು ತನ್ನ ಕೇಂಜವನು ಏನೂ ತೊಂದರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದರೆ ತಾನಿಟ್ಟ ಮೊದಲ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಈಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಪಾದಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಹರಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮರುದಿನ ಸೂರ್ಯೋದಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಪವು ಅರಳುತ್ತದೆ. ಕೇಂಜವ ಹಕ್ಕಿಯು ಪನ್ನೀರನ್ನು ತಂದು ಕೇಂಜವೆದಿಗೆ ಕೊಡಲು ಆಕೆಯ ಬಯಕೆಯು ತೀರಿಕೊಂಡು ಮೊಟ್ಟೆಯಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಹರಕೆಯಂತೆ ತಾನಿಟ್ಟ ಮೊದಲ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಈಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಪಾದಾಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈಶ್ವರ ದೇವರು ಆ ಮೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಜಾಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದಿನ ಈ ಮೊಟ್ಟೆಯು ಬೆಳೆದು ಕೇಡು ಉಂಟಾಗಿ ವಕ್ರಮೂಗು, ದೊಡ್ಡ ಕಿವಿ, ಡೊಳ್ಳು ಹೊಟ್ಟೆ, ಚಿಕ್ಕ ಬಾಲ, ಬಟ್ಟಲುಮುಖ, ಕೆಂಪು ಕಣ್ಣು ಹಾಗೂ ಮೈಮೇಲೆ ಚುಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಿಚಿತ್ರ ಕುಮಾರನ ಜನನವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಈತನನ್ನು 'ದೂರುದುರ್ಬಲ ಕುಮಾರ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಹುಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕುಮಾರನು ಬೇಡವೆಂದರೂ ಮೇಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈಶ್ವರನ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ದಿನಕ್ಕೊಂದೊಂದೇ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಹಾಲು ಕೊಡುವ ಕಪಿಲೆ ದನವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು, ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಈಶ್ವರ ದೇವರು ಕುಮಾರನನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹುಲಿಯು ಸತ್ತು 'ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ' ದೈವವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದ ಹಂದಿ ಮತ್ತು ಕೇಂಜವ ಹಕ್ಕಿಗಳು ದೇವರ ವರದಿಂದ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರಾಗುವ ಮೂಲಕ ಹಂದಿಯು ಹಾಗೂ ಹುಲಿಯ ಜನನ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದು ಮಾನವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೊಪ್ಪದ ಜಾನಪದ ಸಮಾಜವು ಇವಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವ ಮರಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು 'ಅನಿಷ್ಟದ ಬೀಜ' ಹಾಗೂ 'ದೂರು ದುರ್ಬಲ ಕುಮಾರ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಹಂದಿಮರಿಗಳು ಈಶ್ವರನ ನಂದನವನವನ್ನೇ ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಮರಿಗಳು ಈಶ್ವರನ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡು ಈಶ್ವರನು ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯ ಮೂಲಕ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಮತ್ತು ಆರಾಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊಂದ ಅನಂತರದ ಭಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕೃಷಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗುವ ಕಾಡುಹಂದಿ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯ ಮೂಲಕ ಕೊಂದು ಅನಂತರ 'ಪಂಜುರ್ಲಿ' ಹಾಗೂ 'ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ'ಗಳಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸುವುದೂ ಮನುಷ್ಯ ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಯಸಿದ ಯಜಮಾನ್ಯದ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರೀತಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ನಡೆಸುವವನು ಮನುಷ್ಯನಾದ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕೃಷಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗುವ ಈ ರೀತಿಯ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ತಂತ್ರ ಇದು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಮೈಸಂದಾಯ ದೈವದ ಪಾಡ್ದನವು ಈ ಭೂತದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದ ಅಬ್ಬಗ ದಾರಗರು ನೀರಜಳಕವಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ದಿನ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವಕೂಟದಿಂದ ಅಬ್ಬಗನನ್ನು ನೋಡಿದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಈಕೆಯನ್ನು ಸೇರಬೇಕೆಂಬ ಮನಸ್ಸಾಗಿ ಇವರು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯ ತಾವರೆ ಹೂವಾಗಿ ತೇಲುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ ಅಬ್ಬಗನಿಗೆ ಈ ಹೂವನ್ನು ಕೊಯ್ಯಬೇಕೆಂಬ ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ. ತಂಗಿ ಬೇಡ ಬೇಡವೆಂದರೂ ಅಬ್ಬಗ ಈ ಹೂವನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನೀರಿಗಿಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಬ್ಬಗನ ಕೈಗೆಟುಕದ ಹೂ ನೀರಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಸೊಂಟದವರೆಗಿನ ನೀರಿಗಿಳಿಯಲು ಈಶ್ವರನು ಅಬ್ಬಗನ ಕೈಹಿಡಿದು ಆಕೆಯ ಜೊತೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈಕೆ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈಶ್ವರನು ಅಬ್ಬಗನನ್ನು

ದೇವಕೂಟಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಬ್ಬಗ ಕುಮಾರನಿಗೆ ಜನನವೀಯುತ್ತಾಳೆ. ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಈತನನ್ನು 'ಕಮಲ ಕುಮಾರ' ಅಥವಾ 'ಮಹೇಶ್ವರ ಕುಮಾರ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಶ್ವರ ದೇವಕೂಟದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಕುಮಾರನಿಗೆ ಒಂದು ಕುಡ್ತೆ ಹಾಲು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಹೂಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದ. ಇದರ ಆಸೆಗಾಗಿ ಮಗು ಯಾರು ಇಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎಮ್ಮೆಗಳ ಹಳ್ಳದ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಬರಲು ಮಗುವನ್ನು ಕೋಣವೊಂದು ಹಾದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಮಗನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅಬ್ಬಗನಿಗೆ ಮಗುವಿನ ಹೆಣ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಕೋಣವೊಂದು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಣವೇ ಮಗುವನ್ನು ಕೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದ ಅಬ್ಬಗ ಕೋಣದ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದು ಮಗುವಿನ ದೇಹಕ್ಕಿರಿಸಿ ಜೀವಕಳೆ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ.

ಇತ್ತ ದೇವಕೂಟದಿಂದ ಪೂಜೆ ಮುಗಿಸಿ ಬಂದ ಈಶ್ವರ ಮಗುವನ್ನು ಕರೆಯಲು ಆತ ತನ್ನ ಕೋಡಿನ ಮಣಿಯನ್ನಾಡಿಸುತ್ತಾ ಬರಲು ಈಶ್ವರನು ನೀನು ದಿನಕ್ಕೆ ಮೂರು ಅವತಾರವನ್ನು ತಾಳುವ ಮಗು. ಹಾಗಾಗಿ ನೀನು ಕೆಳಗೆ ಸಿರಿಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಂದಳಿಕೆ ನಾಲ್ಕು ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಬಲಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮರ ಎಡಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಜೋಗ ಹೋಗಬೇಕು. ಒಂದು ಸೇರು ಹುರುಳಿ, ಗರಿಕೆ ಹುಲ್ಲು, ಒಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಮೈಸಂದಾಯನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಪಾಡ್ದನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಬಹಳ ಅತಿಮಾನುಷ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಣವು ಮಗುವನ್ನು ಹಾದು ಕೊಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಅಬ್ಬಗ ಕೋಣದ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದು ಮಗುವಿನ ದೇಹಕ್ಕಿರಿಸಿ ಮಾನವ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಕೋಣದ ತಲೆಯ ಒಂದು ಅಸಂಗತ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮಗು ಮೈಸಂದಾಯ ಭೂತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. 'ಮಹಿಷ' ಎಂದರೆ ಕೋಣ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಮಹಿಷಂದಾಯ' ಎಂದರೆ ಕೋಣನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭೂತ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಸಂದಾಯನ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗಲೂ ಕಲಾವಿದನು ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಕಂಚಿನಿಂದ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕೋಣದ ತಲೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು, 'ಬೋಬೋಬಾ ಬೋಬೋಬಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ತನ್ನ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ರೀತಿ, ಆಹಾರವಾಗಿ ಬೇಯಿಸಿದ ಹುರುಳಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಹಾಗೂ ಗರಿಕೆಹುಲ್ಲನ್ನು ಆರಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು – ಹೀಗೆ ಮೈಸಂದಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣವೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಜನಪದರ ಕೋಣ ಅಥವಾ ಎತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಣವೊಂದನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ಸಂದೇಹವೂ ಬಾರದಿರದು. ಬಹುಶಃ ಕೋಣವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃಷಿ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಕೋಣವನ್ನು 'ಮೈಸಂದಾಯ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದಾದ ಬಗೆ ಇರಬಹುದೇ? ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ತುಳುವರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವುಗಳ ದುಡಿಮೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ

'ಬಲಿ' (Sacrifice) ಈ ಪದದ ಬಳಕೆ ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. 'ಬಲಿ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು, ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಎಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಬಲಿಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಾವು ಅಥವಾ ರಕ್ತ ಚೆಲ್ಲುವಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ಭಾಗವೇ ಆದ ಮನುಷ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಜೀವಂತ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸದೆ ಪ್ರಾಣರಹಿತ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಲಿಯು ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ, ಕುಟುಂಬದ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ, ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಕ್ಷಾಮದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ದುರಂತಗಳು – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಇಂಥ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ದೇವಾಲಯದ ನಿರ್ಮಾಣ, ಹೊಸ ಕಟ್ಟಡವೊಂದರ ಸ್ಥಾಪನೆ, ಹೊಸ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ದೊರಕದುದರ ಫಲವಾಗಿ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಗಳ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೂ ಬಲಿಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಲಾವಣಿಯಾದ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ವನ್ನಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಒಳತಿಗಾಗಿ

ನರಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಉನ್ನತವಾದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹರಡುವ ರೋಗರುಜಿನಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಗಳಾದ ಪ್ಲೇಗು, ಸಿಡುಬು, ಕಾಲೆರಾ, ಬರ , ನೈಸರ್ಗಿಕ ದುರಂತಗಳು, ಅತಿವೃಷ್ಟಿ, ಅನಾವೃಷ್ಟಿ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುವ ಬಲಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ೧. ರಕ್ತಸಹಿತ ಅರ್ಪಣೆ. ೨. ರಕ್ತರಹಿತ ಅರ್ಪಣೆ.

ಸಸ್ಯವಸ್ತುಗಳಾದ ಕುಂಬಳಕಾಯಿ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಹೊಂಬಾಳೆ – ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಲಿಗಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುವುದಿದೆ. ತಾವು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಬಲಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಕ್ತರಹಿತವಾದ ಬಲಿ ಇದು. ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ವಿಧಾನವು ರಕ್ತಸಹಿತ ಬಲಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇಸಾಯ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಇದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಲಿಯಿಂದ ಚೆಲ್ಲುವ ರಕ್ತವು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆಂಬುದು ಮಾನವನ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಯಸಿ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಬಲಿಗಳೂ ಬೇಸಾಯಗಾರರ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯರು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಕ್ತ ಬಲಿಯು ಅನಂತರ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಅರ್ಪಿಸುವಿಕೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಬೆಳೆದುಬಂತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಮುಡಿಯೊಪ್ಪಿಸುವುದು, ತುಲಾಭಾರ ಈ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣೆಗಳು ತಲೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಮುಡಿ, ದೇಹದ ಬದಲಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ತೂಕದ ದವಸಧಾನ್ಯ , ಹಣ ಇತ್ಯಾದಿ ವಸ್ತುಗಳ ಅರ್ಪಣೆ ಮನುಷ್ಯ ಬಲಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆಚರಣೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಹಿಟ್ಟಿನ ಹುಂಜವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಜನ್ನನ 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳು ರಕ್ತಸಹಿತ ಬಲಿಯ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಬೋಳಾರ ಮಾರಿಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರಿಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ನರಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗೆಗೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ನಾಗರಿಕನಾಗುತ್ತಾ ಬಂದ ಹಾಗೆ ನರಬಲಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದ. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೋಣ, ಆಡು, ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಹಂದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾರಿದೇವತೆ ತೃಪ್ತಳಾದಳೆಂದೂ ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಆರೋಗ್ಯದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಾಗುವುದೆಂದೂ, ಮಾರಿ ರೋಗಗಳು ದೂರವಾಗುವುದೆಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮಂಗಳೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾರಿಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಕೊಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇವಸ್ಥಾನದ ವತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸರಕಾರಿ ಕಾನೂನು ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಸಸ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಾದ ಬೂದುಕುಂಬಳ ಕಾಯಿಯನ್ನು ರಣಕಂಬದ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಹಿಂದೆ ಕೋಣಬಲಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಟ್ಟದ ಕತ್ತಿಯಿಂದ (ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಕತ್ತಿ) ಮಾಗಿದನು ಕತ್ತರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಜೊತೆಗೇನೆ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಹಂಡೆಗಟ್ಟಲೆ ಓಕುಳಿ (ಕೆಂಪು)ನೀರನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವ ಮೂಲಕ ಬಲಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನೆರವೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಹಿಂದೆ ಸತತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಮಾರಿರೋಗಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಿಡುಬು, ಕಾಲೆರಾ, ಪ್ಲೇಗು ಮುಂತಾದ ರೋಗಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಇವು ಮಾರಿದೇವತೆಯ ಕೋಪದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಂಬಿದ ಜನರು ಆಕೆಗೆ ನರಬಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಆಕೆಯನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಿ, ಈ ರೀತಿಯ ರೋಗಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಬಹುದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಈ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾರಿರೋಗಗಳ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲಿ ನಮ್ಮ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಆದರೂ ಮಾರಿಪೂಜೆಯಂಥ ಆಚರಣೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬಲಿಯ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬಿಗಿಯೂ ಸಡಿಲವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಬದಲಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬದಲಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರ ಕೂಡಾ ಬಲಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಇದ್ದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಬಲಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ನರಬಲಿಯಂಥ

ಅಮಾನುಷ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಅಪವಾದವಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಬಹುಪಾಲು ಬ್ರಿಟೀಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬಲಿಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ತಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಾತಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇಂದು ನಾವು ಕಾಣುವ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಬಲಿಗಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಹಿಂದೆ ಸತತವಾಗಿ ಇದ್ದ ನರಬಲಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗಳ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಪ್ರಾಣಿಕ್ರೀಡೆ – ಕಂಬಳ

ಕೃಷಿಕರ ಮನೋರಂಜನೆಯಾಗಿರುವ ಕೋಣಗಳ ಓಟದ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು 'ಕಂಬಳ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಭಟ್ಕಳದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಕಾಸರಗೋಡಿನವರೆಗಿನ ಪ್ರದೇಶವು ಕಂಬಳ ನಡೆಯುವ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕಂಬಳಗಳು ದೀಪಾವಳಿಯ ಅನಂತರ ಆರಂಭವಾಗಿ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಂಬಳದ ಬಗೆಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲ ಅದನ್ನೊಂದು ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. (ನೋಡಿ: ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ೧೯೭೮, ಚಿತ್ತರಂಜನ ದಾಸ ಶೆಟ್ಟಿ, ೧೯೮೩, ರಸಿಕಪುತ್ತಿಗೆ, ೧೯೮೨, ಸಂಜೀವ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ೧೯೮೮, ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೮೪) ಅನಂತರ ಕಂಬಳವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅದೊಂದು ಕ್ರೀಡೆಯಾಗಿರದೆ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ (ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦, ಪು. ೩೧– ೫೧)

ಆದರೆ ''ಕಂಬಳದ ಮುಖ್ಯ ಮನೋಭಾವನೆ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಲವಾದರೂ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗ ಉಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ'' (ಉದ್ಧೃತ: ವಸಂತಮಾಧವ ಕೆ.ಜಿ., ೧೯೯೩, ಪು. ೧) ಎಂಬ ಸಾಲೆತ್ತೂರರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಂದಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ವಂಡಾರ ಕಂಬಳದಂತಹ ಸುಮಾರು ೧೨ ಎಕರೆ ಗದ್ದೆ, ಉಡುಪಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕಟಪಾಡಿ ಕಂಬಳದಂತಹ ೨೦ ಎಕರೆ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಉಳುಮೆ ಮಾಡಿ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡುವುದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನೆರೆಯವರ, ಊರವರ ಸಹಕಾರ ಅತೀ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಊರವರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ವಿಶಾಲವಾದ ಗದ್ದೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಾರಿಯಾದರೂ ಉಳುವುದೇ ಕಂಬಳ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ವಂಡಾರ ಕಂಬಳದ ವಾರ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ 'ಹಿಂದು ಕೆರೆಯುವುದು' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಜರಗುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎಂಟು ಸಾವಿರದಿಂದ ಹತ್ತು ಸಾವಿರದಷ್ಟು ಜೊತೆ ಕೋಣಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇಂದು ಇದು ಬಹಳ ವೆಚ್ಚದಾಯಕವಾದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕರೆಕೊಡುವ ಹೇಳಿಕೆಗೂ 'ಕಂಬಳ ಕೆರೆಯಲು ಹೇಳಿಕೆ' (ಕಂಬಳ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಹರಗಲು ಹೇಳಿಕೆ) ಕೊಡುವುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನಿತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ಕಂಬಳಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ನಡೆಯುವ 'ಕಂಬಳದ ಕುದಿ'ಯಂದು ಊರವರ ಸಹಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಉತ್ತು ಹದಮಾಡುವ ವಿಧಿ ನೆರವೇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಂದು ಮನೆಯ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಗದ್ದೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾಗಿ ಇಳಿಸಿ ಓಡಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದೆ. ಇದುವೇ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕಂಬಳ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈಯವರು ಕಂಬಳವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ''ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಯಾವುದೇ ಕೆಸರುಗದ್ದೆಯನ್ನು 'ಕಂಬಳ' ಎನ್ನುವುದು ರೂಢಿ. ಹೊಲವನ್ನು ಉತ್ತು ಹರಗಿ ಆದ ಬಳಿಕ ಉಳಲು ಬಳಸಿದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಅದೇ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಓಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿನೋದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೇ ಕಂಬಳದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ. ಹಿಂದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಸಹಜ ಕಂಬಳಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲೂ ಬಹಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಬೇಸಾಯಗಾರರು ಇದನ್ನು ಉಳುವಿಕೆಯ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಕಂಡೊ ಕೋರುನೆ' ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಉತ್ತು ಹದಮಾಡಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಂದ ಇಂತಹ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೊಲವನ್ನು ಅನೇಕ ಜೊತೆ ಕೋಣಗಳಿಂದ ಉತ್ತು ಹರವಿದಾಗ ಬೇಸಾಯದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಂತವೊಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಬೀಜ ಬಿತ್ತಲು ಅಥವಾ ನಾಟಿ ಮಾಡಲು ಮಾತ್ರ ಬಾಕಿಯಿರುವುದು. ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿದ ತೃಪ್ತಿಯ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರಿ ಮುಟ್ಟುವುದು ಈ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನಾವೇ ಉತ್ತೇಜಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಂಡು ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಕೋಣಗಳ ಹಾಕು 'ಪೂಕರೆ' ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮೂಲತಃ ಉಳುಮೆಯ

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಮ. ಇದನ್ನು ಕಂಬಳದ ಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಲಾಗಿದೆ (ಮುಂಗಾರು ದೈನಿಕ, ೧೯೮೪)

ಕಂಬಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕ್ರೀಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಲ್ಲದೆ ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದುಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಶಾಲವಾದ ಕಂಬಳ ಗದ್ದೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಗುತ್ತಿನ ಹಾಗೂ ಬೀಡಿನ ಯಜಮಾನರು. ಇವರಿಗೆ ಇದೊಂದು ಗೌರವದ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ಈ ಮೊದಲೇ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ವಂಡಾರ ಕಂಬಳ ಹಾಗೂ ಕಟಪಾಡಿ ಕಂಬಳಗಳಂತಹ ೧೨, ೧೮ ಎಕರೆಯಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದ ಕಂಬಳದ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಉಳುವುದಕ್ಕೆ, ನಾಟಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕೋಣಗಳು ಮತ್ತು ಜನಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು. ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳನ್ನು ತರುವುದು, ಉಳುವುದು ಮತ್ತು ಓಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು – ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಕಂಬಳಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನದ ರೂಪ ಬಂತು. ಇದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವವರು ಗದ್ದೆಯ ಒಡೆಯರಾದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವವರು ಸಾರ್ವಜನಿಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಕಂಬಳದಂತಹ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರೀಡೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾರುವ ಕಂಬಳವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಭೂಮಾಲಿಕರ ವಿಶಾಲ ಗದ್ದೆಗಳ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಸುವ ಒಡೆತನ ತತ್ವದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಂಬಳವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರೀಡೆಯೆಂದೋ, ಆಚರಣೆಯೆಂದೋ ಪರಿಭಾವಿಸದೆ ಅದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಣಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ

ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನಾಗಲೀ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕಾಯಿಲೆಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆರೋಗ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಊನ ಅಥವಾ ಕೊರತೆ ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಆ ಜೀವಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಯಿಲೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಊನ ದೈಹಿಕವಾಗಿರಬಹುದು, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವಜನ್ಯವಾದ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೊತೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಕಾಯಿಲೆಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾಯಿಲೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇಂದಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಲು ಆರಂಭಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಜನಪದರು ರೋಗಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ತರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮತ್ತು ತಾವು ಬದುಕಿ ಬಾಳುವ ನೆಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಈ ವೈದ್ಯವಿಧಾನ ಮುಂದೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಈಗಲೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುವ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಂದಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಂತಹ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೌಷಧವನ್ನು ಜನಪದರು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕನಿಷ್ಟ ಮಾನಸಿಕವಾದರೂ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಜನಪದ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಮನುಷ್ಯರ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಂದ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳು

೨. ಪ್ರಾಣಿ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಳಕೆ

ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳ ಕಾಯಿಲೆಗಳು ಎಂದರೆ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಾಯಿಲೆಗಳು, ಹವಾಮಾನದ ಏರಿಳಿತಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಾಯಿಲೆಗಳು, ಅಂತರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಮ್ಮು ಅತಿಯಾದಾಗ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು 'ಕಪ್ಪೆತೆಮ್ಮೊ' ಎಂದರೆ ಕಪ್ಪೆ ಕೆಮ್ಮು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಮ್ಮು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುವುದು ಕಪ್ಪೆಯ ಲೊಟಗುಟ್ಟುವಿಕೆಯಂತೆ ಕೇಳಿಸುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಿರಲೂಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಔಷಧವಾಗಿ ಜನಪದರು ದೊಡ್ಡ ಕಪ್ಪೆಯ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ತಂದು ಅದರ ಚರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದು ಅರಶಿನದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ

ಬೇಯಿಸಿ ಎರಡು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಕಪ್ಪೆ ಕೆಮ್ಮು ವಾಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಯಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಜನಪದರು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಷಧವಾಗಿ ಅದೇ ಪ್ರಾಣಿಯ ದೇಹದ ಭಾಗವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಉಪಶಮನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಔಷಧವಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಸಾದೃಷ್ಯ ತತ್ವವು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕೇರೆ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿದಾಗ ಇಲಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಪದಾರ್ಥ ಮಾಡಿ ತಿನ್ನಬೇಕು. ನಾಗರಹಾವು ಕಚ್ಚಿದರೆ ನಾಗನಿಗೆ ವೈರಿಯಾದ ಮುಂಗುಸಿಯ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ 'ವಿರೋಧಿ ತತ್ವ' ಗುಣವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಣಿಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಳಕೆ ಪ್ರಾಣಿಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಭೇದ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಅವುಗಳೇ ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವಿಷದ ಹಾವನ್ನು ತಿಂದ ಮುಂಗುಸಿ ಸರ್ಪಗಂಧಿ ಎಲೆಯನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಮೂಲಕ, ಮರಿಯಿಟ್ಟ ನಾಯಿ ಔಷಧಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮೊದಲಿಟ್ಟ ಮರಿಯನ್ನೇ ತಿನ್ನುವ ಮೂಲಕ, ತನ್ನ ಮರಿಗಳ ಮೈಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಯಗಳಾದಾಗ ತಾಯಿ ಅದನ್ನು ನೆಕ್ಕುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಾಸಿ ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ನಾಯಿ ತನಗೆ ಅಜೀರ್ಣವಾದಾಗ ಇಬ್ಬನಿಯ ಗರಿಕೆ ಹುಲ್ಲನ್ನು ತಿಂದು ವಾಂತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಬಗೆಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿವೈದ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿವೈದ್ಯವು ಸಸ್ಯ ವೈದ್ಯದಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇದರ ಲಭ್ಯತೆಯೂ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಸ್ಯದಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಇದು ಲಭ್ಯವಾಗದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಾಗಬೇಕಲ್ಲದೆ ಈ ರೀತಿಯ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೊಳಪಡಿಸಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣಿವೈದ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರಕುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ.

ಸಮಾರೋಪ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆ, ಆಹಾರ, ಆರಾಧನೆ, ಬಲಿ, ಕ್ರೀಡೆ, ವೈದ್ಯ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವೇಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ತಮ್ಮ ಬೆಳೆಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸವನ್ನು ಆಹಾರವಾಗಿ ಸೇವಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆರಾಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆರಾಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಭತ್ತದ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವ ಕಾಡುಹಂದಿಗಳ ಆರಾಧನಾ ರೂಪವಾದ 'ಪಂಜುರ್ಲಿ' ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ದನ, ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಹುಲಿಗಳ ಆರಾಧನಾ ರೂಪವಾದ 'ಪಿಲಿಭೂತ' ಅಥವಾ 'ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ', ಕೃಷಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಎತ್ತು ಅಥವಾ ಕೋಣಗಳ ಆರಾಧನಾ ರೂಪವಾದ 'ಮೈಸಂದಾಯ' ಇವು ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಪಿಲಿಚಾಮುಂಡಿ ಭೂತಗಳ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೃಷಿಗೆ ಹಾನಿಕಾರಕವಾದ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕೊಂದು ಮತ್ತೆ ಆರಾಧಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ರೂಪದ ಆರಾಧನಾ ಪದ್ಧತಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಎಂಬುದು ನರಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ನರಬಲಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವಾಗ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಬದಲಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಬದಲಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರ ಅಲ್ಲದೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಬಲಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಕಂಬಳದಂತಹ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರೀಡೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾರುವ ಕಂಬಳವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ

ಭೂಮಾಲೀಕರ ವಿಶಾಲ ಗದ್ದೆಗಳ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಿಸುವ ಒಡೆತನ ತತ್ವದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಂಬಳವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರೀಡೆಯೆಂದೋ, ಆಚರಣೆಯೆಂದೋ ಪರಿಭಾವಿಸದೆ ಅದು ಜಮೀನ್ದಾರೀ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಜನಪದ ವೈದ್ಯವು ಮನುಷ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಯಿಲೆಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಔಷಧವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವಾಗ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆಕಾರ, ಬಣ್ಣ, ಗುಣಗಳು ಸಾದೃಶ ತತ್ವದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದರ 'ಆರೋಗ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜನಪದರ 'ಆಹಾರ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಂತರಿಕ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. **ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ೧೯೮೪**
'ತುಳು ಬದುಕು'
ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕೋಟೆಕಾರು

೨. **ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಕೆ. ೧೯೯೦**
'ಭೂತಾರಾಧನೆ - ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ'
ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

೩. **ಜವರೇಗೌಡ, ೧೯೮೯**
'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ'
ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು

೪. **ಯದುಪತಿ ಗೌಡ ಡಿ. ೧೯೮೪**
'ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಮೇರರ ಕುಣಿತಗಳು'
(ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಎಂ.ಫಿಲ್. ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧ (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ,
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

೫. **ರಾಮಚಂದ್ರ ಗೌಡ, ಹಿ.ಶಿ. ೧೯೮೪**
'ಪ್ರಾಣಿ ಜಾನಪದ' (ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ (ಸಂ)
ಬಿ.ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ,
ಲಕ್ಕಪ್ಪ ಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ)
ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೬. **ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. ೧೯೮೫**
'ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೭. **ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಬಿ. ೧೯೯೩**
'ತುಳುನಾಡಿನ ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ'
(ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ),
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೮. **ಅಶೋಕ ಆಳ್ವ ಕೆ., ೧೯೯೪**
'ತುಳುನಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಜನಪದ'
(ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೯. **ಸತ್ಯನಾಥ್ ಟಿ.ಎಸ್. ೧೯೭೯**
'ನರಬಲಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸ ಮಾಲೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳು

1. **Dorson Richard M. (Ed.) 1972**
'Folklore and Folklife - An Introduction'
Chicago Press

2. **David L. Gills (Ed.) 1968**
'International Encyclopeadia of the Social Science' (Vol. 17 & 18)
New York. The Mac Millan Company and the Free Press, London Cother Mac, Millan Publisher

3. **Goenthur - Dietz Southeimu**
'The 'Vana' and the 'Ksetra' (Eschmann - Memorial Lecturers Vol. 1, 1978, 1986 (Ed.) G.C. Tripathi Hermann Kulke) Bhubaneshwar Eschmanu Memorial Fund, 1987.

ಭೂಮಿ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಾನವನನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ತಟ್ಟಿರುವ, ಮುಟ್ಟಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಭೂಮಿ ಒಂದು ಆಧಾರಭೂತ ಸಂಗತಿ. ಮಾನವನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಜೀವಜಂತುಗಳಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಕೋಟಿ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಭೂಮಿ ರಚನೆ ಒಂದು ನಿಗೂಢ ವಿಷಯ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಯಾರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು? ಸೃಷ್ಟಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಆಗುವ ಮುಂಚೆ ಏನಿತ್ತು? ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಸ್ತಾರ ಎಷ್ಟು? ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮಾನವ ಉತ್ತರ ನೀಡಲಾರ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ದೇವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯೇ ಹೆಸರಿನ ಅಂತಹದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೋಲುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ಮೂಲನಂಬಿಕೆಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಗಣಿತ ಪದಗಳು

ಮಾನವನ ಸರ್ವಮುಖದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇರುವ ಅಗಣಿತ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಬಹುದು.

ಅದಿತಿ, ಅವನಿ, ಅನಂತೆ, ಇಳೆ, ಇಡೆ, ಇಕ್ಕರು, ಇರೆ, ಇಹ, ಉರ್ವರೆ, ಕು, ಕುಂಭಿನಿ, ಗಹ್ವರಿ, ಜಗತ್ತು, ಜಗತೀತಲ, ಜಮೀನು, ತಿರೆ, ಧರೆ, ಧರಣಿ, ಧಾರಿಣಿ, ಧಾತ್ರಿ, ನಿಶ್ಚಲ, ನೆಲ, ಪ್ರಪಂಚ, ಪೃಥ್ವಿ, ಪೊಡವಿ, ಬುವಿ, ಭುವನ, ಭೂಗೋಳ, ಭೂ, ಭೂತಲ, ಭೂದೇವಿ, ಭೂಮಿಕೆ, ಭೂಮಾತೆ, ಮಹಿ, ಮೇದಿನಿ, ರುಂಹರಿ, ರೂಢಿ, ವಸುಧೆ, ವಸುಂಧರೆ, ವಸುಮತಿ, ವಿಪುಲೆ, ವಿಶ್ವಂಭರಾ, ಸ್ಥಲ, ಕ್ಷಿತಿ, ಕ್ಷ್ಮಾ, ಈ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ, ಶಿಷ್ಟಪದ ಎರಡೂ ವಿಧದ ಬಳಕೆ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪುರಾಣ-೧

ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಭೂಮಿಯನ್ನುದ ಭೂಮಾತೆ ಅಥವಾ ಭೂದೇವಿ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಪೂಜಿಸುವುದು ಬಹುಶಃ ಯಾವುದೇ ವಿಧದ ಪೂಜೆಯಷ್ಟೇ ವಿಶಾಲಾರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ಬಿತ್ತನೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಬೀಜವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದೈವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಂದರೆ ಮಾತೃದೇವತೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರು ಮೂಲತಃ ಮಳೆರಾಜನನ್ನು ಗಂಡು, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಪುರಾಣ-೨

ಭೂಮಿದೇವಿ ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಂಡತಿ. ವರಾಹಕಲ್ಪ(ಅವತಾರ)ದಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷನೇ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದನು. ಮಹಾವಿಷ್ಣುವು ವರಾಹರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ನೀರಿಗಿಳಿದು ದಾಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮೇಲೆ ತಂದನು. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಭೂಮಿಯು ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ಕಮಲದ ಹೂವಿನಂತೆ ತೇಲುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಭೂದೇವಿ ಸಂತೋಷಗೊಂಡು ಸುಂದರವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಳು. ಸೂರ್ಯ ಕಾಂತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಭೂದೇವಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಅವಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತವಾಗಿ ದೇವ ವರ್ಷದವರೆಗೂ ಅವಳೊಡನೆ ಸಂಭೋಗ ಮಾಡಿದನು. ಆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭೂಮಿದೇವಿ ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಂಡತಿ ಯಾಗುವುದು ಇವರಿಬ್ಬರ 'ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಮಂಗಲ' ಎಂಬ ಮಗನೊಬ್ಬ ಹುಟ್ಟಿದನು.

ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷ ಎಂಬ ಅಸುರನಿಂದ ಭೂಮಿದೇವಿಗೆ ನರಕಾಸುರ ಹುಟ್ಟಿದನು. ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷನೆ ಹಂದಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿದೇವಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಹೋದನು. ಹೀಗೆ ಭೂಮಿದೇವಿಯು ಅವನ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಳು. ನರಕಾಸುರ ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂದು ಭಾಗವತದ ದಶಮ ಸ್ಕಂದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪುರಾಣ-೩

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಬಾಲಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿಯು ಭೂಮಿದೇವಿಗೆ ಶಾಪ ಹಾಕಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಶಿವ ಮತ್ತು ಪಾರ್ವತಿಯರು ವರ್ಷಗಟ್ಟಲೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾಗ ಭೂಮಿಯು ಅಡಿಯಿಂದ ನಡುಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ದೇವದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಶಿವನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಭೋಗದಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗುವಂತೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡರು. ಶಿವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನು. ಆದರೆ ಶಿವನಿಂದ ಹೊರಚೆಲ್ಲಿದ ವೀರ್ಯವು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ಪಾರ್ವತಿಯು ಭೂಮಿದೇವಿಗೆ ''ಭೂಮಿದೇವಿ'' ನೀನು ನಾನಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳಿ ಹಲವರ ಹೆಂಡತಿಯಾಗು. ಒಬ್ಬ ಮಗನಿಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ತಡೆದಿದ್ದರಿಂದ ಮುಂದೆ ನಿನಗೂ ಮಕ್ಕಳು ಆಗದೆ ಇರಲಿ ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಟ್ಟಳು.[೨] ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದರೂ, ಈ ಪುರಾಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ವಾಸ್ತವ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರದು.

ಭೂಮಿ: ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ

''ಭೂಮಿದೇವಿ ನಿನ್ನ ಮಗಳೆಲ್ಲಿ ಹೋದಳು
ನೀನರಿಯದ ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ
ಹೋಗಬಹುದೇ ಜಗಜಗದಾ ಅಗ್ನೀಲಿ
ಹೋಗಬಹುದೇ ಗಗನವನು
ಹೋಗಬಹುದೇ ಗಗನದಗಲದುರಿಯ ನಂ
ಮೃಗ ಬೈಲಿಗಾಯ್ತುಲ್ಲೋತಮ್ಮೆ''(ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಗಳು)[೩]
''ದೇವರಾಯನವ ಭೂಮಿಯೆಲ್ಲ ಹು
ಟ್ಟಿಸಿದ ಆಟದೊಳಗ
ಬರೀ ಭೂಮಿಯೊಳಗೇನು ಮೋಜು ಅಂತ
ನೆನಿದ ಮನಸಿನೊಳಗ;
ಮನಸಿಗೆ ಬಂದ್ಹಾಂಗ ಮಾಡಬಲ್ಲವನ
ಒಂದ ಚಣದಾಗ
ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಪ್ರೀತಿಯ
ಇಟ್ಟವರೆದಿಯಾಗ'' (ನವ್ವಾಡುಗಳು)[೪]
''ಯಾವ ದೇವರಿಗಿಂತ ಮಾಸಿಸದೇವರ ಕಟ್ಟ
ಭೂಮಿನೇ ಹೊತ್ತಿ ತಲಿಬಾರಾ! ಮಾಸಿಸದೆವ್ರು
ಗಂಗೀದಲ್ ಹೋಗಿ ಸೆರಗೊಡ್ಡಿ! ಏನೆಂಬೂದು
ಅರ್ದ ಬಾರಗಳ ಇಳಿಸಕ್ಕ''
(ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು)[೫]
''ಬಿತ್ತುವ ತಮ್ಮಯ್ಯ ಎತ್ತಿಗೇನಂದಾನ
ಹತ್ತು ಖಂಡಗ ಬೆಳಲೆಂದ! ಭೂಮಿತಾಯಿ
ಮುತ್ತಿನುಡಿಯಕ್ಕಿ ನಿನಗೆಂದ'' (ಗರತಿಯ ಹಾಡು)[೬]
''ಇಂದ್ರಲೋಕ
ಚಂದ್ರಲೋಕ

ಭೂಮಿ ಜಯಮಂಗಳ
ನೆತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬುಗಡಿ ಚುಕ್ಕಿ
ರಾಮ ರುಕ್ಮರ'' (ಜನಪದ ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳು)[೭]

ಪಂಚಭೂತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತು ಲಂಬಾಣಿಗಳು ವರ್ಣಿಸುವ ಒಂದು ಪದ್ಯ

''ಪಾಂಚತತ್ವೇರೊ ದಿವೊ ಲಗಾನ
ದೂರ ಹಟಾಯೋ ಅಂಧಕಾರೇನ
ಪಾಂಚಿ ತತ್ವೇರ ನಾಮ ವಾಚನ
ಆಕಾಶ, ವಾಯುರೆ, ಅಗ್ನಿ
ವಜಿ ಜಲ, ಪೃಥ್ವಿರೆ ಪಾಂಚಿ'' (ಗೋರೂರ ಗೀದ)[೮]

ಮೇಲಿನ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾನಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾನಪದರು ಆಕಾಶವು ಬಹಳ ದೂರದ ಸ್ಥಳ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕನ್ಯೆ ಕೊಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುವ ಕಲ್ಪನೆ ರಾಮಾಯಣದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಗವಂತನು ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಾಗ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ, ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲನವ ಎಂದು ''ನಲ್ವಾಡುಗಳು'' ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಶೇಷನು ತನ್ನ ಅರ್ಧ ಭಾರವನ್ನು ಇಳಿಸಲು ಗಂಗೆಯ ಹತ್ತಿರ ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ, ಗಂಗೆ ಮಹಾಶೇಷನಿಗೆ ಶಿರಸಿಯ ಸೀತಮ್ಮನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಲು ತಿಳಿಸಿದಳು. ಅಂತೆಯೇ ಮಹಾಶೇಷ ಮಾರಿಕಾಂಬೆಯ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಕಷ್ಟವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಜನಪದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿದೆ. ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ರೈತನು ಭೂದೇವಿ ಮತ್ತು ಎತ್ತುಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಪೂಜಿಸುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ತಮ್ಮ ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತ ಪೈರನ್ನು ಫಲ ಬಂದ ತಕ್ಷಣವೇ ಅವಳಿಗರ್ಪಿಸುವುದು ಅವಳ ಆರಾಧನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಿಶುಪ್ರಾಸಗಳು' ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಮಕ್ಕಳ ವಯೋಮಾನಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಕುತೂಹಲ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಲೋಕ, ಚಂದ್ರಲೋಕ, ಭೂಮಿ ಜಯಮಂಗಳ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಲೋಕದ ಪರಿಚಯ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಚಭೂತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಗ್ಗೆ ''ಗೋರೂರ ಗೀದ'' (ಲಂಬಾಣಿ ಹಾಡು) ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಐದು ತತ್ತ್ವದ ದೀಪವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ದೂರ ಮಾಡಿದನು ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆ ಎಂದು ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನೇ ಹಾಸಿ ಆಕಾಶವನ್ನೇ ಹೊದ್ದು ನಿಸರ್ಗದೊಡನೆ ಬದುಕುವ ಜಾನಪದೀಯರದ್ದು ಸಾಹಸಮಯ ಜೀವನ. ನಿಸರ್ಗದ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೆ ತಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದವರು. ಯಾವುದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಪರಿಸರಗಳೊಡನೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿದವರು. ಭೂತಾಯಿಯ ಜೊತೆ ಅವರಿಗೆ ಎಂಥ ಬಿಡಿಸದ ನಂಟಿತ್ತೋ ಬಲ್ಲವರಾರು? ನಿದ್ದೆ ತಿಳಿದು ಎದ್ದ ಬೆಳಗಿನಲ್ಲಿ

ಎದ್ದೊಂದು ಗಳಿಗಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರ್‍ಯಾರ ನೆನೆಯಲಿ
ಎಳ್ಳು ಜೀರಿಗೆ ಬೆಳೆಯೋಳ ಭೂಮಿತಾಯಿ
ಎದ್ದೊಂದು ಗಳಿಗಿ ನೆನೆದೇನ ॥

ಎಂದು ರೈತನು ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕಿಗೆ ಭೂಮಿಯೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಲ್ಲ ಸುಖ ದುಃಖಗಳೂ, ತಾಳ್ಮೆ, ಸಹನೆ, ಆಶ್ರಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಹಡೆದ ತಾಯಿಯಷ್ಟೇ. ಭೂತಾಯಿ ಕೂಡ ಹಿರಿಮೆಯುಳ್ಳವಳು ಎಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಭೂಮಿತಾಯಿ ಬಂಜೆಯಾದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಡೀ ಜೀವಕೋಟಿಯೇ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹಾಯಾಗಿ ಮಲಗಿ ನಕ್ಷತ್ರಲೋಕದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿದರು. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತಳಾದ ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ಮರೆತರೆ ತಮ್ಮ ಸರ್ವನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮನುಷ್ಯ ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಸ್ಮಿತಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಶಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಶಯಗಳು

೧. ಆಕಾಶ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ತಾಯಿ : ಎ. ೬೨೫
೨. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಆಕಾಶದ ಮದುವೆ : ಟಿ. ೧೨೬, ೩
೩. ಆಕಾಶ ಲೋಕದ ಹೆಣ್ಣು ಭೂಮಿಯ ಲೋಕದ ಗಂಡನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಟಿ. ೧೧೧.೨
೪. ಆಕಾಶದಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು : ಎ. ೨೧.೧

ಭೂಮಿ: ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ

೧. ಭೂಮಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ದಿನ ಕಾಕೆ ಮರಿ ಮರೆತ್ಹಂಗೆ

೨. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆದಿಶೇಷ ಹೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಆದಿಶೇಷನನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವವರು ಯಾರು ? (ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ)
೩. ಒಡೆಯನಿಲ್ಲದ ಭೂಮಿ ಕೆಡಕಿಗೆ ಕಾರಣ
೪. ಒಂದು ತೋಟ, ಅದರಲ್ಲೊಂದು ಪಾರಿವಾಳದ ಮಚ್ಚು ಇದ್ದರೆ ಭೂಮಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗ ಬಂದ ಹಾಗೆ (ಸ್ಪೇಯಿನ್ ಗಾದೆ)
೫. ಬರೀ ಬಿಸಲಾದರೆ ಭೂಮಿ ಮರುಭೂಮಿಯಾಗುವುದು (ಜಿಕೋಸ್ಲವೇಕಿಯ ಗಾದೆ)
೬. ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ಭೂಲೋಕ ತಪ್ಪದು?
೭. ಈಶ್ವರಾಂಶವಿಲ್ಲದೆ ಇಳೆಯನ್ನು ಆಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.
೮. ಭೂಮಿಗಿಂತ ಅಗಲವಿಲ್ಲ, ಆಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಎತ್ತರವಿಲ್ಲ.
೯. ಆಕಾಶದ ಮಳೆ, ಭೂಮಿತಾಯಿ ಬೆಳೆ.

ಭೂಮಿ: ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ

೧. ''ಎಲ್ಲಾ ಅವನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಮವಿರ್ಪುದೆ? ಇಪ್ಪದೊಂದು ಠಾವಿನಲ್ಲಿ'' (ಪ್ರಭುದೇವರು 'ಅಲ್ಲಮ ವಚನಗಳು'-೧೧೬೦)
೨. ''ವಾರಣಾಧಿಪತಿಯಪ್ಪೈರಾವಣಂ ತಾಳ್ಬುವಂತೆವೊಲೇಂ ಬಾಲ ಪಿಪೀಲಿಕಂ ತಳುವುದೇ ವಿಶ್ವಂಭರಾ ಭಾರಮಂ'' (ಕಮಲಭವ-ಶಾಂತೀಶ್ವರ ಪುರಾಣಂ-೧೨೩೫)
೩. ''ಧರೆ ಬೀಜಂಗಳ ನುಂಗೆ ಹರ ಕೊಲ್ಲಲ್ ಪರ ಕಾಯ್ವನೇ?'' (ಪುಲಿಗೆರೆ ಸೋಮನಾಥ-ಸೋಮೇಶ್ವರ ಶತಕ-೧೪೦೦)
೪. ''ಧರೆ ನನ್ನದೆಂದು ನೆನೆವರೆ? ಸರ್ವರು ಮುನ್ನ ಪಿಡಿದಾಳ್ದುದಲ್ತೆ?'' (ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ-ಭರತೇಶ ವೈಭವ-೧೫೬೦)
೫. ''ತಿರೆಯೊಳ್ ಕಾಲ್ಗೆಡೆ ಬಿಟ್ಪೊಡಂ ತಿರೆಯನೇ ಆಧಾರವಂ ಗೆಯ್ವವೋಲ್'' (ಮುದ್ದಣ 'ಅದ್ಭುತ ರಾಮಾಯಣ'-೧೯೦೦)

ಭೂಮಿ: ಮಳೆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ:

ಪಂಚಾಂಗದ ಪ್ರಕಾರ ಚೈತ್ರಮಾಸ ಆರಂಭವಾಗಿ ಯುಗಾದಿಯ ನಂತರ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯವರೆಗೆ ಮತ್ತು ಹುಣ್ಣಿಮೆಯಿಂದ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯವರೆಗೆ ೧೪ ದಿವಸಕ್ಕೊಂದರಂತೆ ಒಟ್ಟು ೨೭ ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಈ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ಮಳೆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲ ಮೇಘವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಮೇಘಗಳಿಗೆ ಅಕಾಲ ಮೇಘವೆಂಬ ಹೆಸರು ರೋಹಿಣ್ಯಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ಮಳೆಗಳು ಆಗದೆ ಹೋದರೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬೆಳೆಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಶ್ವಿನಿಯಿಂದ ತೊಡಗಿ ಹಬ್ಬ ಮಳೆಯವರೆಗೆ ಮುಂಗಾರು ಆದರೆ, ಉತ್ತರೆಯಿಂದ ಅನುರಾಧ ಮಳೆಯವರೆಗೆ ಹಿಂಗಾರು. ಈ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಭೂಮಿಯ ಉಳುಮೆ, ಬಿತ್ತನೆ, ಆರೈಕೆ, ಕಟಾವು ಒಕ್ಕಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಳೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರೈತ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿ ಮಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಚಲಿತ ಗಾದೆಮಾತುಗಳು ಅವನ ಅನುಭವದ ಮೊತ್ತದಂತಿದೆ. ಮಳೆ ಜಾನಪದದ ಸ್ಮೃತಿಯಂತಿವೆ.''

ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು

೧. ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು
೧. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಭೂಮಿತಾಯಿ ಎಂದೂ ತಾಳ್ಮೆ, ಸಹನೆ, ಆಶ್ರಯ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ಹಡೆದ ತಾಯಿಗಿಂತಲೂ ಭೂತಾಯಿ ಹೆಚ್ಚಿನವಳೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ.
೨. ಭೂಮಿ ಆಶ್ರಯದಾತಗಳಾದ ದೇವತೆ, ಅನ್ನ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಮಾನವರು ಸೂಕ್ತ ನೈತಿಕ ಜೀವನ ನಡೆಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಭೂಮಿಯು ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಸಮತೂಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ತಾಣ.
೩. ಭೂಮಿ ಸಕಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸುವ ತಾಯಿಯೂ ಅಹುದು. ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ಕೊಳೆ ಇದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಆಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.
೪. ಭೂಮಿಗೆ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಹೊಲಸೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧಿಯಾಗಿಡುವುದು ಎಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪೂಜ್ಯಭಾವನೆಯಿಂದ ಮಣ್ಣನ್ನು ಅನೇಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಲಾಗುವುದು.
೫. ಭೂಮಿಯನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸಿದರೂ, ಅವಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ರೂಪದಿಂದ ಪೂಜಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಳಿಗೆ ಗುಡಿಗೋಪುರಗಳು ನಿಷಿದ್ಧ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗಡೆ ಕಲ್ಲುಮಣ್ಣು ಮಡಕೆ ಗಾಜಿನ ಚೂರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಡ್ಡವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಜನರು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹರಕೆ ಕಾಣಿಕೆಗಳ ಸಮೇತ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.
೬. ಗಂಗೆಯು ನೀರಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದವನನ್ನು ನೂರು ಬಾರಿ ತೇಲಿಸುವವಳೆಂದೂ,

ಭೂಮಿಯು ಸಹನೆಯ ಮೂರ್ತಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ.

೭. ಭೂಮಿ ಬಾಯಿ ಬಿಡುವುದೂ, ಜಲಪ್ರಳಯವಾಗುವುದೂ ಮನುಷ್ಯ ಕೋಟಿಯ ಅವನತಿಗಾಗಿಯೇ, ಇಂಥ ದುಷ್ಟಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣ ಅವನ್ನು ಭಯಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವುದು ನಡೆದುಬಂದಿದೆ.

೮. ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟಕರವಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಂದಾಗ, ಕೆಲವು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನುಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾ ಭೂಮಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದರೆ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇತ್ತು.

೯. ಸ್ತ್ರೀ ಅವಮಾನವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಅವಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ.

೧೦. ಸೀತೆಯನ್ನು ಅವಳ ತಾಯಿಯಾದ ಭೂದೇವಿಯು ತನ್ನ ಮಡಿಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಳು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ.

ಆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು:

೧. ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ, ಗಿಡ ಮರಗಳ, ಜಲನಿಧಿಗಳ ತಾಣ ಈ ಭೂಮಿ. ಇದು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಚಪ್ಪಟೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಂಬುಗೆ.

೨. ಪಾಪ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ಈ ಭಾರವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಭೂತಾಯಿ ಭೂಕಂಪನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಂದು ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ನುಂಗಿ ತನ್ನ ಭಾರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದರು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಬೈಯ್ಯುವಾಗ ಭೂಮಿಗೆ ಭಾರವಾಗಬೇಡವೆಂದು ಬಯ್ಯುತ್ತಾರೆ.

೩. ಜನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯು ಸೂರ್ಯ–ಚಂದ್ರರಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು. ಸೂರ್ಯ–ಚಂದ್ರರು ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತಾರೆ.

೪. ಭೂಮಿ–ಸೂರ್ಯ ಮುಳುಗುವುದನ್ನು ಒಡಪಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೫. ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರು ದೇವರ ಮಕ್ಕಳು, ಇವರ ತಾಯಿ ಭೂದೇವಿ.

೬. ಭೂದೇವಿ, ಗಂಗಾಮಾತೆಯರು ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣಕರ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಮಾಶೀಲರೂ ಸಹನಾಭೂತಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿದ್ದು, ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುವರೆಂದು ಅವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ

ಇ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು

೧. ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಯಿಸಬಾರದೆಂದು ಉಳುವಾಗ ರೈತರು ದೊಡ್ಡ ನೇಗಿಲನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ರಸಗೊಬ್ಬರ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಆಕೆ ಮಲಿನವಾಗಿ ಕೋಪಗೊಂಡು ಬೆಳೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

೨. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿಯ ಅಧಿದೇವತೆಯೆಂದು ಗೌರಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರು. ಸ್ತ್ರೀಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೂವಿನ ಗೊಂಚಲನ್ನು ಸ್ತ್ರೀರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ, ವಸ್ತ್ರ ಒಡವೆಗಳಿಂದಲಂಕರಿಸಿ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆರಾಧನೆಗಳಿಂದ ಹರ್ಷಿಸುವ ಭೂದೇವಿ ಸಂತೃಪ್ತಳಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ವರ್ಧಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂದೆ ನಂಬಿಕೆ.

೩. ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ನೈವೇದ್ಯ ಮಾಡಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಮುಂದಿನ ವರ್ಷ ಸಮೃದ್ಧಿಯಾದ ಬೆಳೆ, ಕಟ್ಟಡಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ತಳಪಾಯ ಹಾಕುವಾಗ, ಮೊದಲನೆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕೆಳಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಾಣ್ಯ, ಹವಳ ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಅರಸಿನ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಭೂಮಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ.

೪. ಭೂದೇವಿಯ ಪ್ರತಿಮಾಸದಲ್ಲಿ ಏಳುದಿನವೂ ಪ್ರತಿವಾರದಲ್ಲಿ ಸೋಮವಾರವೂ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾಳೆಂದು ಬಗೆದು ಆಗ ಉಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಆರಂಭವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅವಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಿಡುವುದು ಕೊಡುವರು.

ಈ. ಬಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು

೧. ನರಬಲಿ ಹರಕೆ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನದಿಗೆ, ಭೂಮಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ.

ಉ. ರೋಗ–ರುಜಿನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು

೧. ಆಸೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸತ್ತವರು, ತೊನ್ನು ಮುಂತಾದ ಪಾಪದಿಂದ ಬರುವ ರೋಗದಿಂದ ಸತ್ತವರನ್ನು, ಸತ್ತ ಬಾಣಂತಿ ಬಸುರಿಯರನ್ನು ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಾದ ನಾಯಿ, ಕತ್ತೆ, ಕಾಗೆ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಭೂತಾಯಿ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಸುಡುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡದೆ ಹೂಳಿದರೆ ಭೂಮಿತಾಯಿ ಮಲಿನಗೊಂಡು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನಾದ ವರುಣನನ್ನು ಕೂಡ ಬಯಸದೆ ದೂರ ಉಳಿಯುವಳು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಳೆ ಬರದೆ ಬರಗಾಲ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ.

ಊ. ಇತರೇ ನಂಬಿಕೆಗಳು

೧. ಹಸುವಾಗಲಿ, ಎಮ್ಮೆಯಾಗಲಿ, ಹಾಲು ಕೊಡಲು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದಾಗ ಭೂಮಿಗೆ ಐದು ಅಥವಾ ಏಳು ತೊಟ್ಟು ಹಾಲನ್ನು ಕರೆದು ಪ್ರಥಮ ಕಾಣಿಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ನಂತರವೇ ಮನುಷ್ಯರು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು.

೨. ನಿಂತು ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ದರೆ ಭೂತಾಯಿಯ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದಂತೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಕುಂತು ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯಬೇಕು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ.

''ಪ್ರಪಂಚದಾದ್ಯಂತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದೆ ಭಾವಿಸಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯೆಂದೇ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ದೇಶವನ್ನು ತಾಯ್ನಾಡು ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುವುದು, ಭೂಮಿಯ ಅನೇಕ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಪೂಜಿಸುವುದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಭೂದೇವಿಯ ಕೃಪೆಯಾಗದೆ ಬೆಳೆಯಾಗದೆಂದು ನಂಬಿ, ಫಲ ಬಂದ ತಕ್ಷಣವೇ ಅವಳಿಗರ್ಪಿಸುವುದು ಅವಳ ಆರಾಧನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ.''[೧೧] ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಅವಳೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿ ಭೂಮಿತಾಯಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಪೂಜ್ಯಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇನ್ನಷ್ಟು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥನೀಯ ನಿಯಮವಾದವು. ಭೂಮಿಗೆ ರಸಗೊಬ್ಬರ ಹಾಕಿದರೆ ಆಕೆ ಮಲಿನವಾಗಿ ಕೋಪಗೊಂಡು ಬೆಳೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅಂಥ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ರಸಗೊಬ್ಬರ ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಭೂಮಿಯು ಕ್ರಮೇಣ ತನ್ನ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಶಕ್ತಿ ಕುಂದುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ ಬಂಜರಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂಬ ಆಶಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು.

''ನಂಬಿಕೆ ಮಾನವ ಜೀವನದ ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಅದೇ ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿರುಳು ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಹ ದಿನ ಬೆಳಗಾದರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.''

ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು

ಜನಪದ ಕಥೆ-೧

ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿ ಮಿನುಗುವ ತಾರೆಗಳು ಜನಪದರ ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಇವರ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಮೊದಲು ಆಕಾಶವು ಭೂಮಿಗೆ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಅವು ಎಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದವೆಂದರೆ ಎತ್ತರವಾದವರು ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದಿತ್ತು ಮತ್ತು ಏನನ್ನಾದರೂ ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಅದು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತ ಜನರು ಆಕಾಶವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೋಗಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಾತೆ ಯಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆಗ ಭೂಮಿಯು ಎಷ್ಟು ದೂರ ಸರಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಜನರನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಭೂಮಿಯು ನಾನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ, ನಿಮಗೆ ಸಾಕೆನಿಸಿದಾಗ ನಿಲ್ಲು ಎಂದು ಹೇಳಿರೆಂದು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಸರಿಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಜನರಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯ ವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬಹಳ ದೂರ ಸರಿಯಿತು ಎಂದು ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ. ಇಂದು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಿನುಗುವ ತಾರೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಥವಾ ಎರಡು ವಿಧದ ಕತೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದರಂತೆ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಿನುಗುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಬೀದಿಯ ದೀಪಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆಗ ರಾತ್ರಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ದೀಪ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬೆಳಕು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೂ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಿಷ್ಟರಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡವರು ಸತ್ತ ನಂತರ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು, ಮೇಲಿನಿಂದಲೇ ತಮ್ಮವರಿಗೆ ಬೆಳಕು (ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ) ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಧರ್ಮ ಮಾಡಿದವರು ದೊಡ್ಡ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ತಾರೆಗಳೂ, ಸ್ವಲ್ಪ ಧರ್ಮ ಮಾಡಿದವರು ಸಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾದ ತಾರೆಗಳು ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಧರ್ಮಾತ್ಮರು ಹೋದಂತೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ತಾರೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿದೆ. ಇದರಂತೆ ತಾರೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಆಯುಷ್ಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಭೂಮಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಜನಪದರು ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಬೀಳುವುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬ ಪುಣ್ಯಾತ್ಮ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.''[೧೨]

ಜನಪದ ಕಥೆ-೨

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದ 'ಚಂದ್ರ' ಬಂದು ಭೂಮಿಯ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಸಂಸಾರ ಮಾಡಿದ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯಿಂದ ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಗಳೆನ್ನುವುದು

ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭೂಮಿತಾಯಿ, ಆಕಾಶ ತಂದೆ ಎನ್ನುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪುಷ್ಟಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಗಗನಯಾನವನ್ನೇ ಮಹಾ ಸಾಹಸವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ನಮಗೆ ಜನಪದರು 'ಚಂದ್ರ'ನನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಳಿಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅಂತೆಯೇ ನಾವೆಲ್ಲ ಚಂದ್ರನನ್ನು 'ಚಂದಾಮಾಮಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ! ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳು ಬೀಗರೂ ಆಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗ ಸತ್ಯವಾಗಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಾದ ಮಾತೇನೂ ಇಲ್ಲ.''[೧೩]

ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಿಷ್ಟರಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡವರು ಸತ್ತನಂತರ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು ಮೇಲಿನಿಂದಲೇ ತಮ್ಮವರಿಗೆ ಬೆಳಕು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಚಂದ್ರನನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಳಿಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅಂತೆಯೇ ನಾವೆಲ್ಲ ಚಂದ್ರನನ್ನು 'ಚಂದಾಮಾಮಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ! ಭೂಮಿ ಆಕಾಶಗಳು ಬೀಗರೂ ಆಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವ ನಂಬುಗೆ, ಪುಣ್ಯಮಾಡಿ ಸತ್ತವರು ಮಾತ್ರ ಚಿಕ್ಕೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಜನಪದರ ನಂಬುಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಆಕಾಶದ ಸಾಕಾರವಾದ ಛತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಚಿಕ್ಕಿ, ಭೂಮಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಥೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸಂತೋಷಪಡಿಸಿದರು.

ಉಪಸಂಹಾರ

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಮುದಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ನಿಗೂಢ. ಅದ್ಭುತ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಭೂಮಿ, ಜಲ, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಆಕಾಶ. ಈ ಐದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಹರಡಿದ ಹಲವು ಹತ್ತಾರು ವಿಸ್ಮಯಕರ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಬಾಳಿದನು ಮನುಷ್ಯ. ಹಿಂಡು ಹಿಂಡಾಗಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಶುಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಬದುಕಿದವರು. ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಲ್ಲು, ಮರ, ಬಳ್ಳಿ, ಕೆರೆ, ಹಳ್ಳ, ನದಿ, ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ, ಬೆಂಕಿ, ಪಶುಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ ಒಂದೊಂದನ್ನು ಬೆರಗು ಗಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡಿದ. ಅಗಣಿತ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವರು ಪೂಜಿಸಿದ್ದರೆ ಬೆರಗುಪಡುವ ಸಂಗತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕುಲಸಂಕೇತಾರಾಧನೆಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಎನಿನಿಸಮ್‌ನ ಸರ್ವಚೈತನ್ಯವಾದವರೆಗೆ ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೀಗೆ ಚದುರಿದ ಜಾನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಒಂದು ಸಾಹಸವನ್ನು ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಮಾಜ ಮಾಡಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾನಪದರ ಜೀವನ ಅನುಭವ ಈ ಯಾವ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೂ ನಿಲುಕುವಂಥದಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ತಾಯಿಯೆಂದು ಪೂಜಿಸಿದ ಜನಪದರೆ ಈ ನೆಲದ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮಣ್ಣು ಕೊಡುವ ಅಗಣಿತ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರ್ಥದ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿ ಕೂಡ ವಿಸ್ಮಯಕಾರವಾಗಿದೆ. ಉದಾ: ಮಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಜನಪದರು ಬಳಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನೆಲದ ತಾಯಿ ಎಂದರೂ ಕೂಡ ಮಣ್ಣು ತಾನೆ. ಮಣ್ಣು ಜನಪದರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಅನುಭವ ಎಷ್ಟು ಬಗೆಯದು. ವಚನಕಾರರು ಮಡಕೆ ಮಾಡುವವರೆ ಮಣ್ಣೆ ಮೊದಲು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಣತೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣು ಮೊದಲು ಬೇಕು. ಆದರೆ ಬರಿ ಮಣ್ಣು ಹಣತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹದಗೊಳಿಸಿದ ನೆಲ ಮಳೆಯಾದಾಗ ಬಿತ್ತಿದರೆ ಅದೇ ಮಣ್ಣು ಹೊಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ''ಮಣ್ಣು, ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಅಥವಾ ಮಾನವಜೀವನದ ಆಧಾರ. ಮಣ್ಣು ಅವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಅನುಭವಗಳು ಎಷ್ಟು ಬಗೆ? ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: (ಅ) ಮಣ್ಣಿನ ಹದ, ಮಣ್ಣು ತಿಂದೀ, 'ಮಣ್ಣಾಗ್ಗಿಟ್ಟು ಬಂದ್ಯಾ' ಮಣ್ಣ ಮಾಡೇನ? 'ಮಣ್ಣ ಕೊಟ್ಟು ಬಂದೆ''[೧೪]

೧. ಮಣ್ಣಿನ ಹದ ಒಕ್ಕಲಿಗನಿಗೆ ತುಂಬ ಅಗತ್ಯವಾದಂಥ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆ

೨. ಮಣ್ಣು ತಿಂದಿ, ಇಲ್ಲದ ಧಿಮಾಕು ಮಾಡಿದರ ಮಣ್ಣು ತಿಂದಿ ಅಥವಾ ದುಡಿಯದಿದ್ದರೆ ಮಣ್ಣು ತಿಂದಿ.

೩. ಒಂದು ಕೂಸಿನ ಸಾವಾದಾಗ ಇನ್ನು ಅದು ಬದುಕಿ ಅರಳಬೇಕಾದ ಜೀವ ಒಂದು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೂತು ಬಂದ ಜನಪದರು ನನ್ನ ಕೂಸಿನ ಮಣ್ಣಾಗ್ಗ ಇಟ್ಟ ಬಂದ್ಯಾ ಈ ರೀತಿ ನೆಲ, ಭೂಮಿ, ಮಾನವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತಾಯಿಯಾಗಿ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿ ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಈ ಭೂಮಿತಾಯಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಖ್ಯಾತ ವರಕವಿ ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ''ಮೊದಲಗಿತ್ತಿ'' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲಗಿತ್ತಿಯಂತೆ ಮೆರೆಯುವಿಯೇ ತಾಯಿ
ಮೊದಲಗಿತ್ತಿಯಂತೆ ಮೆರೆಯುತಿಹೆ
ಹಿಂಡಾಗಿ ಪುಂಡರು ಅಂಡಲೆಯಲು ನಿನ್ನ

ನೆತ್ತರು ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿರುವೆ
ಪಾತಗ ಕಂಡರು ಕೆಲ ತಾಯಿಗಂಡರು
ಅವರನ್ನು ಮಡಿಲಾಗ ಮಡಗಿಸಿಹೆ
ಹದಿನಾರು ರಾಜರು ತಲೆಕೆಳಗಾದರು
ಆದರು ತಲೆಯೆತ್ತಿ ನಿಂತಿರುವೆ
ನಿನ್ನ ತೇಜದ ಮುಂದೆ ರಾಜತೇಜವು ಕೂಸು!
ಮೊದಲಗಿತ್ತಿಯು ನೀನು ಮರೆಯುತಿಹೆ
ಒಕ್ಕುಡಿತೆ ಅರೆಮುಕ್ಕು ಎನುತೆನುತೆ ಹಲಕೆಲವು
ಪಾನಿಪತ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಕ್ಕುಳಿಸುವೆ
ಕೊಡಲಿ ರಾಮನು ಎರೆದ ಕನ್ನೀರ ಜಳಕಕ್ಕೆ
ಕೂದಲು ನೆನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲೆನ್ನುತಿಹೆ''[೧೫]

(ನಾದಲೀಲೆ ಮೊದಲಗಿತ್ತಿ-ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ)

ವಸತಿ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪ ಗೌಡ

ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚದ ಬಹುಪಾಲು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೆ ತೀರ ಉಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕೇವಲ ಪಾಮರರದೆಂದು ಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಗಮನವನ್ನು ಅನ್ಯಾದೃಶವಾಗಿ ಸೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದು ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅರಿವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ಶಿಸ್ತಿನ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಂಥ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕೂಡ ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಕೂಡ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಜನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಹಜ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಪಲಬ್ಧವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಜನಪದವೆಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಸಹಸ್ರಪಟ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ, ಚಿಂತನವಾಗಲಿ, ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಲಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಲಿ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ವಸತಿ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯ ಹಲವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಜಾನಪದದ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗಣ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಾಣುವುದುಂಟು ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆಲ್ಲಾ ಒಂದೊಂದು ಸಣ್ಣ ವಿಷಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು, ಆಳವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ರೀತಿ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ವಸತಿ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ವಿಷಯ ಕೂಡ. ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದ್ಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಗಾಳಿ, ಮಳೆ, ಬಿಸಿಲುಗಳಿಂದ, ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ

ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಆಶ್ರಯತಾಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಆರಂಭ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಸತಿ ಕಲ್ಪನೆ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉಗಮಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ನಾವು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಮಾನವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಮಿ-ಕೀಟ, ಪಕ್ಷಿ-ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸಹ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ವಸತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಮತ್ತು ಆ ವಸತಿಗಳು ಆಯಾ ಜೀವ ವರ್ಗದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ, ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅನಂತರ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಮ್ಮಿಲನಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸತಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಹತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ

೧. ಕ್ರಿಮಿ ವಸತಿ ೨. ಕೀಟ ವಸತಿ ೩. ಜಲಚರ ವಸತಿ ೪. ಪಕ್ಷಿ ವಸತಿ ೫. ಪ್ರಾಣಿ ವಸತಿ ೬. ಮಾನವ ವಸತಿ ೭. ಮೃತಾತ್ಮ ವಸತಿ ೮. ಭೂತ ವಸತಿ ೯. ದೈವ ವಸತಿ ೧೦. ಜನಪದ ವಸತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ.

೧. ಕ್ರಿಮಿ ವಸತಿ

ವಸತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗಣ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕ್ರಿಮಿಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಲೋಕನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವೂ ಸಹ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು, ತಮ್ಮ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಸುಭದ್ರವಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಿಡಲು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಜೀವ ವಿಕಾಸದ ಆರಂಭದ ಹಂತದಿಂದಲೂ ಸಹ ಕ್ರಿಮಿಗಳು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕ ಎನಿಸುವ ವಸತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಗಾಣುಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಣುಗಳು ಸಹ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜಠರ, ಕರುಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಸತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜಠರ ವಸತಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳ ಕ್ರಿಮಿಗಳು ಬೇರೆಯಾದರೆ, ಕರುಳು ವಸತಿಯುಳ್ಳ ಜೀವಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ತಲೆ ಮತ್ತು ಮೈಗೂದಲುಗಳಲ್ಲು ಸಹ ಇವು ತಮ್ಮ ವಸತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಂತಹ ಒಂದೆರಡು ಸೂಕ್ಷ್ಮಜೀವಿಗಳ ವಸತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇರುವೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಓಡಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಶ್ರಮಶೀಲ ಕ್ರಿಮಿ. ಇದು ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ ತನ್ನ ತಂಗುದಾಣವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಗೂಡೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉಸುಕಲು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ, ಗೋಡಿ ಬುಡಗಳಲ್ಲಿ, ಒದ್ದೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಇವು ತಮ್ಮ ಗೂಡನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಸಂತಾನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಇರುವೆಯ ವಸತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರೆ ಹುತ್ತ. ಅತ್ಯಂತ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಕ್ರಿಮಿಯಾದ ಇರುವೆ ತನ್ನ ಸಾಂಘಿಕ ಬಲದಿಂದಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಮನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಕೌಶಲದಿಂದ ಹದಗೊಳಿಸಿ ನೆಲದ ಆಳದಿಂದ ವಿವಿಧ ಆಕಾರಗಳ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಮಣ್ಣಿನ ಕಣಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಸಾಲಾಗಿ ಹೊತ್ತು ತರುವ ಇವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಅದ್ಭುತ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಗಾತ್ರದ, ವಿವಿಧ ಎತ್ತರದ, ವಿವಿಧ ಆಕಾರದ ಈ ಹುತ್ತಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇರುವೆಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾವು ವಾಸ ಮಾಡಿದರೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಕಲಾಪೂರ್ಣ ವಸತಿಗಳ ಶಿಲ್ಪಿಗಳು ಇರುವೆಗಳು ಎಂಬುದು ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಂಗತಿ. ಈ ಹುತ್ತಗಳ ಮೇಲ್ಮೈ ಆಕಾರ, ಮಣ್ಣಿನ ನುಣುಪು, ಒಳಭಾಗದ ಜಾರುವಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಗೃಹಗಳ ಮೇಲ್ಮೈ ನೆನಪಿಗೆ ತರುವಂತಹ ಸರಣಿಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳು ಈ ಕ್ರಿಮಿಗಳ ವಸತಿ ನಿರ್ಮಾಣಕೌಶಲಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಜೇನುಹುಳಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದವರಾರು? ಆದರೆ ಇವುಗಳ ವಸತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಪುಟ್ಟ ಕ್ರಿಮಿಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣ ಕೌಶಲಗಳು ಮನಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ಹೂವುಗಳಿಂದ ಮಕರಂದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಂದು ತಮ್ಮ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಡಿಡಲು ಮತ್ತು ಮರಿಗಳನ್ನು ಹಡೆದು ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಇವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೇನುಗೂಡು ನಿಸರ್ಗದ ಪರಮ ಅದ್ಭುತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ತಮ್ಮ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ದ್ರವದಿಂದ ಜಿಗುಟಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು (ಮೇಣ) ಉತ್ಪಾದಿಸಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಕರಂದವನ್ನು ತುಂಬಿ ಆ ಕೋಶದ ಒಳಗಡೆ ಮೊಟ್ಟೆಯಿಟ್ಟು, ಮರಿಮಾಡಿ ಆ ಜೇನುತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಕಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಾರಿಹೋಗುವ ದೃಶ್ಯ ಕೂಡ ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯ. ಸಂತಾನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾದ ನಂತರ ಜೇನಿನ ಸಾರವನ್ನು ಹೀರಿಕೊಂಡು ಹಾರಿಹೋದ ನಂತರ ಉಳಿಯುವ ಬರಿ ಜೇನು ಹುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜೇನು ಹುಳುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ, ವಸತಿ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಸುಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕಲೆ

ಇವುಗಳು ಮನಸ್ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಕೋಲು ಜೇನು, ತುಡುವೆ ಜೇನು, ನಸಲಿ ಜೇನು, ಹೆಜ್ಜೇನು ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಜೇನು ಹುಳುಗಳು ಗಿಡಗಳು ಟೊಂಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಮರಗಳ ಕಾಂಡಗಳ ಟೊಳ್ಳುಗಳಲ್ಲಿ ಹುತ್ತಗಳಲ್ಲಿ, ಪಾಳು ಗೋಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮರದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ವೈವಿಧ್ಯ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇರುವೆಗಳಂತೆ ಗೆದ್ದಲು ಹುಳುಗಳು ಸಹ ವಾತಾವರಣದ ಶೀತ, ಶಾಖ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಆಹಾರ ದೊರಕುವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮರದ ಪೊಟರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಡಿಲವಾಗಿರುವ ಮರ ಮಟ್ಟುಗಳ ಪೊರೆಗಳ ಒಳಗೆ ತಮ್ಮ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಇವು ಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೆಂಜಿಗ ಹುಳುಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಕೌಶಲವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಮಿಗಳು. ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮರಗಳ ಎಲೆಗಳ ಪೊದರುಗಳಲ್ಲಿ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಗಿಡದ ಟೊಂಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒತ್ತು ಒತ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಎಲೆಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಸಿ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಮಳೆ, ಗಾಳಿಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತಾಕದಂತೆ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಗೂಡುಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ತಂಗಣೆ ಮತ್ತು ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ನೋಡಲು ಕೇವಲ ಎಲೆಗಳ ಒಂದು ಗುಂಪಂತೆ ಕಾಣುವ ಈ ಗೂಡನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ತೆರೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಕೆಳಗಡೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಗೆದ್ದಲು ಹುಳುಗಳು ವಾಸವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇವಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕ ದೊಡ್ಡ (ಗೊಬ್ಬರದ ಹುಳು, ಬಸವನ ಹುಳು, ಕಪ್ಪರ ಸುಂಟಿ ಹುಳು, ಎರೆ ಹುಳು ಮುಂತಾದ) ಕ್ರಿಮಿಗಳು ವಿವಿಧ ಆಕಾರದ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವಿಧ ವಿನ್ಯಾಸದ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಿಸುವುದು ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ.

೨. ಕೀಟ ವಸತಿ

ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿಗಳಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಈ ಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಗಾತ್ರ, ಸ್ವಭಾವ, ಆಹಾರ ಸೇವನೆ, ಕುಟುಂಬ ಪ್ರೀತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗನು ಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮನಮೋಹಕವಾದ ವಸತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ವಸತಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಸಂಚಯ, ಸಂಕಲನ ಮತ್ತು ಜೋಡಣೆಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ದ್ರವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ರವಿಸಿ ಹೊಸ ರಾಸಾಯನಿಕ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ವಸತಿ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೇಡ, ರೇಷ್ಮೆ ಹುಳು, ಕಡಜ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಜೇಡ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜೀವಿ. ಇದು ಗೋಡೆಯ ಬಿರುಕುಗಳಲ್ಲಿ, ಪಾಳು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮರಗಳ ಟೊಂಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೂಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಳು ತನ್ನ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದ್ರವ ಉತ್ಪಾದಿಸಿ ಹೊರಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ರವ ಗಾಳಿಗೆ ಎಳೆ ಎಳೆಯಾಗಿ ಗೂಡು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೇಡ ಅತ್ಯಂತ ಚತುರತೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಒಡಲಿನಿಂದ ಜಿನುಗಿದ ದ್ರವದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ದಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ ಇತ್ತಿಂದತ್ತ ಬಲೆಯಂತೆ ಬೀಸಿ ಮನಮೋಹಕವಾದ ಜಾಲವೊಂದನ್ನು ನೇಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಾಲದ ಮಧ್ಯೆ ಇದು ದ್ರವವನ್ನು ಸ್ರವಿಸಿ ಅದು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ತಾನು ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜೇಡದ ಶತ್ರುಗಳು ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಬಂದಾಗ ಈ ಜಾಲದ ಮೂಲಕವೆ ಬರಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಹಗುರವಾಗಿ ಈ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಇದನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಬಂದ ಶತ್ರುಗಳು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಜೇಡ ತಾನೇ ನೇಯ್ದು ಈ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುವ ಜೇಡವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಹಂಸತೂಲಿಕಾತಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುವ ರಾಜಕುಮಾರಿಯ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜವಾದ ಸುಂದರ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಈ ಜೇಡ. ಈ ಬಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಮಮಣಿಗಳು ಕುಳಿತುಕೊಂಡರಂತೂ ಇದು ಮುತ್ತಿನ ಅರಮನೆಯಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ರೇಷ್ಮೆ ಹುಳು ಸೊಪ್ಪನ್ನು ತಿಂದು ಒಡಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ರಾಸಾಯನಿಕ ಪ್ರಯೋಗಶಾಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ದ್ರವವೊಂದನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ತನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ಕಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಲೋಕಮೋಹಕಕಾರಿಯಾದ ಅದ್ಭುತ ಸೌಂದರ್ಯ ಗೂಡನ್ನು ನೇಯ್ದು ಕೊಂಡು ಅದರ ಒಳಗಡೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ತಾನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ ಈ ರೇಷ್ಮೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಬಹುಕಾಲ ಜೀವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಇದರ ಒಂದು ದುರಂತ.

೩. ಜಲಚರ ವಸತಿ

ಭೂಮಿ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುವ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳಲ್ಲದೆ, ಜಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಹಾಗೂ ಭೂಮಿ ಹಾಗೂ ಜಲಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ವಾಸಿಸುವ ಮೀನು, ಕಪ್ಪೆ, ಹಾವು ಮುಂತಾದ ಜೀವಿಗಳಿವೆ. ಮೀನು ಸದಾ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿದರೂ ಅದು ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ತಾಣವೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿಂತ ನೀರಿನ ಮೇಲೂ ಕೂಡ ಇದು ಮೊಟ್ಟೆಯಿಡುತ್ತದೆ.

ಕಪ್ಪೆ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಮರದ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪೊಟರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಒಳಗಡೆ, ಕಲ್ಲುಗಳ ಸಂದುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಪ್ಪೆಗಳು ವಾತಾವರಣದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ತಳೆದು ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಈ ಪೊಟರೆಗಳ, ಕಲ್ಲು ಸಂದುಗಳ, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜೊಂಡುಗಳ ಒಳಗಿನ ಟೊಳ್ಳು ಸ್ಥಳಗಳು ಇವುಗಳ ಮನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಆಹಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಮೊಸಳೆ ಸಹ ನೀರಿನ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕಲ್ಲು ಪೊಟರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಒಳಗಡೆ ಬೆಳೆಯುವ ಜೊಂಡುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ತನ್ನ ವಾಸ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಲಚರ ವಾಸಿಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯ ವಸತಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

೪. ಪಕ್ಷಿ ವಸತಿ

ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಈ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ, ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಸತಿಗಳನ್ನು ಅವು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗುಬ್ಬಿ, ಪಾರಿವಾಳ, ಗೀಜಗ, ಮರಕುಟಿಗ, ಕಾಗೆ, ಕಾಡುಕೋಳಿ, ನವಿಲು ಮುಂತಾದ ಪಕ್ಷಿಗಳ ವಸತಿ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಾಗ ಅತ್ಯಂತ ವಿನೂತನವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿಗಳು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಸಿಕ್ಕುವ ಹುಲ್ಲು, ಸಣ್ಣ ಕಡ್ಡಿಗಳು, ತುಪ್ಪಳ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೊಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಎತ್ತಿ ತಂದು ಮನೆಗಳ ಸೂರಿನಲ್ಲಿ, ಮರಗಳ ಟೊಂಗೆಗಳ ಎಲೆಗಳ ನಡುವೆ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ ಸಂಚರಿಸಿ ತಂದು ಎಲೆ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ರೆಂಬೆಗಳಿಗೆ ಆ ಕಡ್ಡಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಪರ್ಕ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಹುಲ್ಲು ಮೃದುವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಂದು ಹಾಸಿ ಮೆತ್ತನೆಯ ಗಾದಿಯಂತೆ ತಯಾರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲುಗಡೆ ಸಹ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಗೂಡು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿ ಒಳಗೆ ಹೋಗಲು ಮತ್ತು ಬರಲು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ರಾತ್ರಿ ತಂಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತದೆ. ಮರಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಹಾರವನ್ನು ಕೂಡ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಸಂಸಾರ ತನ್ನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕಡ್ಡಿ, ತರಗೆಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಗೂಡನ್ನು ಗಾಳಿ, ಬಿಸಿಲುಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೊಡ್ಡುವ ಮನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಗೀಜಗನ ಹಕ್ಕಿ ತನ್ನ ವಸತಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಂದುವರಿದ ಕಲಾವಂತಿಕೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಹಕ್ಕಿ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಮರಗಳಲ್ಲಿ, ಬಿದಿರು ಮೆಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೀಜಗನ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಗೀಜಗನ ಹಕ್ಕಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಹುಲ್ಲು ನೊದೆಗಳು, ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ತಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಮರದ ಅಥವಾ ಬಿದಿರಿನ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಈ ನೇಯ್ಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮರದ ಗೂಡು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ದಪ್ಪವಾಗಿದ್ದು ಹಕ್ಕಿಗಳು ಕೂರಲು, ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಲು, ಮೊಟ್ಟೆ ಇಟ್ಟು ಮರಿ ಮಾಡಲು ತಕ್ಕದಾದ ಸ್ಥಳಾವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಈ ಗೂಡು ಮುಂದುವರಿದು ಬಾಲದ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಬಾಲದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ದ್ವಾರ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಕ್ಕಿಗಳು ದ್ವಾರದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಮಧ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಜೇಡಿಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮೆತ್ತನೆಯ ಪೀಠವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಗೂಡಿನ ಒಳಗಡೆ ಬೆಳಕು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ಮಿಣುಕು ಹುಳುವನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ತಂದು ಈ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನೊಳಗೆ ನಾಟುತ್ತವೆ. ಈ ಮಿಣುಕು ಹುಳು ರಾತ್ರಿ ವೇಳೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನೇಯ್ಗೆಕಾರರನ್ನು ನಾಚಿಸುವ ಇದರ ಸುಂದರ ನಿವಾಸ ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇವುಗಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಅನೇಕರು ಇವುಗಳನ್ನು ತಂದು ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕೆ ನೇತುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ರೂಢಿ ಆಗಿದೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ, ಉದ್ದವಾದ ಕೊಕ್ಕನ್ನುಳ್ಳ ಸುಂದರ ಹಕ್ಕಿ ಮರಕುಟಿಗ. ಇದು ಮರದ ಬೆಂಡಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತನ್ನ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕೊಕ್ಕಿನಿಂದ ಕುಕ್ಕಿ ಕುಕ್ಕಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪೊಟರೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಒಳಗಡೆ ಜೀವಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಗೆಗಳು ಮರದ ಅತ್ಯಂತ ಎತ್ತರದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದಪ್ಪವಾದ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ಅದು ಅತ್ತಿಂದಿತ್ತ ಹೆಣೆದು ತಮ್ಮ ವಾಸ ಗೃಹವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಟ್ಟೆಯಿಟ್ಟು ಮರಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಪಾರಿವಾಳಗಳು ಸೇತುವೆ, ಗೋಡೆ ಮುಂತಾದ ಸಂದುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಗಾಳಿ ಮಳೆಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವ ಭದ್ರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾಸ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪಕ್ಷಿಗಳ ವಸತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ,

ಅವುಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

೫. ಪ್ರಾಣಿ ವಸತಿ

ಹುಲಿ, ಸಿಂಹ, ಹಂದಿ, ಚಿರತೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಹ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಸತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಕಿಬ್ಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಗಳ ದೊಡ್ಡ ಗವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಲಿ, ಸಿಂಹಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಾಲವಾದ ವಸತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಹೋಗಲಾರದ ದುರ್ಗಮ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ವಸತಿಯನ್ನರಸುತ್ತವೆ. ಹುಲ್ಲೆ, ದನ ಮುಂತಾದ ಸಾಧು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಇವು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಡಿದು; ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಿನ್ನದೇ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಭುಜಿಸಿ ಸುಖಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡು ಮೂರು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಸಹ ಆಹಾರವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಉಂಟು. ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸತಿ, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ಭೋಜನ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಗುಹೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ತಾವಾಗಿಯೇ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಂದಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎತ್ತರವಾದ ಪೊದೆಗಳ ನಡುವೆ ಮತ್ತು ಎತ್ತರ ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯ ನಡುವೆ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲಾಗದಂತಹ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಗಳ ನಡುವೆ ನುಗ್ಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಾಗವನ್ನು ಅತ್ತಿತ್ತ ಬಾಗಿಸಿ ಮಲಗಿಸಿ ಸುತ್ತಲು ಗವಿಯಂತೆ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕಬ್ಬು, ಜೋಳ ಇತ್ಯಾದಿ ಬೆಳೆಗಳ ನಡುವೆ ವಸತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಮುಳ್ಳು ಹಂದಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿ ಕಲ್ಲು ಬಂಡೆಗಳ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಪೊಟರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸ್ವಶ್ರಮದಿಂದ ಇಂತಹ ತಾಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೬. ಮಾನವ ವಸತಿ

ಮಾನವ ಉಗಮವಾದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆತನು ವಸತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ನಿರ್ಮಿಸುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಕೋಪಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಗುಹೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದ. ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಮಾನವ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಆಹಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅಲೆದಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಇಂತಹ ಗುಹೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಬಲವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ರಕ್ಷಣಾ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತಾನೇ ದೇಹ ಶ್ರಮದಿಂದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಬಲವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ರಕ್ಷಣಾ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು. ಮೊದಮೊದಲು ಮರಗಿಡಗಳ ಟೊಂಗೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಎಲೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ತನ್ನ ಜೋಪಡಿಗಳನ್ನು ಆತ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಹತ್ತಿದ. ಆದರೆ ಬರಬರುತ್ತಾ ಆತನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ, ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ಈ ವಸತಿಗಳ ಆಕಾರ ವಿಸ್ತಾರ, ಉದ್ದೇಶಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಔಪಯೋಗಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜೊತೆ ಕಲಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೇಳೈಸಿ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅರಳಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ವಪ್ಪಾರು ಮನೆಗಳು, ಜೋಪಡಿ ಮನೆಗಳು, ನೆರಿಕೆ ಮನೆಗಳು, ಗುಡಾರಗಟ್ಟು ಮನೆಗಳು, ಮಾಳಿಗೆ ಮನೆಗಳು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಮನೆಗಳಿವೆ. ಮಣ್ಣು, ಮರ, ಹೆಂಚು, ಕಲ್ಲುಗಳು, ತೆಂಗು, ಅಡಿಕೆ, ಗೊದಮಟ್ಟೆ, ಗರಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಈ ಮನೆಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ವಪ್ಪಾರು ಮನೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಇಳಿಜಾರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ತೊಟ್ಟಿ ಮನೆಗಳು ಚೌಕಾಕಾರವಾಗಿದ್ದು ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ತೆರೆದ ಅಂಕಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಕಂಬದ ತೊಟ್ಟಿ ಹನ್ನೆರಡು ಕಂಬದ ತೊಟ್ಟಿ, ಹದಿನಾರು ಕಂಬದ ತೊಟ್ಟಿ ಹೀಗೆ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳುಂಟು. ಈ ಮನೆಗಳ ಒಳವಿಭಾಗ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಿಗೆಮನೆ, ನಡುಮನೆ, ಕಿರುಮನೆ, ನೀರುಮನೆ, ಹಜಾರ, ಧಾನ್ಯ ತುಂಬುವ ಕಣಜ, ದೇವರ ಮನೆ, ಅಥವಾ ದನಗಳ ಹಟ್ಟಿ, ಕುರಿ, ಆಡುಗಳ ಕೊಟ್ಟಿಗೆ, ಕೋಳಿ ಗೂಡು ಇತ್ಯಾದಿ ಒಳ ವಿಧಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಗೂಂಟು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಲಗಚ್ಚು ಕೊಡುವ ಬಾನಿಗಳ ಸ್ಥಳ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಉಂಟು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮುಟ್ಟಾದಾಗ ಕೂರಿಸುವ ಹೊಲೆ ಮನೆ ಎಂಬ ಹೊರಕೋಣೆ ಕೆಲವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಉಂಟು. ನಡು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿ ಗೂಡು ಎಂಬ ಒಂದು ಭಾಗವಿದ್ದು ದೇವರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಉಂಟು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಬಾಗಿಲಿನ ಇಕ್ಕೆಲಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪದ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಉಂಟು. ರಾತ್ರಿ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಹರಳೆಣ್ಣೆ ಹಣತೆಗಳಿಂದ ಈ ದೀಪಗಳನ್ನು ಗೂಡುಗಳಲ್ಲಿ

ಉರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ಕೆಲವು ಮನೆಗಳ ಮುಂದೆ ಜಗಲಿಗಳಿದ್ದು, ೪-೫ ಜನ ಬಂದು ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಿರು ಮನೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ವಿವಿಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಇಡುವ ಉಗ್ರಾಣವಾಗಿರುವುದು ಉಂಟು. ತೆಂಗಿನ ಗರಿಗಳು, ದಿಂಡಲು, ಮುಂತಾದ ಗಿಡಗಳ ಸರಬಲು, ಜೊಂಡುಗಳು ಹಾಗೂ ನೊದೆ ಹುಲ್ಲುಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ರಚಿಸಿದ ಮನೆಗಳನ್ನು ಜೋಪಡಿ ಮನೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮನೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಈ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದುಂಟು. ಈ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹದಿ ತೋಡಿಸುವ, ಒರಳು ಕಲ್ಲನ್ನು ಹೂಳುವ, ಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಸಮಾರಂಭಗಳು ನಡೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವಿಧ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು. ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ಸಹ ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮನೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಮನೆಗಳು, ಮಲೆನಾಡಿನ ಮನೆಗಳು, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮನೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ.

೭. ಮೃತಾತ್ಮ ವಸತಿ

ಮನುಷ್ಯ ತಾನು ಬದುಕಿರುವಾಗ ತನ್ನ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ, ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನಗೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಸತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತಾನು ಸತ್ತ ನಂತರವೂ ಇಂತಹ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ವಸತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ, ತಮ್ಮ ಇಹದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆತ್ಮಗಳಾಗಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಆಸೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ತ ಜನ, ಅಪಘಾತಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಸತ್ತವರು, ಕೊಲೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವರು, ವಿವಾಹ ಇಲ್ಲದೆ ಸತ್ತವರು - ಇವರೆಲ್ಲ ಗಾಳಿಗಳಾಗಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಉಂಟು. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಗಾಳಿ ರೂಪದ ಆತ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ, ವಿಘ್ನಕಾರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಉಂಟು. ಈ ಸತ್ತ ಆತ್ಮಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗಾಳಿಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನ ಮಾಡಿಸಿ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನೈವೇದ್ಯ ಅರ್ಪಿಸುವುದು ಉಂಟು. ಕೆಲವು ಮೃತಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಮರಗಳು ನೆಲೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಕಲ್ಲುಗಳೆ ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರೆ ಕಲ್ಲುಗಳು, ನೀರಗಲ್ಲುಗಳು, ಗಾಳಿಗಲ್ಲು ಗಳು ಶಾಶ್ವತ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೂಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಸುಟ್ಟ ಬೂದಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಿ ಎಂದೂ ಸಹ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಹ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಸಿದವರ ಉದ್ದೇಶ, ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿರುವುದು ಉಂಟು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ಪಿರಮಿಡ್ಡುಗಳು.

೮. ಭೂತ ವಸತಿ

ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರದ, ಆದರೆ ಮಾನವರ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಮೇಲೇರಿದ ಕೆಲವು ಅದೃಶ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭೂತಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವರೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕರೆದ ಮಾರಿ, ಮಸಣಿ, ತಲ್ಪಟರಾಯ, ಮಾಸ್ತಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ, ಹುಚ್ಚಮ್ಮ, ಕರಿಯಮ್ಮ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆಗಳಿರುವುದುಂಟು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ, ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಸತಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರಿಯಮ್ಮ, ಮಸಣಿ ಈ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಮೂರು ಚಪ್ಪಡಿ ಇಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಚಪ್ಪಡಿ ಕಲ್ಲು ಇಟ್ಟರೆ ಅದು ಮಾರಿಯಮ್ಮ ಗುಡಿ ಆಯಿತು. ಊರ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಚಪ್ಪಡಿ ಕಲ್ಲು ಇಟ್ಟರೆ ಅದು ಮಾರಿಯಮ್ಮ ಗುಡಿ ಆಯಿತು. ಊರ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಉದ್ದನೆಯ ಮಾಡು ಕಲ್ಲನ್ನೆಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಕುಂಕುಮ ಇಟ್ಟರೆ ತಲ್ಪಟ್ಟರಾಯ ಆಯಿತು. ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನಡು ಎತ್ತರದ ಉರುಟಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಒಳಗಡೆ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಅದು ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಊರ ಭೂತಗಳು, ಕಾಡು ಭೂತಗಳು ಕೂಡ ಉಂಟು. ಬೇಟೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಅವುಗಳ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಇಂತಹ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಬೇಡುವುದು ಉಂಟು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಹಾರಿ ಭೂತಗಳೆ ಹೆಚ್ಚು. ಇವುಗಳ ವಸತಿಗಳು ಅಷ್ಟು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿಲ್ಲ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ಭೂತರಾಯನಗುಡಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವೇ ಇದೆ.

೯. ದೈವ ವಸತಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆಗಳು ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಈಶ್ವರ, ಶ್ರೀರಾಮ, ನರಸಿಂಹ, ಹನುಮಂತ ರಾಯ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಇವು ಕೆಲವು. ಉಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವುಗಳಿಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಕಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದರಿಂದ ಈ ದೇವತೆಗಳ ನಿವಾಸ ಸ್ಥಾನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ, ಸುಂದರವಾಗಿ ಇರುವುದುಂಟು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಗುಡಿ, ನವರಂಗ, ಪೌಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾಗಗಳಿದ್ದು, ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಕೂರಲು ನಿಲ್ಲಲು ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಊರಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ ಕೆತ್ತಿದ ಕಂಬಗಳು, ಪೌಳಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಇತ್ಯಾದಿ ಮತೀಯ ಸಂಬಂಧದ ದೇವತೆಗಳಿರುವುದುಂಟು. ಇವುಗಳು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಅಂಶಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲ ಸಹ ಜಾನಪದ ವಸತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

೧೦. ಜನಪದ ವಸತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಸತಿಗಳ ರಚನೆಗೆ, ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ, ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ, ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕತೆಗಳು, ಹಾಡುಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಒಗಟುಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರುವ, ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ, ವಿವರಗಳ ಸಂಶೋಧನೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಕಲನಾಕಾರ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕುವುದು ಜನಪದ ಆಸಕ್ತರೆಲ್ಲರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ವಸತಿ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸ್ವರೂಪ, ಉದ್ದೇಶ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಜನಪದೀಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಹೊಸ ಜ್ಞಾನಲೋಕದ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳು ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಮಾತ್ರ.

ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ರಾಯಚೂರು ಸೀಮೆಯ ಮುದಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮೊಹರಂ ಆಚರಣೆಗಳು ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವು. ಈ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಾಟಕೀಯವಾದುದೆಂದರೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಾದ ಹಸನ-ಹುಸನರ ಮುಖಾಮುಖಿ. 'ಮುಖಾಮುಖಿ' ಎಂದರೆ, ಹಸನ್ ಹುಸೇನ್ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಎರಡು ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪಂಜಾಗಳನ್ನು, ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಹೂವುಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿ 'ದೇವರು' ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದು, ಎದುರು ಬದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ಮುಖಾಬಿಲೆಯ ಈ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು, ಈ ಸೀಮೆಯ ಒಂದು ಲಕ್ಷದಷ್ಟು ಜನ ಮುದಗಲ್ಲಿನ ಕೋಟೆಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಿಂತು ಕಾಯುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ-ಮತದ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ 'ಜನ'-ಬೇಡರು, ದಲಿತರು, ಕುರುಬರು, ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಾಗೂ ಕೆಲ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು 'ಯಾಕೆ ಈ ಮುಖಾಬಿಲೆ' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಜನ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಒಂದು ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಅರಬಸ್ಥಾನದಿಂದ ತಿರುಗಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಸನ-ಹುಸೇನರು ಮುದಗಲ್ಲಿಗೆ ತಲುಪಿದರಂತೆ. ಊರಿನ ಚೆಂದ ನೋಡುತ್ತ ತಮ್ಮ ಹುಸೇನ ಊರೊಳಗೆ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಕೋಟೆಯ ಚೆಂದ ನೋಡುತ್ತ ನೋಡುತ್ತ ಅಣ್ಣ ಊರ ಹೊರಗೆ ಹೋದ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಸಾಯಂಕಾಲವಾಗಿ ಕೋಟೆಬಾಗಿಲನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟರು. ಇದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಊರೊಳಗೂ ಅಣ್ಣ ಊರ ಹೊರಗೂ ನೆಲಸಬೇಕಾಯಿತು. ಅಗಲಿ ಹೋಗಿರುವ ಸೋದರರನ್ನು ವರುಷಕ್ಕೊಂದು ಸಲ ಹೀಗೆ ಮುಖಾಬಿಲೆ ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಜಗತ್ತು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮುರಿದು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ಇಸ್ಲಾಮ್ ಧರ್ಮದ 'ಚರಿತ್ರೆ' ಹೇಳುವಂತೆ ಹಸನ ಹುಸನರು ಮಹಮದ್ ಪೈಗಂಬರನ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು. ಪೈಗಂಬರನ ನಂತರ ಅರಬ ರಾಜಕೀಯ-ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಾಯಕತ್ವ (ಖಲೀಫತ್ವ)ವನ್ನು ಯಾರು ವಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ಎದ್ದವು. ಮೂಲತಃ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಎದ್ದ ಈ ವಿವಾದಗಳೂ ಪಿತೂರಿ, ಕೊಲೆ, ಕದನಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಅರಬಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಇಂಥದೊಂದು ಪಿತೂರಿ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹಸನ-ಹುಸನರು ಅಮಾನುಷಾಗಿ ಕೊಲೆಯಾದರು. ಅವರ ಸಾವಿನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಶಿಯಾ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಶುರು ಮಾಡಿದ ಶೋಕಾಚರಣೆಗಳೇ ಈಗಿನ ಮೊಹರಂ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದವು. ಪರ್ಶಿಯಾ ಮೂಲದ ಆಳುವ ಪ್ರಭುಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಈ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಬಂದವು.

ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರಾಕಿನ ಯುಪ್ರಟಿಸ್ ನದೀ ತೀರದ ಕರ್ಬಲ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ, ನಡೆದ ಈ ಕದನ ಕಥನವು, ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕು ತಳೆದಿರುವ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಸೋಜಿಗ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥವು. ಮುದಗಲ್ಲಿನ ರೂಪಾಂತರ ದಲ್ಲಿ ಹಸನ-ಹುಸನರು ಮುದಗಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಮದಗಲ್ಲಿನ ಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಇಲ್ಲೇ ನೆಲಿಸಿದರು. ಇದು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಕಥನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಗಾಢಶ್ರದ್ಧೆಯ ವಿಷಯ ಕೂಡ. ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಊರಿನ ಪುರಾಣವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಂಬುವುದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಳೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅವು ಏನನ್ನೂ ತಮ್ಮದನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳವು. ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಔದಾರ್ಯದ ಅಥವಾ ಏನು ತಿಂದರೂ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಚನಶಕ್ತಿಯ ಕುರುಹಲ್ಲ.

ಬದಲಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಆಚೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ, ಯಾವತ್ತೂ ಮನುಷ್ಯರ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಕಥನವನ್ನಾಗಿಸುವ ಸ್ವಭಾವಗಳು. ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಸುಳಿದಿಡುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಕರ್ಬಲಾ ಕದನವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸೂಫಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಿತ್, ಕಥೆ, ಹಾಡು ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆ – ಆಚರಣೆಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಎಲ್ಲೋ ಯಾರಿಗೂ ಎಂದೂ ನಡೆದ ಕರ್ಬಲಾ ಕದನದ ಘಟನೆಗಳು ಆಯಾ ಊರಿನ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ; ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ ಸೂಫಿಸಂತರು ಆಯಾ ಊರಿನ ದೈವಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಮೊಹರಂ ಹಾಗೂ ಉರುಸುಗಳು ಊರಹಬ್ಬಗಳಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವರ್ಣರಂಜಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ?

ಇಸ್ಲಾಂ ಎಂಬ ಏಕದೇವಾರಾಧಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಮಹಮ್ಮದ್ ಎಂಬ ಪ್ರವಾದಿಯು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು; ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಮುಸ್ಲಿಮರು. ಅರಬೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕುರಾನ್ ಅವರ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಶಾಲೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಡುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಆಳಲು ಹೋದ ದೊರೆಗಳು, ಅವರ ಜತೆಗೆ ಹೋದ ಮಿಶನರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂತರು. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹರಡಿದರು ಎಂದು ಅವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ, ತನ್ನ ತತ್ವದ ಶಕ್ತಿ, ತನಗೆ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಸಿಗುವ ಬೆಂಬಲ ಹಾಗೂ ಜನರಿಂದ ಸಿಗುವ ಸ್ವಾಗತಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು ಏನೆಂದರೆ, ಧರ್ಮವೊಂದು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ದೂರ ಹೋಗಿ, ಬೇರೊಂದು ನಾಡಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಒಳಗೆ ಬದುಕಬೇಕಾಗುವುದು; ಹಾಗೆ ಬದುಕುವಾಗ ರೂಪಾಂತರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಆಗಂತುಕ ಧರ್ಮ ತನ್ನ 'ಮೂಲ' ರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜೀವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಗತಿ ಇಸ್ಲಾಮಿಗೂ ಬಂದಿತು. ಇದೇ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಕರಣ. ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ, 'ಶುದ್ಧ' ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಶುದ್ಧೀಕರಣವಾದಿಗಳು, ಆಕ್ರೋಶದಿಂದ 'ಕಲಬೆರಕೆ ಇಸ್ಲಾಂ', 'ಭ್ರಷ್ಟ (Corrupt) ಇಸ್ಲಾಂ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಸಮಸ್ಯೆ ಇಲ್ಲಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತೀಯವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರೂ ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರೂ ಎದುರುಬದುರು ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಂದ, ಧರ್ಮಗಳು ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಸ್ಲಾಮ್ ಪಡೆದಿರುವ ಮಲೇಶಿಯನ್ ರೂಪಾಂತರ, ಆಫ್ರಿಕನ್ ರೂಪಾಂತರ, ಭಾರತೀಯ ರೂಪಾಂತರಗಳು, ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಅರಬ್ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. 'ಭಾರತೀಯ ರೂಪಾಂತರ' ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಅದು ಏಕಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಸಿಂಧ್ ಅಥವಾ ಬಂಗಾಳಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜತೆಕೂಡಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಇಸ್ಲಾಮ್', ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಥವಾ ಕೇರಳದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಇಸ್ಲಾಮಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಲವುಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುದಗಲ್ಲಿನ ರೂಪವು ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿದೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಂಬಿಯೂ ನಿರಂಕುಶಮತಿಯಾಗಿ ಬಾಳುವ ಸಮುದಾಯಗಳ

ಶಕ್ತಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಅವು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮತಾತೀತವಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ದೈವಗಳನ್ನು ಮಾನವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಕಥೆಯ ಸೆರಗನ್ನು ಎಳೆದು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಜಾಗತಿಕವಾದುದನ್ನು ಸ್ಥಳೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ಥಳೀಕೃತ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ರೂಪಗಳಿಗೆ 'ಜಾಗತಿಕ' ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎಂದರೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನೆಪ ಮಾತ್ರದ ಸಂಬಂಧ ಹಂದರದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೆಪದ ಹಂದರದ ಮೇಲೆ ಹಬ್ಬಿ ಹೂ ಹಣ್ಣು ಬಿಡುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಳ್ಳಿಯೇ. ಮುದಗಲ್ಲಿನ ಮೊಹರಂ ಹೀಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಒಂದು 'ಸ್ವತಂತ್ರ' ಹೂ. 'ಮುದುಗಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ' ದರಗಾಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಹರಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಅರಬ್ಬಿನ ಶಾಸನಗಳು ಯಾವುವು ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಗುಂಪು ಕೊಂಡ ಹಾಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ದೀಡ್ ನಮಸ್ಕಾರ ಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮೇಳ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರಿವಾಯತಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಕೆಲವರು ಕೊಬ್ಬಿ ಹಿಲಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪಂಜಿನಸೇವೆ, ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಕೆಲವರು ಬೇಟೆ ಕೊಟ್ಟು 'ಕಂದೂರಿ' ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮಗೆ ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ, ಆದರ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ರಿವಾಜುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾದ ಅಪಾರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಒಂದು ತಾಣವಿದು. ಸೂಫಿ ಸಂತರ ಉರೂಸುಗಳಲ್ಲೂ ಹೀಗೇ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಏನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ?

ಅರಬ್ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು, ಎಲ್ಲ ಕಾಲ-ದೇಶ-ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಯಸುವುದು, ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಹೆಸರಿನ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಭ್ರಷ್ಟ (ಜಾನಪದ) ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು, ಅಸಾಧ್ಯ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಚಿಂತನೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ಈಗ 'ಶಿಷ್ಟ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ' ಧರ್ಮ ಎನಿಸಿರುವ ಇಸ್ಲಾಮ್, ಸ್ವತಃ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಜನಪದಗಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಅರಬ್ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ನಡುವೆ. ಅವುಗಳ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ನಿರಾಕಾರವಾದಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಹುಟ್ಟಿತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ದೈವಗಳನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದ ದೇವಾಲಯವಾಗಿದ್ದ ಕಾಬಾ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಯಾತ್ರೆ (ಹಜ್) ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವವಾಗಿಸಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಇಸ್ಲಾಮಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಅರಬ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಮೂಡತೊಡಗಿದವು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ದೂರದೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಅದಕ್ಕೆ ಜನಪದೀಕರಣವಾಗಲಿ, ದೇಶೀ ಆಯಾಮಗಳಾಗಲಿ ಒದಗುವುದು ಕೇವಲ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಹೊಸದಾಗಿ ಒಂದು ಮತ ಅಥವಾ ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಬಂದಾಗ, ಅದನ್ನು ಪಡೆವ ಜನ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೋ ಅಥವಾ ಆ ಮತ ಅಥವಾ ತತ್ವವನ್ನು ಜನವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೋ ಎಂಬುದು. ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಗಳು ಹಾಗೂ ಮತೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಮೊದಲ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕೋಲಾಹಲವಿರುವುದು ಎರಡನೇ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಳಗಿನ ಕಟುಸತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಎರಡನೆಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಎಂದರೆ, ಜನತೆಯ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು, ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು, ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಹಾಗೂ ಚಲನೆಯ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮತೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೆಸರಿಸತೊಡಗಿದರೆ, ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮತಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ? ಇವುಗಳ ಒಂದು ಮುಖ (ಥಿಯರಿಗಾಗಿ) ಗ್ರಂಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಪ್ರವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯ ಬಾಳುವೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಮುಖಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಎಳೆದಾಟಗಳ ಬಿಗಿತ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಜನಸಮುದಾಯ ಗಳ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆ ಕೂಡ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಯ ಒಳಗೆ ಜನ, ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಕಷ್ಟ, ಹಂಬಲ, ಪೂರ್ವಗ್ರಹ, ಜೀವಂತಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಧಾರೆಯೆರೆದು ಜನಪದ ಪ್ರತಿರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಥಿಯರಿಗಳು ಒಪ್ಪಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಈ ರೂಪಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿಂದ ಮೈತಳೆದು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಪಾರವಾದೀ ರೂಪಗಳು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸುವಂತಿರುತ್ತವೆ. ಆಫ್ರಿಕ ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಭಾಷಿಕ, ಬಹುಧಾರ್ಮಿಕ, ಬಹುಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮಿಗೆ ಜಾನಪದ ಆಯಾಮಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಲಭಿಸಿದವು. ಈ ಆಯಾಮಗಳ ವೈವಿಧ್ಯವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬಹುಕೇಂದ್ರಿತ ಕೂಡ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸನಾತನವಾದ ಭಯಪಡುವುದು ಇದಕ್ಕಾಗಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಈ 'ಜನಪದ' ರೂಪಗಳನ್ನು ತನ್ನವು ಎಂಬ ಮಮಕಾರದ ಹಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ

ಬಾಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾದರದ ಕೂಸುಗಳಂತೆ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ.

'ಹಿಂದೂ', 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಮುಂತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಜನಪದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಅಡಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತೀಯವಾದುದು ಕೂಡ. ೧೮, ೧೯ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತೀಯತೆ ಪಡೆದ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಹಬ್ಬಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು, ಅವರ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕಲೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು, ಹಿಂದು-ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕತ್ತರಿಸಿನೋಡಲು ಕಲಿಸಿತು. 'ಅವರು' ಮತ್ತು 'ನಾವು' ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ಒಳಗಿರುವ 'ನಮ್ಮದು' ಎಂದ ದಾಯಾದಿ ನುಡಿಗಟ್ಟಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಮಾಡುವ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಅಪಾಯದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಶಂಬಾ ಅವರಂಥ ನಿರ್ಮತೀಯ ಚಿಂತಕರೂ ಬಳಸುವಷ್ಟು ಇದರ ವ್ಯಾಪಕತೆಯಿತ್ತು. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದೆ ಬಳಸುವುದು ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಂತೆಯೇ.

ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ? ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಉರ್ದು (ದಖನಿ) ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ, ಅರಬ್ಬೀ ದೇಶದ ಪುರಾಣ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಕಥೆ, ಹಾಡುಗಳು, ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಗಳು 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ' ಅಲ್ಲವೆ? ಅನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವು ಕೂಡ, ನೇರವಾಗಿ ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ರೂಪ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ, ತಮಗೆ ತಾವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವಲ್ಲ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಆಚರಣೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಉರ್ದು ಕೂಡ ದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳ ಸಂಗಾಟದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಭಾಷೆ ಬಳಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯ ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಧರ್ಮ ಪಡೆದರೂ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬೇರುಗಳು ಕಡಿದುಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಮಪ್ಪಾಮುಸ್ಲಿಮರ 'ಪಾಟ್ಟು' ಎಂಬ ಹಾಡು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅರಬ್ಬ್ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಪುರಾಣ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ತುಂಬಿಹೋಗಿರುವ 'ಪಾಟ್ಟು' ರೂಪ ಕೇರಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮೈವೆತ್ತಂಥದ್ದು, ದಖನಿಯ 'ಚಕ್ಕೀನಾಮೆ'ಗಳು ಕೂಡ ನಮ್ಮ 'ಬೀಸುವ ಹಾಡು'ಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯುಳ್ಳವು. ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಮುಸ್ಲಿಂತನವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಲಾರದ ಒಗೆತನವಿದು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇರುವ ರೀತಿಗೂ ಇವುಗಳ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಕಲೆ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೂ ಗಾಢವಾದ ಒಳನಂಟುಗಳಿವೆ.

'ಜನಪದ ಸಮುದಾಯ' ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಬೇಕು. ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಜಾತಿ, ಮತಗಳ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಹಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ಅಲ್ಲ, ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಅನುಭಾವಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ಒಂದಾಗಿ ಬೆರೆಯುವ ಪರಿಯೆಂತು? ಮೊಹರಂನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಸಂತರ ಉರುಸು ಅಥವಾ ಊರದೈವದ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ ಮತಗಳ ಜನರು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಭದ್ರವಾಗಿರುವವರು, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಬಾಳ್ವೆ ಮಾಡುವ ವರ್ಗದವರು, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಗದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳೇ ದೈವದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಕೂಡಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮತಾತೀತ ಸಮುದಾಯವು ಸೂಫಿಸಂತರ ಮತ್ತು ಮೊಹರಂ ಕಥೆಯ ನಾಯಕರ ಹೆಸರು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅಥವಾ ಹರಕೆ ಹೊರುವ ಮತ್ತು ತೀರಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕರ್ಬಲಾ ಕದನದಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯಂತೆ ಕಾದಿದ ವೀರರ ನೆನಪಿಗೆ ಬಹುಶಃ ಹುಲಿವೇಷ ಹಾಕುವ ಆಚರಣೆ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಳ್ಳಾರಿ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಬೇಡರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆಯಾದಾಗ ಬೇಸಾದರೆ ಹುಲಿವೇಷ ಹಾಕಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹರಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹುಲಿಕುಣಿತವು ಬರಿಯ 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ಅಥವಾ ಬರಿಯ 'ಕಲೆ' ಅಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ತನ್ನ ಕಷ್ಟದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಂಕಲ್ಪ ತೀರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ ಕೂಡಾ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಒತ್ತಡಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಮಾನಸಿಕ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು, ಉಲ್ಲಾಸ ಪಡೆಯಲು, ಗಾಢಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತೋರಲು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೇಟಿವ್ ಆಗುವ ಸಂದರ್ಭವಿದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆಯೊ, ಆ ಇಡೀ ಲೋಕವನ್ನು ಜೀವಂತವಿಟ್ಟಿರುವುದೇ ಈ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ

ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಜಾನಪದವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಕೆ ಹುಟ್ಟತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ಕಳೆದ ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅರಿವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ರಚಿಸಿದ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಲಾವಣಿಕಾರರು, ತತ್ವಪದಕಾರರು, ರಿವಾಯತ್ ಪದಕಾರರು, ನಟರು ಗಾಯಕರು, ಎಲ್ಲರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಸ್ವತಃ ಯಾವುದೇ ಸೂಫಿಸಂತನ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಊರದೈವದ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರು 'ಸಾಮಾಜಿಕ' ಎನ್ನಬಹುದಾದ 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಪದ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದಾಗ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' 'ಹಿಂದು' ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಅಂಬಾದಾಸನು ದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಲ್ಗಿ ಹಾಡಿದಾಗ, ಸಾವಳಗಿ ಮಹಮ್ಮದನು ರಿವಾಯತ ಪದಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದಾಗಲೂ ಇದರ ತೊಡಕು ಬಹಳ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವನ್ನು ಹಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಸಮಜಾಯಿಷಿ ಕೊಡಬಹುದು. ವಾಸ್ತವ ಏನೆಂದರೆ, ನೂರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಕವಿಗಳು ಹಿಂದೂ ದೇವ ದೇವಿಯರ ಅಂಕಿತವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, 'ಹಿಂದೂ' ಪುರಾಣದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಮತದಿಂದ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಕವಿಗಳು ಸೂಫಿಸಂತರ ಅಂಕಿತವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಬಸ ಪದಗಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಪುರಾಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಸವಾಲ್-ಜವಾಬ್ ಪದಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಡುವ ಕವಿ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂದರೆ ವಸ್ತು 'ಅನ್ಯ'ಧರ್ಮದ್ದು. ಹಾಡಿನ ವಸ್ತು 'ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್' ಎಂದರೆ ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ಕವಿ ಲೋಕದ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಅನಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಇವರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉರುಸು-ಜಾತ್ರೆ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳುವ ಸಮುದಾಯ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಡುವ ಕವಿಯಾಗಲಿ, ಕೇಳುವ ಸಮುದಾಯವಾಗಲಿ, ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಶಿಷ್ಯರಾಗಲಿ, ಯಾರೂ ಇವನ್ನು ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನಸಾಬನಿಗೂ, ಗುರು ಗೋವಿಂದ ಭಟ್ಟರ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಶರೀಫನಿಗೂ ಈ ಸಂಕಟ ಎದುರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಕರೆದುಬಿಟ್ಟರೆ ಸರಳೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು 'ಸಾಮರಸ್ಯ' ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತು 'ಹಿಂದು-ಮುಸ್ಲಿಂ' ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುವುದರಿಂದ, 'ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೇಡಿಕೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ಮೂಲತಃ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಅವು ಬೆರೆತಾಗ ವಿಸ್ಮಯಪಡುವುದು ಸಾಮರಸ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಗುಣವಾಗಿದೆ. 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಗುಣವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ, ಅವು ಕೂಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ಪಡುವ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೇನು ಬೆಲೆ? ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬೇರಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಚಿಗುರಿದ ಸತ್ಯದ ಎಲೆಯಿದು. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು 'ಅನ್ಯ'ವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ, ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಅನ್ಯ'ವೆಂದರಿಯದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕಾರಗೊಂಡ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎರಡರ ಮಿಲನವೆಂದರೆ, ಅದು ಅಪಚಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಆಳುವ ದೊರೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಮತದ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಂತುಷ್ಟಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಈ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರಕಾರರು 'ಸಾಮರಸ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು, ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ತನಗೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಕೂಡ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯ, ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದ ಅಥವಾ ಅನುಭಾವಿ ತನ್ನ ಒಳಗಿನ ತುರ್ತಿನಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ 'ಅನ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು, 'ಸಾಮರಸ್ಯ'ವೆಂಬ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಿಟ್ಟು, 'ಸಂಕರ'ವೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದರೆ, ಅದರ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. ಹಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಥವಾ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳು, ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಇಲ್ಲವೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳ್ವೆ ಮಾಡಬೇಕಾದಾಗ, ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆಯುವ ಅಂಚುಗಳನ್ನು ಮೃದುಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಎರಡು ಜೀವಗಳು, ರತಿಕ್ರೀಡೆಗೆ ಎರಡು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಮಿಲನದಲ್ಲಿ ಸೋಲು-ಗೆಲುವು, ಕಳಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ- ಪಡೆಯುವಿಕೆ, ಘರ್ಷಿಸುವ-ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಹಂಕಾರ - ವಿನಯಗಳ ಆಟ ಅವಕ್ಕೇ ಅರಿಯದಂತೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವ, ತನ್ನದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು

ಎದುರಿನಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಈ ಸಂಕಟದಾಟ ಒಳಗಿನ ತುಡಿತಗಳಿಂದಲೂ ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಬೇರನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಕಸಿಗೊಂಡ, ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನೇ ಮರೆತು ಹೊಸತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಕಡೆ ಸಂಕರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ದೈನೇಸಿ ಅನುಕರಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ರತಿಕ್ರೀಡೆಯ ಸಂತಸವೂ ಇಲ್ಲದ ಈ ಕೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದೈನ್ಯವಿಲ್ಲದ ಬಿಗುಮಾನವಿಲ್ಲದ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲ ಸಂಕರವನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಡೆಸಿವೆ. ಅದರ ಫಲವೇ ಮುದಗಲ್ಲಿನ ಮೊಹರಂ, ಹೊನ್ನೂರಪ್ಪನ ಉರುಸು, ಶಿಶುನಾಳ-ಫಕ್ಕಿರೇಶರಂಥ ಅನುಭಾವಿಗಳು, ಹಲಸಂಗಿಯ ಖಾಜಾಭಾಯಿ ಇಂಗಳಗಿಹಸನರಂಥ ಶಾಹಿರರು ಇದನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯ ವೆಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದವೆಂದೂ ಕರೆದರೆ ನೂರಾರು ವರುಷಗಳ ಸಂಕರಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಕರ ಹಲವು ಪರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಹೊಸ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂಕರದ ಕೂಸಾದ ಉರ್ದು (ದಖನಿ) ಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಬಳಸಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಫಾರ್ಸಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತಂದ ಕಂಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳನ್ನು ತುಂಬಿದರು. ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತವೆಂದರೆ, ಪುರಾಣಗಳು ಬೆರೆಯಲಾರಂಭಿಸುವುದು. ಧರ್ಮವೂ ಅದರ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿದು, ಯಾವತ್ತೂ ಮಾನವರ ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಪುರಾಣಕಥೆಯೊಂದು, ದೇಶಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗಡಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು, ತನ್ನನ್ನು ಸಂವೇದಿಸುವ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ತನ್ನಂತೇ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪುರಾಣದ ಜತೆ ಬೆರೆಯಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ನೆನಪಿಲ್ಲದೆ, ಕರ್ಬಲಾದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಎಳೆಯವೀರ ಕಾಸಿಮನ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ; ರಾಮನನ್ನು ಮೌಲಾಲಿಗೂ ಸೀತೆಯನ್ನು ಫಾತಿಮಾಳಿಗೂ, ಹಸನ-ಹುಸನರನು, ಲವಕುಶರಿಗೂ ಹೋಲಿಸದೆ ಹಾಡಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಸಂಕರದ ಮುಂದಿನ ಹಂತ ಆಚರಣೆಗಳು, ಬೆರೆಯತೊಡಗುವುದು ಖಂಡಾಂತರಗಳ ಹೌದು ಬಂದು ಬೆರೆತುಬಿಡುವ ಈ ಭಾಷೆ, ಪುರಾಣ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯ ಬದುಕುವಾಗ ಅದರ ಸಂವೇದನೆ ಎಂಥದು? ಯಾಕೆ ಕರ್ಬಲಾ ಪದಗಳ ತುಂಬ ಬಲಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹಟತೊಟ್ಟು ದುರ್ಬಲರು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ? ತನ್ನ ಹೇಳಲಾಗದ ಯಾವ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಈ ಮಿತ್‌ಗಳು ಆಚರಣೆಗಳು ಬಾಯಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ? ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದವೆಂಬ ಚೀಲಕ್ಕೆ ತುಂಬಿದರೆ, ಮೆಥಡಾಲಜಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ದಮನಿಸಿದಂತಾಗುವುದು.

ದಲಿತ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ-ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ? ಇದು ಕೇವಲ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಕೆಲವು ಸುಪ್ತ 'ರಾಜಕೀಯ' ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ,

೧. ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚಹರೆಯನ್ನು Subaltem ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹುಡುಕುವುದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೊಡುಗೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಚರಿತ್ರೆ' ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ, ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಡಾಮಿನೆಟ್ ಕೂಡ ಆದಾಗ, ನಮ್ಮ ಪಾಲೂ ಇದೆ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆವೇಶದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ದಲಿತ ವರ್ಗ ಉತ್ತರಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದಿಯಾಗಿ ಬಿಡುವುದು.
೨. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಜನಪ್ರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕದೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಹಲವು ಪದರುಗಳ ಬಹುರೂಪವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಡೆಮಾಕ್ರಟಿಕ್ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ ದಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ಕೂಡ ತನ್ನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಹಲವು ಪದರುಗಳ ನಡುವಣ ಕೊಡುಕೊಳೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯತ್ತ ಮುಖುದಿರುಹಿ, ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸುವುದು.
೩. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮತೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತರಿಸಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಕೋಮು ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, "ವೈವಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಇದೆ" ಎಂಬ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡಲು ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಇದು ತಕ್ಷಣ ಹೋಗಿ ಸರ್ಕಾರ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ 'ಭಾವೈಕ್ಯ' 'ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ'ದ ಘೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ ಒದಗಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಿಂತು ಬಿಡುವುದು.

ನಮ್ಮ ಎದುರಿನ ಸವಾಲೆಂದರೆ, ಜಾತೀಯ, ಧರ್ಮೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎಂಬುದಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಬಳಸಿಯೂ ಮತೀಯವಾಗದೆ, ಒಟ್ಟು ಜನಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನ ಲಯಗಳನ್ನು

ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದು; ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತುಗಳೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಕಬಳಿಕೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಪ್ರಪಂಚೀಕರಣ ಎಂಬ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ 'ತನ್ನ ಕೋಮಿನಲ್ಲದ ಇನ್ನೇನನ್ನೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡೆನು' ಎಂಬ ಹಠಮಾರಿ ಕೋಮುವಾದಗಳ ಇರುಕಿನಲ್ಲಿ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಮಣಿಯುತ್ತಿವೆ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು; ರಾಜಕೀಯ-ಆರ್ಥಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ನಿರಂತರ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವಿನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ನಂಬಿಕೆ-ಆಚರಣೆಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ 'ದಲಿತ' 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಧಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅರಬಸ್ಥಾನದಿಂದ ಬಂದರೂ ಮುದಗಲ್ಲಿನ ಹುಡುಗರಾಗಿ ಹೋಗುವ, ಮುದಗಲ್ಲಿನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಊರಿಯೂ ಕರ್ಬಲ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡಿ ಬರುವ ಹಸನಹುಸೇನರ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ಅರಿಯಲು ತೊಡಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ವ್ಯವಸಾಯ ಜಾನಪದ

ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಈಶ್ವರಪ್ಪ

ವ್ಯವಸಾಯ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲ, ಜಲ, ಹವಾಗುಣದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವಂತಹದು. ಯಾವ ನೆಲಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೀಜ, ಅದರ ಆರೈಕೆ ಹೇಗೆ, ರೋಗ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಬಗೆ ಏನು? ಒಕ್ಕುವ ರೀತಿ, ದಾಸ್ತಾನು ವಿಧಾನ ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಂತಹದು. ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನೂ ಅಷ್ಟೇ. ತನ್ನ ಕಾಯಕವನ್ನು ಗೌರವ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತಹವನು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತಹ ಮಹಾಕವಿಗಳು ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನನ್ನು 'ನೇಗಿಲಯೋಗಿ' ಎಂದು ಕರೆದು ''ನೇಗಿಲ ಹಿಡಿದು ಹೊಲದೊಳು ಹಾಡುವ ಉಳುವಾ ಯೋಗಿಯ ನೋಡಲ್ಲಿ'' ಎಂದು ಹಾಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ''ರಾಜ್ಯಗಳುದಿಸಲಿ ರಾಜ್ಯಗಳಳಿಯಲಿ ತನ್ನೀ ಕೆಲಸವ ಬಿಡನೆಂದೂ'' ಎಂದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿದ್ದ.

ಆದರೆ ಇವತ್ತಿನ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿವೆ. ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಗಳು, ಸುದ್ದಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಅವನನ್ನು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಮುಗ್ಧನನ್ನಾಗಿಡದೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಗತಿಯ ಓಘದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಅವನೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಗಟ್ಟಿತನದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಉಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯದ ನೊಗಕ್ಕೆ ರೇಡಿಯೋ ಒಂದನ್ನೂ ನೇತುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾರ್ತೆಗಳನ್ನೋ, ಸಂಗೀತವನ್ನೋ ಕೇಳುತ್ತಾ ಗೆಯ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ.

ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶ ಎಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮತ್ತು ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ಘೋಷಣೆಯ ದಾಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ದವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಶ್ರೀಮಂತರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಆಮದುನೀತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತರಾಗಬಾರದು, ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ವ್ಯವಸಾಯ ವನ್ನು ನಂಬಿ ಕೂತರೆ ಕೋಟ್ಯಂತರ ಹೊಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು ಎಂಬ ಆಶಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಸಿರು

ಕ್ರಾಂತಿಯ ಘೋಷಣೆ ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗಳಿಗೆ ಹಿತವಾಗಿ ಕೇಳಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆಯಲು ಕಾಡು ಕಡಿದು ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ನೆಲವನ್ನು ಬಗಿದು ನೀರು ತೆಗೆಯಲಾಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಆ ಬೀಜಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಬೆಳೆಯ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲಾಯಿತು. ಹಲವು ಹತ್ತು ದವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಮನೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಅವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೊರೆಹೋಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ತಂದೊಡ್ಡಲಾಯಿತು. ವ್ಯವಸಾಯ ಬಿತ್ತನೆಯ ಬೀಜಕ್ಕೆ, ಗೊಬ್ಬರಕ್ಕೆ, ರಸಗೊಬ್ಬರಕ್ಕೆ, ಔಷಧಗಳಿಗೆ-ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ನಗರಮುಖವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗ ಉಂಟಾಯಿತು. ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘಗಳು ಹೇಳಲಾಗದ ದುರಂತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದವು.

ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿಯ ಭರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿ ಏನಾಯಿತು, ಮಣ್ಣಿನ ಸತ್ವಗುಣದಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇನು, ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳ ಬಳಕೆಯ ತದನಂತರದ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು, ಕ್ರಿಮಿನಾಶಕ ಕೀಟನಾಶಕ, ಕಳೆನಾಶಕಗಳು ಎಂತಹ ವಿಪತ್ತನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಬಲ್ಲವು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಸಮತೋಲನಗಳೇನು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೇ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಈಗೀಗ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಪೀಟರ್ ಫಾರ್ಬ್ ಹೇಳುವಂತೆ ''ಮಣ್ಣು ಜೀವಂತವಾದುದು. ಜೀವವಿರದ ಮಣ್ಣೇ ಇಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿರದೆ ಜೀವವಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹಾಕುವ ಎಲೆಗಳ ಕೊಳೆತ ಹಸುರಿನ ತಾಯಿ. ಅದೇ ಮಣ್ಣು ಜೀವನದ ಚಕ್ರ. ಮಣ್ಣಿನ ಉಳುಮೆ ಎರೆಹುಳುಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಒಳಗೆ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ಇವನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕರುಳುಗಳು ಎಂದು ಗಣಿಸಿದ್ದ. ನೇಗಿಲು ಮಾನವನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಅತ್ಯುಪಯೋಗವಾಗುವ ಯಂತ್ರ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಬದುಕಿರುವ ಮುಂಚೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಎರೆಹುಳುಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಉಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಉಳಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ''. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಹುಳುಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಉಳಿಯಲು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆಯೇ? ಕಳೆನಾಶಕಗಳ ವಿಷವುಣ್ಣಿಸಿ ನಿರ್ನಾಮಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಹಾರೋತ್ಪಾದನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಾನೂ ಇಷ್ಟಿಷ್ಟೇ ವಿಷಸೇವಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ 'ಎಲೆತೋಟ' ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಕರಿಸಿಬ್ಬು ಬಿಳಿಸಿಬ್ಬು ಬಂದರೆ ಔಷಧ ಸಿಂಪಡಿಸುವಂತೆ ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಔಷಧ ಸಿಂಪರಣೆ ಮಾಡಬಾರದು, ಅದು ತಿನ್ನುವ ವಸ್ತು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬಹಳ ರೈತರಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆ ನಂಬಿಕೆ ಎಷ್ಟು ದಿವಸ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಔಷಧ ಸಿಂಪಡಿಸುವವನ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಆರ್ಥಿಕ ದಿವಾಳಿತನ ತನಗೆ ಬರುತ್ತದೆಂದು ಅನಿಸಿ ತಾನೂ ಔಷಧ ಸಿಂಪರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಸಂಭವಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ವ್ಯವಧಾನ ಆತನಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಬೆಲೆಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ವೇಗಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಬಾಳಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕಲ್ಲ.

ಆ ''ವೇಗ''ದಿಂದಾಗಿ ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳ ಬಳಕೆ, ಕ್ರಿಮಿಕೀಟ ಕಳೆನಾಶಕಗಳ ಹಾವಳಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಪರಿಸರವಾದಿಗಳು ಗಮನಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವೇಗವನ್ನು ಪಿಡುಗು ಎಂದೂ ಸಂಬೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಅಂತಹ ಅವರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಯೋಜನೆಗಳು ಸರಕಾರಗಳು ಕಿವಿ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಔಷಧ ಸಿಂಪರಣೆಯ ನೇರ ತೊಂದರೆಗೆ ಮೊದಲು ತುತ್ತಾಗುವುದೆಂದರೆ ದನಕರುಗಳು. ಅಂತಹ ಬೆಳೆಗಳ ಮೇವು ತಿಂದು ಅವು ಶಕ್ತಿಹೀನತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚ ದಾದ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಔಷಧಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡೇವಿಡ್‌ಬೆಲ್ ಎಂಬುವವರು ''ಎ ಗ್ರೋಯಿಗ್ ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್'' ಎಂಬೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ, ವಿಶ್ವಪರಿಸರದ ಸಮಿತಿಯವರು ''ಅವರ್ ಕಾಮನ್ ಫ್ಯೂಚರ್'' ಎಂಬೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಕೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಈ ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಅನುವಾದಮಾಡಿ ''ಕೀಟನಾಶಕಗಳ ಪಿಡುಗು'' ಮತ್ತು ''ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಭವಿಷ್ಯ'' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ನಮಗೀಗ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮೊದಲ ಗಂಟೆಗಳು.

ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಿಸರದ ಅಸಮತೋಲನ ಉಂಟುಮಾಡಲು ಸಂಭವವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವು. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡದೆ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕರ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಹೇರಿದ್ದು, ನಾಳೆಯೋ ನಾಡಿದ್ದೋ ಹಸಿರುಕ್ರಾಂತಿ ಮಾಡಿ ದೇಶವನ್ನು ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ದೇಶವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಕನಸು ಕಂಡದ್ದು. ಹಸಿರು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಜಾನಪದ ಕೃಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು, ಗೊಬ್ಬರಗಳ ಬಳಕೆ ಹೇಗಿದೆ, ಕೀಟನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಿವೆಯೆ, ಧಾನ್ಯ ದಾಸ್ತಾನು ಪದ್ಧತಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ದವಸಗಳಿಗೂ ಹೇಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿದ್ದು, ಬದಲಾಗಿ ರಸಗೊಬ್ಬರಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಬರುವ, ಬಾಯಲ್ಲಿ ನೀರೂರಿಸುವಂತಹ ಇಳುವರಿಯ ಲೆಕ್ಕಗಳು, ಕೀಟನಾಶಕಗಳು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವ ಜಾಹೀರಾತುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರಿಗೆ ತೋರಿಸಲಾಗುವುದು, ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರೆಲ್ಲರಿಗೂ

ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿ ಬಿಡುವ ಆಮಿಷ ಒಡ್ಡಲಾಗುವುದು. ಬೆಳೆದ ಇಳುವರಿಯೇನೋ ಜಾಸ್ತಿ ಬಂತು. ಆದರೆ ಖರ್ಚು ಮಾತ್ರ ಆದಾಯದ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಬಂತು ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೀರಲು ತೊಡಗಿತು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಳ್ಳೆಯದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅನುಸರಣಯೋಗ್ಯವಾದ ಕೆಲವಾದರೂ ಅಂಶಗಳು ಅಲ್ಲಿವೆ. ಭೂಮಿಗೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಬೇಕೆಂದು ಪಡಬಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಕೋರಿಹುಳು ಅಥವಾ ಕಂಬಳಿಹುಳುಗಳಾದರೆ ಬೆಳೆಯ ಸುತ್ತ ಹಸಿರು ಸೊಪ್ಪನ್ನುಅಥವಾ ಚಿಟ್ಟಟ್ಲೆ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅವುಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿ ನಂತರ ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡುವುದು ಗೊತ್ತು. ಭತ್ತದ ಗದ್ದೆಗಳ ಹಾಳೆಯ ನೀರು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕುಡದ ಸೊಪ್ಪು ಇಟ್ಟು ಕೀಟ ನಿವಾರಣೆ ರೋಗ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ನೆಲದೊಳಗೆ ಅಥವಾ ಗಿಡದೊಳಗೆ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುಳುಗಳನ್ನು ಚರಗ ಹೊಡೆದು ಪಕ್ಷಿಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಹುಳುಗಳನ್ನು ಆಹಾರ ಮಾಡುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಎರವಲು ತಂದು ಉಂಡುಂಡೆ ಯಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು ಸ್ಥಳೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಈಗೀಗ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕೃಷಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ, ಕೃಷಿಕರ ಹೆಸರುಗಳು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿವೆ. ನಿಸರ್ಗಕೃಷಿಗೆ ಹೆಸರಾಗಿರುವ ಜಪಾಪಿನ ಫುಕುವೋಕ, ಶೂನ್ಯ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಹತ್ತಿರದ ಸೋರ ಹುಣಸೆಯ ನಾರಾಯಣರೆಡ್ಡಿ, ಸಾವಯವ ಗೊಬ್ಬರದ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿತ್ವ ತಿಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಹತ್ತಿರದ ಕೃಷಿಪಂಡಿತ ಪ್ರಫುಲ್ಲಚಂದ್ರ ಮುಂತಾದವರ ವ್ಯವಸಾಯ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂಯಮ ಕೃಷಿಯ ಮಾತು ಈಗೀಗ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದೆ. ತೀವ್ರಕೃಷಿಯಿಂದಾಗಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂಜರುತನ ಬಂದು ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗದ ಬದುಕನ್ನು ಬವಣೆಗೊಡ್ಡುವ, ತನ್ಮೂಲಕ ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಇತಿಹಾಸವೂ ತಪ್ಪಬಹುದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವ್ಯವಸಾಯ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ-ಎಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ತೃಪ್ತಿ ನೆಮ್ಮದಿ ಬಿಡದ ಮೌಲ್ಯ ನಮ್ಮನ್ನು ಗಾಢವಾದ ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಆ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದೆ. ನಾವು ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನನ್ನು ಅನ್ನದಾತ ಎಂದರೆ, ಆತ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅನ್ನದಾತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ''ನಿತ್ಯ ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಭೂತಾಯಿಯ ಫಲವನ್ನೇನಾದರೂ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ತರುವ ನಾವು, ಹೋಗುವಾಗ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬಾರದು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸಗಣಿಯನ್ನೋ, ಕಸಕಡ್ಡಿಯನ್ನೋ, ಸೊಪ್ಪನ್ನೋ ಕನಿಷ್ಟಪಕ್ಷ ಒಂದು ಬುಟ್ಟಿ ಮಣ್ಣನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಹಾಕಬೇಕು'' ಎಂದು ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನೊಬ್ಬ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಗೆ ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವನ ಮಾತಿನ ಉದಾತ್ತತೆ ಬೆರಗುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸಾಯ ಜೀವನದ ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ-''ಹೊಲಗಳಲಿ ಬದುಗಳಿರಬೇಕು, ಕೊಪ್ಪಲಲ್ಲಿ ಬಣವೆಗಳಿರಬೇಕು, ಕಣಜಗಳಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯವಿರಬೇಕು''. ಅವನು ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಶಾವಾದಿಯೇ. ತನ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ಪುನಃ ಪುನಃ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಎಂದು ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗಾಡಿ ಮಾರಿದಾಗ ನೊಗ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಎತ್ತು ಮಾರಿದಾಗ ಕಣ್ಣೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಳತ ಹಗೇವು ಕಣಜಗಳಿಂದ ಧಾನ್ಯ ತೆಗೆದಾಗ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಳೆ ಮೇಲೆ ಸೇರಿಗೊಂದಷ್ಟು ಕಾಳು ಸುರಿಯುತ್ತಾನೆ, ತಿಪ್ಪೆಯ ಗೊಬ್ಬರ ಹೇರಿದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಗುಪ್ಪೆ ಮಾಡಿ ಸಸಿಯೊಂದನ್ನು ನೆಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ವೃತ್ತದ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾವಣೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ತನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪಾತಳಿ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನೂ ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈಗಂತೂ ವ್ಯವಸಾಯ ಬದುಕು ಶೀಘ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಯಗಾರ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ಶಿಥಿಲವಾಗಿರುವು ದರಿಂದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಬಿತ್ತನೆ ಬೀಜಗಳು, ರಸಗೊಬ್ಬರ, ಕೀಟನಾಶಕಗಳು, ಉಗ್ರಾಣ ಕೋಠಿರಗಳು ಮುಂತಾದ ಬದುಕು ಈಗ ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಬಿತ್ತನೆಬೀಜ, ರಸಗೊಬ್ಬರ, ಕೀಟನಾಶಕ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವವನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅವನ ಭವಿಷ್ಯ ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಜನರ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಮೌಖಿಕ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದ, ಅದು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗುವ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೌದು ಎಂಬುದರಿಂದ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವು ದಾದರೆ ''Folklore is an echo of the past but at the same time it is also the vigorous voice of the present'' ವ್ಯವಸಾಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಂತಹ ಚೈತನ್ಯಶೀಲ ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ ಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ವ್ಯವಸಾಯಗಾರನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ

ಡಾ. ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ

ಜಾನಪದ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ರೂಪದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ಏನುಂಟು? ಏನಿಲ್ಲ? ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ; ಹಲವು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಮಷ್ಟಿ; ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸರಬರಾಜು ಮಾಡುವ ಕೊನೆಗಾಣದ ಗಣಿ.[1] ಈ ಜಾನಪದ ವಿರಾಟ್ ಪ್ರಪಂಚವು ಚಿತ್ರ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನಾಟಕ, ವ್ಯವಸಾಯ, ಹೈನುಗಾರಿಕೆ, ಚಮ್ಮಾರಿಕೆ,ಕಮ್ಮಾರಿಕೆ, ಕುಂಬಾರಿಕೆ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿಕೆ, ನೇಯ್ಗೆ ಕುಶಲ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಕೋಳಿ ಕುರಿ ಆಡು ಹಂದಿ ಸಾಕಣೆ, ಮರಗೆಲಸ, ಅಲಂಕರಣ, ಗೃಹನಿರ್ಮಾಣ, ಅಡುಗೆ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳು, ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಮದ್ದು ಮಾಟಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಎರಡಲ್ಲ ಹಲವಾರು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರೌಢಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನವೇ ತಾಯಿಬೇರಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರೌಢಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಜಾನಪದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ತಳಹದಿಯೂ ಜಾನಪದವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಹುಮುಖಿ ಜಾನಪದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೂ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನವೂ ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಶಾಖೆಯೇ ಆಗಿದ್ದು, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅದೂ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ನಿಬಿಡ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ವಿಭಜನೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಗ್ರ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರ್ವೇಕ್ಷಣ ಕಾರ್ಯವೇ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಜಾನಪದದ ಇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವಾಗಲೀ, ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಲಿ ಏನೇನೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಇದೇ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಕೈಪಿಡಿ. ಅಂದರೆ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಗೃಹಿಣಿಯಾದವಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖ, ಶಾಂತಿ, ಸಮಾಧಾನಗಳು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುವಂತೆ ಮನೆಯನ್ನು ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಸುಂದರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಕಲೆಯೂ ಹೌದು; ಅಂತೆಯೇ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಅಲ್ಲದೇ ''ಉತ್ತಮವೂ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣವೂ

ಸಂತೋಷಭರಿತವೂ ಆದ ಕುಟುಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಹಾಗೂ ಕಲೆಗಳ ಅನ್ವಯದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ, ಕಲೆಗಳ ಹಾಗೂ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರ, ಉಡುಪು, ಮನೆ, ಮಕ್ಕಳ ಪೋಷಣೆ, ಆರೋಗ್ಯ ರಕ್ಷಣೆ, ರೋಗ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ಗೃಹಾಡಳಿತ, ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವುಗಳಂಥ ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅರಿವೂ ಸೇರಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯ ಅಮೋಘ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಜೀವನ ಪರಿಶುದ್ಧಿ, ಪತಿಭಕ್ತಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆಸಕ್ತಿ, ಸರಳ ಸುಂದರ ಜೀವನ ಇವುಗಳ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಕಲೆ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಮೃದ್ಧ ಜೀವನವೇ ಅದರ ಪರಮಗುರಿ''.[೨]

ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಮನೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರ್ಗ. ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬ ದ ಸಂರಕ್ಷಣ ಸ್ಥಳವಾದ ಮನೆ ಪರಮಪ್ರಿಯ ಪವಿತ್ರ ಸ್ಥಳ. ಗೃಹಿಣಿಯೇ ಮನೆಯ ಆಧಾರಸ್ತಂಭ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು 'ಗೃಹಿಣೀ ಗೃಹಮುಚ್ಯತೆ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮನೆ ಮಾನವನ ಕೇವಲ ತಂಗುದಾಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ,

ಅದು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಕ್ಷೇತ್ರ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ; ಮಕ್ಕಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪಾಠಶಾಲೆ. ಜನ್ಮಕೊಡುವ ಜನನಿಯೇ ಗೃಹಿಣಿ, ಅವಳೇ ಮಾತೆ. ಮಾತೆಯೇ ಮನೆಯ ಮಹಾಜ್ಯೋತಿ. ಹೀಗೆ ಗೃಹವನ್ನು ಗೃಹಿಣಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಭಾರತೀಯ ಅಪೂರ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಗೃಹಿಣಿ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರೆಲ್ಲರ ಹಿತೈಷಿಣಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಳು ಗೃಹತಪಸ್ವಿನಿ. ಇಂಥ ಹಿರಿಮೆಯುಳ್ಳ ಸದ್ಗೃಹಿಣಿಯರನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ತಾಯಿಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ತಾಯಿಯಂತೆ ಮಗಳು, ನೂಲಿನಂತೆ ಸೀರೆ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯಂತೆ ಸದ್ಗೃಹಿಣಿಯ ಮಗಳು ಅನುಕರಿಸುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರ್ದೇಶಕಿ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕಿ, ಉಪನ್ಯಾಸಕಿ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ತಾಯಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾಯಿಯಿಂದ - ಮಗಳಿಗೆ ಮಗಳಿಂದ-ಮೊಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೊಮ್ಮಗಳಿಂದ-ಮರಿಮಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಗೃಹ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪಾಠಗಳು ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾಗಿ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಮಗಳು ತಾಯಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಂಡು, ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಕಲಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಗಳು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಪ್ರೇಮಮಯಿ ತಾಯಿಯಾಗಿ ಸದ್ಗೃಹಿಣಿಯಾಗಿ ಸರಳ-ಶುದ್ಧ-ಸಾತ್ವಿಕ-ಸಾಧನಶೀಲ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥ ಯಶಸ್ಸಿನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು ಗೃಹಿಣಿಯ ಆದರ್ಶ ಬಾಳುವೆಯಿಂದ ತಂತಾನೆ ಪುಟಿದು ಹರಳುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ಗೃಹಿಣಿಯ ಇಂಥ ಅನುಕರಣೀಯ ಕಾರ್ಯಕೌಶಲವನ್ನು ಪೀಳಿಗೆಯಿಂದ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಸಾಗಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಇವುಗಳ, ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಿಖರಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದೂ ಅವುಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು, ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಒಳ್ಳೆಯ ಪತ್ನಿಯಾಗುವುದನ್ನು, ಪ್ರೇಮಮಯಿ ತಾಯಿ ಯಾಗುವುದನ್ನು, ಸದ್ಗೃಹಿಣಿಯಾಗುವುದನ್ನು, ಕುಟುಂಬದವರ ಆರೋಗ್ಯ ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ವರ್ಧಿಸಲು ಬೇಕಾಗುವ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು, ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಅಭಿಮಾನ ಸಹಕಾರ ಮನೋಭಾವ ಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದನ್ನು, ಸರ್ವರಿಗೂ ಲೇಸನ್ನು ಬಯಸುವ ಉದಾರಚೇತನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಸನವನ್ನು, ಜೀವನದ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಕಸನವನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು, ಗೃಹದ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉಪಯುಕ್ತ ವಿಷಯಗಳ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ತನ್ನ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಹಾರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಇಂಥ ಪರಿಮಿತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಗೃಹಿಣಿಯೊಬ್ಬಳ ಗೃಹಕೃತ್ಯ ನೈಪುಣ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸುಖೀ ಕುಟುಂಬದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಇನ್ನಿತರ ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅಳವಡಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಗಡಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಗೃಹದ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಲಗೆ ಬಳಪಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಅದನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ರಹಸ್ಯ.

೧. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಜನ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಲಭ ವೆಂದೂ, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಿಶ್ವದ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಜೀವಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಚಿಂತನಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿರುವ ಮಾನವ ಗವಿಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪದರ ಪದರಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಾಗರಿಕತೆಯತ್ತ ನುಗ್ಗಿ ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ಇತಿಹಾಸ. ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತುಗಳೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಜೀವನವಿಧಾನ. ಸಂಘಜೀವಿ ಯಾದ ಮಾನವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉನ್ನತಿಗೆ ನೆರವಾಗುವಂತಹ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು

ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕಾರಣವೇ ಊರು ಕೇರಿಗಳ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಗವಿವಾಸದ ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಅವನು ಗಾಳಿಬೆಳಕುಗಳು ಹಿತಕಾರಿಯಾಗುವಂತೆ ಬಯಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ. ಗುಡಿಸಲುಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗಗನಚುಂಬಿ ಸೌಧಗಳವರೆಗೂ ತನ್ನ ಬಾಹುವನ್ನು ಚಾಚಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಜನಪದರ ಮನೆಯು ಗುಡಿಸಲು ಇಲ್ಲವೇ ಹೆಂಚಿನ ಮನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೆಂಚಿನ ಮನೆಗಳಲ್ಲೂ ತೊಟ್ಟಿ ಮನೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಮನೆಯ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶದ ಬಾಗಿಲಿದ್ದು ಅದರ ಎದುರುಗಡೆಗೆ ಹಿತ್ತಲ ಬಾಗಿಲಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ಎದುರುಬದಿರು ಪಾರ್ಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ವಾಸಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಮನೆ ಅದರ ಎದುರಿಗೆ ದನಗಳ ಕೊಟ್ಟಿಗೆ. ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲೇ ತೊಟ್ಟಿಯ ಮೂಲೆಗೆ ಒಂದು ನೀರೊಲೆ. ಅದು ನೀರು ಕಾಯಿಸಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಮಾಂಸ ಮಡ್ಡಿ ಬೇಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಲೆ. ವಾಸದ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಎದುರುಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಆಳೆತ್ತರದ ದೀಪಾಲೆಕಂಬದ ಆಕಾರದ ಗಾರೆಗಚ್ಚುಗಳಿಂದ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆದ ದೀಪದ ಗೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಡುಗೆ ಮನೆಯನ್ನುಳಿದು ಇನ್ನೆಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಅಟ್ಟವಿರುತ್ತದೆ. ಒಳಗಡೆಗೆ ಒಂದು ಕಿರ್ಮನೆ, ಅಡುಗೆಮನೆ. ಕೆಲವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೀರ್ಮನೆ (ಬಚ್ಚಲು ಮನೆ) ಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಡುಗೆಯ ಮನೆಯನ್ನು 'ಕ್ವಾಣೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ರೂಢಿ. ಕ್ವಾಣೆಯಲ್ಲಿ ಹುತ್ತದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ, ಇಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಟ್ಟಿದ ಒಲೆ, ಹಸೀಕಲ್ಲು, ಬೂದಿಗುಂಡಿ, ಒಳಕಲ್ಲು, ತೊಲೆಗೆ ನೇತುಬಿದ್ದಿರುವ ನೆಲುಗಳು, ಮಡಕೆ ಸಾಲಿನ ಜಗಲಿ ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪವಾಗಿರುವ ಕ್ವಾಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಡುಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ದೀಪದ ಗೂಡಿಗೆ ಸಗಣಿಯ ಪೀಠವಿಟ್ಟು ಕೈಯೆಣ್ಣೆ ದೀಪವನ್ನಿಟ್ಟು ಹೂವು ಕುಂಕುಮಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಜಾರದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೆಲದಲ್ಲೇ ರೂಪಿಸಿರುವ ದವಸ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ ಕಣಜವಿರುತ್ತದೆ. ಬಾಗಿಲಿನ ಅತ್ತ ಇತ್ತ ಕಡೆಗಳಿಗೂ ಸಾರಗನ ಕೊಂಬಿನ ಮುಖವನ್ನಿಟ್ಟು ಅಲಂಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತೊಟ್ಟಿಯಿಂದ ಹಜಾರವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಕಟಕಟೆಯ ಸಾಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತೊಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಲಬಾಗಿಲು ಕಡೆಯ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೀರಿನ ಗಂಜು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಕೊಳದಪ್ಪಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವವರು ಮೊದಲು ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು ಅನಂತರ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕಿಡಬಹುದು. ಮುಂಬಾಗಿಲಿನ ಎರಡು ಕಡೆಗೂ ಜಗುಲಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳಿಗೂ ಕಟಕಟೆಯ ಅಲಂಕಾರವಿದ್ದು, ಅವು ಕಟಕಟೆ ಜಗತಿ ಎಂದೇ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಗೃಹಗಳು ಹೀಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲಚಿತ್ರ ಇದು.

ಮನೆ ಇದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಆ ಮನೆಯ ಸೌಭಾಗ್ಯವನ್ನ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಗೃಹಿಣಿಯೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಲಂಕಾರ. ಗೃಹಕ್ಕೆ ಗೃಹಿಣಿಯೇ ಶೃಂಗಾರ. ಅವಳಿಂದ ಮನೆಯೂ ಸದಾ ಶೃಂಗರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಸಂತೋಷದಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೋಡೆಗೆ ಎರಡು ಅಡಿ ಎತ್ತರದವರೆಗೂ ಗಾರೆಯನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಗಾರೆಯ ಅಂಚಿಗೆ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಗೃಹಿಣಿಯಿಂದಾದ ಬಣ್ಣ ಬಣ್ಣದ ಹೂಬಳ್ಳಿಯ ಚಿತ್ತಾರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗೋಡೆಯ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲೂ ತಾವರೆಹೂವು, ಹೂವಿನ ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಎಲೆವಳ್ಳಿ, ಆ ಎಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಗಿಣಿಗಳ ಚಿತ್ರವಿದ್ದು ನೋಡಲು ಅಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಡುಮನೆಯ ದೀಪಾಲೆ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಇಂಥದೇ ಅಲಂಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಾರೆಗಚ್ಚುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ ಮನೆಗಳು ವಿರಳಾವಿರಳ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣನ್ನು ನೈಸ್ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಉಜ್ಜಿ ಸಮಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಗಣಿಯಿಂದ ಸಾರಿಸಿ ರಂಗೋಲಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಭೇದಭಾವ ತೋರದೆ ಎಲ್ಲ ದೇವರ ಪಟಗಳನ್ನು ಸಾಲಾಗಿ ಹಾಕಿ ಗೋಡೆಗೊಂದು ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ನೇತುಹಾಕಲು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ 'ಬಟ್ಟೆಕೊಕ್ಕೆ'ಗಳನ್ನು ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಗೃಹಿಣಿ ಒಪ್ಪವಾಗಿ ಓರಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಮನೆ ನೋಡಲು ಅಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಅಪೂರ್ವವೂ ಅಮೂಲ್ಯವೂ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸದ್ಗೃಹಿಣಿಯ ಈ ಚತುರತೆಯಿಂದ ಗೃಹವು ಸುಖಾನುಭವದ ಸುಕ್ಷೇತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ; ಸ್ವರ್ಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನೆಯನ್ನು ಶುಚಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಗೃಹಿಣಿಯ ಪಾತ್ರ ಹಿರಿದು. ಅವಳು ಮುಂಗೋಳಿ ಕೂಗುವ ಮುನ್ನ ಮೇಲೆದ್ದು ದೇವರನ್ನು ನೆನೆದು ದೇವರಪಟಕ್ಕೆ ಕೈಮುಗಿದು ರಾಗೀ ಬೀಸುವ ಕೆಲಸವಿದ್ದರೆ ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಯ ಕಸ ಹೊಡೆದು ಹೊಸ್ತಿಲನ್ನು ತೊಳೆದು ಬಾಗಿಲ ಮುಂಭಾಗದ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರವನ್ನು ಸಾರಿಸಿ ರಂಗೋಲಿ ಇಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಸ್ತಿಲ ಎರಡೂ ಪಕ್ಕಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬಾಗಿಲ ಮಧ್ಯಭಾಗಕ್ಕೆ ಅರಿಸಿನ ಕುಂಕುಮ ಹಚ್ಚಿ ಸಣ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಳಿದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಸಗಣಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಮನೆ ಸಾರಿಸುವುದರಿಂದ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಇರುವೆಗಳು ಮನೆಯ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಗೂಡಿಗೆ ಸೀಮೆ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಸಿಂಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾರಕ್ಕೊಂದಾವರ್ತಿಯಾದರೂ ಮನೆಯನ್ನು ಸಾರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಸುಣ್ಣ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ತುಂಬಿ ಶುಚಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ದುಂಬು ತುಂಬಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಹೊಗೆಯ ಪರೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಧೂಳು ಹೊಡೆದು ಶುಚಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಮನೆಯ ಆಡಳಿತವೆಲ್ಲವೂ ಗರತಿಗೇ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳು ಮನೆಗೆ ಬೇಕಿರುವ ದವಸಧಾನ್ಯಾದಿ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಮಾರುವ ತರಾತುರಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಗೃಹಿಣಿಯಾದವಳು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆಲ್ಲ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಬೆಳೆ ಕಾಣುವವರೆಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಭತ್ತ, ರಾಗಿ, ಜೋಳ, ದ್ವಿದಳ, ಧಾನ್ಯಗಳು, ಹುಣಸೇಹಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಅಂದಾಜು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಶೇಖರಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕಣಜ, ಮೂಡೆ, ಪೆಟ್ಟೆ, ಗುಡಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಡದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸಿಡಲು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಡಲೆಕಾಳು ಕೆಡದಂತೆ ಇಡಬೇಕಾದಾಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಳತೆಯ ತಳಕ್ಕೆ ರಾಗಿಹೊಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಳಗೆಯ ಕುತ್ತಿಗೆ ಯವರೆಗೂ ಕಾಳನ್ನು ತುಂಬಬೇಕು. ಅನಂತರ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ರಾಗಿ ಹೊಟ್ಟನ್ನು ತುಂಬಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನ ಪಟ್ಟನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಅವರೇಕಾಳು ಅಥವಾ ತೊಗರಿಕಾಳುಗಳಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೆಮ್ಮಣ್ಣಿನ ಲೇಪ ಕೊಟ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಒಣಗಿಸಿಟ್ಟರೆ ಅವು ಹುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದವಸಧಾನ್ಯಗಳು ಕೆಡದಂತೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಡಲು ಗೃಹಿಣಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳಿವೆ.

೩. ದವಸಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಡುವುದಲ್ಲದೆ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೆಡದಂತೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಡುವುದಕ್ಕೂ ಜನಪದ ಗೃಹಿಣಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಸೂತ್ರಗಳಿವೆ. ಅದು ಅವಳಿಗೆ ಗತಾನುಗತಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ಜ್ಞಾನ. ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಳಿತು ಹೋಗದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಧರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣಾಸೂತ್ರವನ್ನು ಮರೆತರೆ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಾನಿಗೆ ಸುರಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಕೆಡದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದರೆ ೪-೫ ದಿನಗಳಿಗೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿಯ ಮಡಕೆಯ ಬಾಯಿ ಬಿಚ್ಚಿ ನಮ್ಮ ಬಾಯಿನ ಉಸಿರು ಅದಕ್ಕೆ ತಾಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮರದ ಸಟ್ಟುಗದಿಂದ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿರುವಿ ನಮಗೆ ಸದ್ಯದ ಬಳಕೆಗೆ ಬೇಕಿರುವಷ್ಟನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿಗಳ ಮೇಲೆ ಉಪ್ಪಿನ ಹುಡಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪದರವಾಗುವಂತೆ ಉದುರಿಸಿ, ಈಗ ಉಪ್ಪಿನ ಕಾಯಿ ಮಡಕೆಯ ಬಾಯನ್ನು ಶುಚಿಯಾದ ಅಡಕೆ ಹಾಳೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಅದರ ಮೇಲೊಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಐದು ದಿನಗಳಿಗೊಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ ಕೆಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಒಡೆದ ದೊಡ್ಡ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿನ ಇಡೀ ಹೋಳುಗಳೆರಡನ್ನು ಬಳಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ಹೋಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಗೃಹಿಣಿ ಅದರ ಬಾಯನ್ನು ಕೆಂಡಕ್ಕೆ ತಾಕಿಸಿ ಹಸೀ ಅಂಶವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಅದರ ತುಂಬ ಉಪ್ಪನ್ನು ತುಂಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ 'ಬೂಸ್ಟು' ಬಂದು ಹಾಳಾಗದೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

೪. ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡುಗೆ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಜನಪದ ಅಡುಗೆಗಳು ನಾಗರಿಕ ಅಡುಗೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಅಡುಗೆಗಳು ನಾಗರಿಕ ಅಡುಗೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಅಡುಗೆಗಳು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಹಾಗೂ ಸತ್ವಪೂರ್ಣ ರುಚಿಕರ ಅಡುಗೆಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯಾದರೂ ಇವುಗಳು ನಾಗರಿಕ ದಾಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತಲೆಮರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಅಡುಗೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಕ್ರಮ, ಅವುಗಳು ದೈಹಿಕ ಆರೋಗ್ಯದ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾನಪದ ಆಸಕ್ತರು ಬೇಕಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಜನಪದ ಅಡುಗೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಮಂಗರಸನಂತಹ ಅನೇಕರು ಸೂಪಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದ ಸೂಪಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದೆರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳು,[೩] ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅಡುಗೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಹೋಗಲಿ; ಕೇವಲ ಹೆಸರಿನ ಪಟ್ಟಿ ಕೊಡುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಿನ್ನುವ ಹಾಗೂ ಕುಡಿಯುವ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ದೆಗಳು, ಅನ್ನಗಳು, ರೊಟ್ಟಿಗಳು, ತಾಳ್ದಗಳು, ಒಗ್ಗದ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ತಂಗ್ಳಗಳು, ಖಾರತಿಂಡಿಗಳು, ಸಿಹಿ ತಿಂಡಿಗಳು, ಎಸರುಗಳು, ಪಾನೀಯಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹದಗೆಡದಂತೆ ರುಚಿಗೆಡದಂತೆ ಮಾಡುವ ರೀತಿ ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ದೀರ್ಘ ಅಧ್ಯಾಯ. ಈ ಊಟಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ರೋಗಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಯಾವ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸೆಲ್ದಿಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಗೃಹಿಣಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆರೋಗ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಆಹಾರ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವಾದ ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಗೃಹಿಣಿಗೆ ದತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಹುಡುಗಿ ಹೆಣ್ಣಾದಾಗ (ಋತುಮತಿಯಾದಾಗ), ಹೆಣ್ಣು ಬಸುರಿಯಾದಾಗ, ಬಸುರಿ ಬಾಣಂತಿಯಾದಾಗ ಆರೈಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳು ರೋಗರುಜಿನಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದ್ದೂರಿ ಭೋಜನ ಹಾಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ದಿನಕ್ಕೊಬ್ಬರು ಹೆಚ್ಚಟ್ಲೆ ಮಾಡಿ ಅಟ್ಟಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲದ ಕೆಲಬಗೆ ಆಹಾರದ ಆರೈಕೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯವೂ ದೊಡ್ಡವಳಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಿಗೆ, ಬಸುರಿ ಬಾಣಂತಿಯರಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆರೈಕೆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದಿನಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಅಡುಗೆಗಳು ಅಥವಾ ತಿನಿಸುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಋತುಮತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬೇಯಿಸಿದ ಉದ್ದಿನಕಾಳನ್ನು ತಿನ್ನಿಸುವುದು, ಕೊಬ್ಬರಿ ಬೆಲ್ಲ, ಎಳ್ಳಿನ ಚಿಗಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ರೋಗಿಗಳನ್ನು ಉಪಚರಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಗೃಹಿಣಿಗೆ ಕರತಲಾಮಲಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೆಣಸಿನ ಸಾರು, ಬಾರ್ಲಿಗಂಜಿ, ರವೆಗಂಜಿ, ಕೊತ್ತಂಬರಿ ಕಾಫಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಕೊಡ ಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಚಾರವಲ್ಲದೆ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೂ ಹಿತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕೆಲವು ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಔಷಧೋಪಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಕೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿನ ಲಾಲನೆ ಪಾಲನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅವಳದು ಸಿದ್ಧಹಸ್ತ.

೬. ಆಹಾರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಶುಚಿಯಿಂದ ದೇಹದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವರ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಶುಚಿಯಿಲ್ಲದೆ ದೇಹ ರೋಗಪೀಡಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಆಹಾರಗಳ ಸೇವನೆಯೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ನಾನ ಮಡಿಗಳು ದೇಹವನ್ನು ಹಗುರಗೊಳಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಉಲ್ಲಾಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸ್ನಾನ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಬೆವರಿನ ವಾಸನೆ ಬರುವುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ ಅನೇಕ ಚರ್ಮ ರೋಗಗಳೂ ಬರಬಹುದು, ತಲೆ ಹುಣ್ಣಾಗಬಹುದು, ಹೇನುಕೂರೆಗಳು ಹತ್ತಬಹುದು. ಬಾಯಿ ತೊಳೆಯದಿದ್ದರೆ ದುರ್ವಾಸನೆಯೂ ಗವಾಕ್ಷವಾಗಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಹುಳುಕು ಹಲ್ಲಾಗಬಹುದು. ಇಂಥ ಯಾವ ಅಪಾಯವೂ ತಟ್ಟದಂತೆ ಜನಪದ ಗೃಹಿಣಿ ಸೀಗೆಪುಡಿ, ಅಂಟುವಾಳಕಾಯಿ, ಚುಜ್ಜಿಲುಪುಡಿ, ಬೇವಿನಕಡ್ಡಿ ಬಿಲ್ಪತ್ರೆಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ದೈಹಿಕ ಶುಚಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಗುವಾಗಿದ್ದಾಗಲೆ ತಾಯಿಯಿಂದ ದೇಹದ ಹಾಗೂ ಉಡುಗೆಗಳ ಶುಚಿ ಪಾಠ ಬೋಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

೭. ಜನಪದ ಗೃಹಿಣಿ ತನಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಕಥೆ, ಗೀತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಪಡೆನುಡುಗಳು, ಹಾಡುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒದಗಿಬರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಅವಳ ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲಿಗೂ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಲೆಗಳಲ್ಲದೆ ರಂಗೋಲಿ ಇಡುವುದು, ಚಾಪೆ ಮಂದಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುವುದು, ಬಿದಿರು ನೊದೆಹುಲ್ಲು ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕುಕ್ಕೆ ಪುಟ್ಟಿ ಹೆಡಗೆ ಕುನುಕಲು, ಮೊರ, ಕೊಂಗ, ಗೆರಸಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯಿಂದ ದತ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಗೆ ಬೇಕಿರುವಷ್ಟನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲದೆ ಕಾಲಾವಕಾಶವಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಮಕ್ಕಳು ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬಟ್ಟೆ ನೇಯುವ, ಬಟ್ಟೆ ಹೊಲಿಯುವ, ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಶುಚಿಯಾಗಿಡುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕುಶಲ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಲೆಗಳು ಜನಪದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೆರುಗನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ರೇಷ್ಮೆ ಹುಳು ಸಾಕಣೆ, ಜೇನುಹುಳು ಸಾಕಣೆ, ಕೈತೋಟದಲ್ಲಿ ಹೂವು, ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆದು ಮಾರುವುದು, ಕೋಳಿ ಕುರಿ ಆಡು ಹಂದಿ ಮುಂತಾದ ಉಪಯುಕ್ತ ರಾಸುಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದು, ಗೃಹಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಣ ಒದಗಿಸಲು ಇರುವ ಸುಲಭ ಸಾಧನ . ದನಕರುಗಳನ್ನು ಗೃಹಿಣಿಯರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕುವಂತೆ ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸತ್ತುಹೋದಾಗ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

ಜೀವನ ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಕುಶಲ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದ, ಹೈನುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ, ಕೋಳಿ ಸಾಕಣೆಯಿಂದ ಆಡು ಕುರಿ ಹಂದಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಆದಾಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣು ಜನಪದ ಗೃಹ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಯಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲಳು.

೮. ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ಸಾಧನಾಶೀಲ ಸಜ್ಜನರೂ ಸರಳ ಸಾತ್ವಿಕಗುಣಶೀಲರೂ ಸಹೃದಯ ಸಂಪನ್ನ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಆಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಮನೆಯೇ ಮೊದಲ ಪಾಠಶಾಲೆ,

ಮಾತೆಯೇ ಮೊದಲ ಮಹಾಗುರು. ಅವಳು ಕಲಿಸಿದ ಭಯಭಕ್ತಿ ಪ್ರೀತಿವಿಶ್ವಾಸ ಅಭಿಮಾನಗಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಆಗೀಗ ಏಳುವ ಅಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ಜೀವನ ಸುಖಕರವಾಗಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಯಾಗುತ್ತವೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿ ಬಂಧುಬಳಗದವರೊಡನೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ವಿವೇಕವನ್ನು ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರ್ಥಾತ್ ತಾಯಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಯೋಚಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ.

ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾಚೀನವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಗೃಹ ಹಾಗೂ ಗೃಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಂಥವುಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಜನಪದ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಈವರೆಗೂ ಮುಖಹಾಕಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಗಳು ಅನೇಕ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗೃಹವಿಜ್ಞಾನವಂತೂ ಖಂಡಿತ ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತಹದಲ್ಲ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧ ಸಿಪಿಕೆ ೧೯೮೧
ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ ಪು. ೫-೬.

೨ Rayammal P. Devadas 1959
The Philosophy of home science, Methods of Teaching Home Science, p. 39

೩ ಸುಶೀಲಾ ಹೊನ್ನೇಗೌಡ ೧೯೮೦
ಜನಪದ ಅಡಿಗೆಗಳು,

೪ ಶಾಂತಿನಾಯಕ ೧೯೮೬
ಜನಪದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಅಡಿಗೆಗಳು

ಹೆಜ್ಜೆ
ಎಂಟು

ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ

ಬರಹದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಕಥಾಗಾಯಕನ ಮೂಲಕ ಹಲವು ತಲೆಮಾರೆಗಳಿಂದ ಕಥನಗೀತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದವುಗಳೇ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಾಯಿಪಾಠದ ಮೂಲಕ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಸಾಗುತ್ತಾ ತನ್ನ ಚಲನೆಯನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರರದು ಸದಾ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜೀವಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಕಥಾಗಾಯಕನೊಬ್ಬ ನಿನ್ನೆ ಹಾಡಿದುದನ್ನೇ ಇಂದು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಹಾಡಿದುದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಘಳಿಗೆಯ ಬಳಿಕ ಹಾಡಲಾರ. ಒಂದೊಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆವಿಷ್ಕಾರ. ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ಥಾಯೀರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಅದು ಅಕ್ಷರರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಆಗ ಅದರ ಮೌಖಿಕತೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ (Composition) ಹಾಗೂ ಪ್ರಸರಣ (Transmission)ವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ಯಾರಿಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Oral Formulaic Theory) ರೂಪ ತಳೆದಿದ್ದುದು ಹೀಗೆ:

ಮಿಲ್‌ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ ೧೯೩೫ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕ ಹಾರ್ವರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದರು. ಮೊದಲಿಗೆ ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುತೂಹಲ ತಾಳಿ, ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ L'Epithete traditionelle dans Homera (Paris 1928) ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಮೂಲಕ ಸೂತ್ರ (formula)ಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿದ್ವತ್ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ದೊರೆಯಿತು. ೧೯೩೪, ೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಯುಗೋಸ್ಲೇವಿಯಾದ ಶ್ರೀಮಂತ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೌಖಿಕತೆ, ಸಂರಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ, ಪ್ರಸರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಳವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ "The Singer of Tales ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಕೆಲವೇ ಪುಟಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವರು ತೀರಿಕೊಂಡರು. ಮುಂದೆ ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಕ್ಷೇತ್ರಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಹವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ತನ್ನ ಗುರುಗಳಾದ ಪ್ಯಾರಿಯವರ ಸಮಗ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವರು ಬರೆಯಲು

ತೊಡಗಿದ "The Singer of Tales" ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿ ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಮುಂದೆ ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಮೌಖಿಕ ಕವಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆಯ ಮುಹೂರ್ತವೆಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕಾಲಾವಧಿ. ಅಂದಿನ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯ ಅವತರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನವರು ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದುದನ್ನು ಗಿಳಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಅವನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಕಥಾಗಾಯಕನೊಬ್ಬನು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹಾಡಾಗಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಕಲಾವಿದ. ಅವನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಯಕ, ಪ್ರದರ್ಶಕ ಹಾಗೂ ಕವಿ ಈ ಮೂವರ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವಿಕೆ, ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆ ಇವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಿನ್ನಮುಖಗಳು. ತುಳುನಾಡಿನ ಕೋಲ ನೇಮಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರಿಗೆ ಅಥವಾ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿಳಿದು ನಾಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಪಾಡ್ದನ ಹಾಡುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ಹೊಚ್ಚಹೊಸದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲೂ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸೃಜನಶೀಲರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೋ ಎಂದೋ ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಡನ್ನು ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಬಾಯಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುವವರೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬನೇ/ಳೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವು ಭಿನ್ನ ಪಾಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅನೇಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಬಾರದ ಸಂಗತಿ.

ಮೌಖಿಕ ಕವಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನದೇ ಆದ ಮಾದರಿಗಳೇನೋ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಯಾವುವೂ ಸ್ಥಿರರೂಪದವು ಅಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಆತ ಖಚಿತರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಪಾಠದ ಮೂಲಕ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಬಾರಿಗೂ ಹೊಸದೇ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬಾಯಿಪಾಠದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಗಾಯಕ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ದಿಢೀರನೆ ಸಂರಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಾದರೆ ಕುಳಿತು ಬರೆವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮಯಾವಕಾಶ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕವಿಗಾದರೆ ತನ್ನೆದುರು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಕುಳಿತಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನದೇ ಆದ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹೊಸೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾದು ಆಲೋಚಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಪರಂಪರೆ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹಲವಾರು ತಲೆಮೊರೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದು ಲಯವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಘಟನಾಪರಂಪರೆಗಳು ಅವನ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳೇ ಪ್ಯಾರಿ ಹೇಳಿದ 'ಸೂತ್ರ'ಗಳು.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆಗೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆತ-ಆಕೆ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರು ಹಂತವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ

ಮೊದಲಿಗೆ ಆತ- ಆಕೆ ಪರಿಣತ ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಕುಳಿತು ಹಾಡನ್ನು ಗಮನವಿಟ್ಟು ಆಲಿಸುತ್ತಾನೆ/ಳೆ. ಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಹೆಸರು, ಊರು, ಆಯಾ ಕಾಲದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ/ಳೆ. ಈಗ ಕತೆಯ ವಸ್ತು ಆಕೆಗೆ/ಆತನಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡಿನ ಈ ಲಯಗತಿ, ಧಾಟಿ, ವ್ಯಕ್ತಿವೈಚಿತ್ರ್ಯ ಗಳು ಅಂತಸ್ಥಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಎರಡನೆಯ ಹಂತ

ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡನೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣ ಕ್ರಿಯೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಆತ ಒಬ್ಬೊಂಟಿಯಾಗಿ ಕುಳಿತು ಗ್ರಹಿಸಿದುದನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾನೆ/ಳೆ. ಆದರೆ ಕೇಳಿದುದನ್ನು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆತ / ಆಕೆ ನೀಡಲಾರನು/ಳು. ಪ್ಯಾರಿ ಹೇಳಿದ ಸೂತ್ರ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಗಳು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇರು ಇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಹಾಡು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದರ ಉತ್ತಮಿಕೆಗಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ತುಡಿಯತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಕರಣ ಹಾಗೂ ಸ್ವೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅವನ/ಳ ಹಲವರ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರಗಳು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದು ಖಂಡಿತ. ಒಬ್ಬ ಚತುರಗಾಯಕ ಒಂದು ಹಾಡನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಾಡಿನ ವಸ್ತು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದಾಗಲೂ ಅವೆರಡರ ಸೂತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಂತ್ರಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದುಂಟು.

ಮೂರನೆಯ ಹಂತ

ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರೆದುರು ಕುಳಿತು ಒಂದು ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡುವ

ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬಂದಾಗ ಗಾಯಕನು ಎರಡನೆಯ ಹಂತ ಮುಗಿಸಿ ಮೂರನೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಹಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಡನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಘಟ್ಟ ತಲುಪಿದುದರ ಸೂಚನೆ. ಈಗ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಏನು ಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೆ/ಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಾಣ ಕೌಶಲ ಸಿದ್ಧಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ ತಾನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಣ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದಾನೆ/ಳೆ. ಆತ / ಆಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಲವು ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಸೂತ್ರಗಳು ಇವನ/ಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ರಚಿತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಮುಂದೆ ಅನುಭವ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಂತೆ ಕಾವ್ಯ ಭಂಡಾರ (repertori) ಶ್ರೀಮಂತವಾದಂತೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ ತಲೆಹಾಕುತ್ತದೆ. ಶ್ರೋತೃ ವೃಂದದ ಬೇಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುವ, ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಅಥವಾ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅಲಂಕರಿಸಬಲ್ಲವನಾಗುತ್ತಾನೆ/ಳೆ.

ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನ್ವಯ

ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅವುಗಳ ಮೌಖಿಕ ಸಂರಚನೆಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಹಾರ್ವರ್ಡ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರೊ. ಮಿಲ್‌ಮ್ಯಾನ್ ಪ್ಯಾರಿಯವರು ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸೂತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಂದರು. ಅನೇಕರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಗಾಯಕನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೀವಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದೊಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಕರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದುದು ಉಂಟು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪಾಡ್ದನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಬಾಹ್ಯಾಂಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಸೂತ್ರಗಳ ಬಳಕೆ ಕೇಳುಗರಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ಒಂದೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸೂತ್ರರೂಪದ ಪುನರುಕ್ತಿ ಹಾಡುಗಾರನಿಗೆ/ಳಿಗೆ ಆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡಿನರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಿಯ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಯುಗೋಸ್ಲೇವಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್, "ಇದರಿಂದ (ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ) ವಿಮರ್ಶಕರ ದೃಷ್ಟಿ ಗಾಯಕನ ಕಡೆ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹಾಡಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿತು" (Lord 1960, 1981, pp 30) ಎಂದಿರುವರು. ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "The Singer of Tale" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Oral Formulaic Theory)ವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಿಲ್‌ಮ್ಯಾನ್ ಪ್ಯಾರಿ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಛಂದೋ ರಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಬಳಸುವ ಪದಗಳ ಗುಂಪು – ಅದು ಸೂತ್ರ' (Parry 1930, pp41-80). ಪೀಟರ್‌ಕ್ಲಾಸ್ ಅವರು ಒಂದೆಡೆ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. "ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಭಂಡಾರವೆನ್ನುವುದು ಸಿದ್ಧ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಿದ್ದಂತೆ." ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಸ್ತು (Theme) ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದಾಗಿ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (Lord 1960, pp4). ನಾವು ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರ, ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ, ಪದ್ಯದ ಸಾಲುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ದೊಡ್ಡ ಗಾತ್ರದ ಮದುವೆಯ ವಿವರ, ಅಡುಗೆಯ ವರ್ಣನೆ, ಒಲೆಯ ತಯಾರಿ, ಅದನ್ನು ಕಳುಹಿಕೊಡುವ ಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂಲತಃ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿಯನ್ ದೇಶದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಹಾಡುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅದರ ಅಚ್ಚಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳವು. ಆದರೆ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಳಿದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಹಾಡಿದ ಕವಿತೆಯ ಸಂಲಗ್ನದ ಫಲವೇ ಸೂತ್ರ (Lord, 1960, 1981, pp31) ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ತೊಡಕಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯು ಏಕೆ ಹಾಡಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಲಗ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕಥೆಯು ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಾರ್ಡ್ ಸಮೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಕಥಾಗಾಯಕನಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಅವರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕಿವಿದೆರೆದು ಕೇಳುವಾಗಲೇ ಹಾಡುಗಳು ಅವನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಮೊಳಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ

ಆತ ಅವುಗಳ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮೊದಲು ಆತ ತಲೆಮೊರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಸನ್ನದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ತನ್ನ ಎಳವೆಯಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಲಯವನ್ನು-ಅದರ ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಂಗೀತದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಉಂಟಾದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಫಲವಾಗಿ ಅವನೊಳಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಾಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸೂತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಛಂದೋಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ವಿವಿಧ ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಿಯತ ತಾಳಗತಿಗಳನ್ನೇ ಪ್ಯಾರಿ ಅವರು ಸೂತ್ರವೆಂದು ಕರೆದರು. ಮೂಲಭೂತ ಛಂದೋಗತಿ, ಪದವಿನ್ಯಾಸ, ಶ್ರುತಿ ಸುಭಗತೆಗಳನ್ನು ಅಂತಸ್ಥಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅವನೊಳಗಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸ್ಥಿರಸೂತ್ರ (Stable Formual)ಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಲಾರ್ಡ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಪಾತ್ರಗಳ ಅಂಕಿತನಾಮ, ಮುಖ್ಯಕ್ರಿಯೆ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸತಕ್ಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ (Lord 1960, pp34). ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಾಮಪದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸೂತ್ರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

'ಬದುಕಿ ಉಳಿದನು ಬಾಲ್ಯಕಾಲದ ವೋಡಿ ಹುಡುಗ ಅವನು', ಇಲ್ಲಿ 'ಬಾಲ್ಯಕಾಲದ ವೋಡಿ' ಎಂದು ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅದು ಕಥೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ 'ಕೋಲ ಬಾರಿ ಮುಂರ್ದಾಲ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಮುಂರ್ದಾಲ' ಎನ್ನುವವನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೋಲಬಾರಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೌರಿಕ ಬಿನ್ನೋಣಿ, ಮಡಿವಾಳ ಚೆಲುವೆ, ಬೇಟೆ ನಾಯಿಗಳ ಮಲ್ಲು ಇತ್ಯಾದಿ ಇವು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸೂತ್ರಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಪಾಡ್ದನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧. 'ಪೂಂಜರು ತೀರಿಕೊಂಡು ಆರು ಮೂರು ದಿನ ಆಗಬೇಕಾದರೆ...'

೨. 'ಜಾಮದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೋಳಿ ಕೆಲೆತಕ್ಕೆ ಎದ್ದರು.'

ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಗಾಯಕ ಅಂತಸ್ಥಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧. ಹಾಕಿದ ಏತದೆಡೆಗೆ ತೋಡಿದ ಬಾವಿಯೆಡೆಗೆ ಹೋದಳು ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಹೊನ್ನಿನ ಹೊನ್ನಮ್ಮ.

೨. ಏಳು ಅಂತಸ್ತಿನ ಯಮುಗುಂಡಕ್ಕೆ ಹೋದನು ಅವನು ಲೋಕಲಂದರಾಯನು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು. ಗಾಯಕನು ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಸುವಾಗ ಕರ್ತೃಪದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕತೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ

೧. ಚೇಂಕ್ರ ಆಚಾರಿಯ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸಿದರು, ಹೊಡೆದ ಶಿರ ಹಾಗೂ ಆಯುಧವನ್ನು ಕೊಂಡುಬಂದರು.

೨. ಮುಗ್ಗೇರ ಕೆಂಚುವಿನ ತಲೆ ಕತ್ತರಿಸಿದರು, ಹೊಡೆದ ಶಿರ ಹಾಗೂ ಆಯುಧವನ್ನು ತಂದರು.

ಈ ಬಗೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ (system)ಯೊಳಗೆ ಅಡಕಗೊಳಿಸಬಹುದು.

ಚೇಂಕ್ರ ಆಚಾರಿನ
ಮುಗ್ಗೇರ ಕೆಂಚುನ
ಬ್ಯಾರಿ ಪೈನಾಲಿನ ತರೆಗಂಡಿಯೆರ್ ಪೊಯಿತರೆ ಕೈದ್ ಕೊಂಡುಬತ್ತೆರ್ (ತುಳು)
ದುಗ್ಗನ ಕೊಂಡೆನ
ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಅಜಿಲನ

ಹೀಗೆ ಒಂದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಈ ಬದಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೂತ್ರಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

ಸೂತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಸೂತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಥವಾ ಪಠ್ಯವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮಾದರಿ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಬಹುದು. ಇದೀಗ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ತುಳುಪಾಡ್ದನವೊಂದರ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಉಡುಪಿಗೆ ೨೦ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದ (ಹಿರಿಯಡ್ಕ) ಡಂಗುಪಾಣ ಆ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭೂತ ಮಾಧ್ಯಮ ನೃತ್ಯಗಾರ ಹಾಗೂ ಪಾಡ್ದನಕಾರ. ಆತ ಹೇಳಿದ ಮುಗ್ಗೇರಕೋಲದ ಪಾಡ್ದನದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಡಂಗು ಸುಮಾರು ನಲವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು

ಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದು, ಆತ ಒಬ್ಬ ಅನುಭವಿ ಗಾಯಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವನದು ಆರಂಭಿಗನ ಶೈಲಿ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮುಗ್ಗೇರ ಪಾಡ್ದನದ ಮೊದಲ ಭಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸೂತ್ರಗಳಾದ (ವಸ್ತು) ಬೇಟೆಯ ವರ್ಣನೆ, ಯುದ್ಧವಿವರ, ನಾಯಕನ ಅಲಂಕಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನ ರೂಪದ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಗದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಡಂಗುಪಾಣನ ಪಾಡ್ದನಗಳ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಿಧಾನ ಹೀಗಿದೆ: ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮುಗ್ಗೇರ ಪಾಡ್ದನದ ೧೦ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನನ್ನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿರುವ ಅವನ ಇತರ ಹನ್ನೆರಡು ಪಾಡ್ದನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಉದ್ಧೃತ ಕಾವ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಪುನರಾವೃತ್ತಿತ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಅಡಿಗೆರೆ ಎಳೆದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಕೆಳಗೆ ಗೆರೆ ಎಳೆದವುಗಳು ಅವನ ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿತ ಗೊಂಡವುಗಳು. ಕಡಿಗೆರೆ (broken lines)ಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು.

ತುಳು

೧. ಮುಗ್ಗೇರ ಮೂಲ ಒಂಲುಂದು ಪಣ್ಣಾಗ ಉಲ್ಲಾಯ ಸಾರತ್ತ ಬಡಕಾಯಿರಾಜ ಉಂಡುಯೇ

೨. ಸಾರತ್ತ ಬಡಕಾಯಿರಾಜ ಬಾಲೆರಸು ಬೈರಸೂಡವೆರ್ ರಾಜ ಉಂಡುಯೇ

೩. ಬಂಗೆರೆ ಊರು ಕೊಂಡೆರೆ ದೇಸೊಡು ಅಯ್ವ ಅಜ್ವ ಒಕ್ಕೆಲ್‌ಡ್ ಉಲೇರ್‌ಗೆ ಮುಗ್ಗೇರರ್‌ಗೆನಾ

೪. ಆವುಲು ತಂಕ ಉಡೆದ್ ಸಲಿಜೊರ ನೆತ್ತಿ ಉಡೆದ್ ಉರಿಜೊರ ಬತ್ತುಂಡೇ

೫. ನೆತ್ತಿ ಉಡೆದ್ ಉರಿಜೊರ ತಂಕ ಉಡೆದ್ ಸಲಿಜೊರಯೇ

೬. ಜ ಒಂಜಾ ತೈತಿಮುತ್ತ ಪೋನಗ, ವೊರಿಯಾಯೆ ಉಲ್ಲೆ ಬಾಲೆ ಕಾಲದ ವೋಡಿಗೆನ ಆಯೇ...

೭. ಮಾನಿಪಗೆ ಆಂಡ್, ನೀರ್ ನಂಜ್ ಆಂಡ್, ಐಸಮುತ್ತಾನ ಸೈಪೇಂದ್ ಪಂಡೇನ ವೋಡ ಉಡಿಗೆನ ಆಯೇ...

೮. ಐಸಮುತ್ತಾನ ಸೈಪೆಂದ್ ಪಂಡೆ, ದೇಸಮುತ್ತಾನ ಪೋಪೆಂದ್ ಪಂಡೆ, ಆಯೆ ವೋಡಿಗೆನ...

೯. ಪೋವೊಂದು ಒಂಜಾ ಪೋನಗ ಉಂಡೆ ಬಾಲೆ ಕಾಲದ ವೋಡಿಗೆನ ಆಯೇ

೧೦. ಬಾಲೆಕಾಲದ ವೋಡಿ ಕಂಬುಲದ ಕಟ್ಟಪುಣಿಯ ಪೋನಗ ಚಾವಡಿಡ್ ಕುಲ್ಲುದೆರ್ ಯೆಣ್ಮೂರ್ ಉಲ್ಲಾಯ

ಕನ್ನಡ

೧. ಮುಗ್ಗೇರರ ಮೂಲ ಎಲ್ಲಿ ಎನ್ನಲು ಒಡೆಯ, ಸಾವಿರದ ಬಡಗಣ ರಾಜ್ಯ ಉಂಟು...

೨. ಸಾವಿರದ ಬಡಗಣ ರಾಜ್ಯ(ದಲ್ಲಿ) ಎಳೆಹರೆಯದ ಬೈರಸೂಡವರ ರಾಜ್ಯ ಉಂಟು...

೩. ಬಂಗರ ಊರು, ಕೊಂಡೆಯರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತು ಒಕ್ಕಲು ಮುಗ್ಗೇರರು ಇದ್ದಾರೆ.

೪. ಅಲ್ಲಿ ಎದೆಯೊಡೆವ ಚಳಿಜ್ವರ, ನೆತ್ತಿ ಒಡೆವ ಉರಿಜ್ವರ ಬಂತಲ್ಲಾ...

೫. ನೆತ್ತಿ ಒಡೆವ ಉರಿಜ್ವರ, ಎದೆ ಒಡೆವ ಚಳಿಜ್ವರ ಬಂತಯ್ಯಾ...

೬. ಓ ಎಲ್ಲರೂ ಸತ್ತಳಿದು ಹೋದಾಗ ಒಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದ್ದಾನೆ, ಬಾಲ್ಯ ಕಾಲದ ವೋಡಿ ಅವನು.

೭. ಜನ ಹಗೆಯಾಯಿತು, ನೀರು ನಂಜಾಯಿತು. ಆಯುಷ್ಯ ಮುಗಿದಾಗ ಸಾಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವೋಡಿ ಅವನು.

೮. ಆಯುಷ್ಯ ತೀರಿದಾಗ ಸಾಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ, ಊರು ಮುನಿದಾಗ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅವನು ವೋಡಿ...

೯. (ಊರಮೇಲೆ) ಹೋಗು ಹೋಗುತ್ತಾ ಇರುವಾಗ ಬಾಲ್ಯಕಾಲದ ಹುಡುಗ ಅವನು...

೧೦. ಬಾಲ್ಯಕಾಲದ ವೋಡಿ ಕಂಬಳಗದ್ದೆಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ ಯೆಣ್ಮೂರ ದೊರೆಗಳು.

ಮೇಲಿನ ಉಧೃತ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಪುನರಾವೃತ್ತಿತ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಡಂಗು ಪಾಣನ ಪಾಡ್ದನ ಭಂಡಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸುಮಾರು ಕಾಲಂಶದಷ್ಟು ಸಾಲುಗಳು ಪೂರ್ತಿ ಪುನರಾವೃತ್ತಿತ ಹಾಗೂ ಅರ್ಧಾಂಶದಷ್ಟು ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಸೂತ್ರಗಳು. ಯಾವುದೇ ಸಾಲು ಸೂತ್ರರಹಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ನಮ್ಮ ನಿಯಮ ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಗಾಯಕನು ಪ್ರದರ್ಶನದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರ ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾ, ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೇ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಅವಶ್ಯಕತೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕನ ನೆನಪಿನ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಭಂಡಾರದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಎಲ್ಲಾ ಸೂತ್ರಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಗಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗಾಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬಹುದಾದ ಸೂತ್ರಗಳ ಪಟ್ಟಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಗಳು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು (ಕಾವ್ಯ ಭವನ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳು). ಆದುದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಕಥೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಾನು ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರ ಭಂಡಾರಗಳ ಶ್ರೀಮಂತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಭಿನ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಯಸ್ಸು, ಅನುಭವ, ಗ್ರಹಣಶಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸೂತ್ರಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತಲೆದೋರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಒಬ್ಬನ ಸೂತ್ರಭಂಡಾರ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಸ್ತುಭಂಡಾರ (Thematic repertoire) ದಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆದಂತೆ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯಾಬಾಹುಳ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗಾಯಕರಿಬ್ಬರ ನಂಟು ಎಷ್ಟೇ ಆಪ್ತವಾಗಿರಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉಪಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪದಕೋಶಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಭಾಷಿಕ ಭಿನ್ನತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತು ಸಾಮಾಗ್ರಿ ಹಾಗೂ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದು ಖಂಡಿತ. ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೂತ ಮಾಧ್ಯಮ ಜನಾಂಗಗಳಾದ ಪರವ, ಪಂಬದ, ನಲ್ಕೆಯರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅದರ ವಸ್ತುನಿರ್ವಹಣೆ, ಸೂತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೋಚರ ವಾಗುತ್ತದೆ. ತುಳುಭಾಷೆ ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರದೇಶದ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೊತ್ತಕ್ಕೆ ಸರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಹಾಡುಗಾರರು ಎಲ್ಲಾ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರ ಲಾರರು. ಮೊದಲು ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಸೂತ್ರ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿ ಮುಂದೆ ಅವನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಬಳಗಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಆ ಊರಿಗೆ, ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಭಾಷಾವಲಯಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು.

ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನು ನಿನ್ನೆಯದನ್ನು ಇಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ಜಡವಾಹಕನಲ್ಲವೆಂದೂ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನೂ ವಿಶಿಷ್ಟಗೊಳಿಸ ಬಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭಾವಂತನೆಂದೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೂಡಿಬಂದಿತು. ಒಂದು ಪಾಡ್ದನವನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ಗಾಯಕನಿಂದ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅವನ ಕಾವ್ಯಸಂಯೋಜನ ಕಲೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಅಮ್ಮು ಪೂಜಾರ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಗಾಯಕಿಯೊಬ್ಬಳ ಒಂದು ಪಾಡ್ದನ (ಮಾಲಿಂಗ ಸೆಟ್ಟಿಯ ಪಾಡ್ದನ) ಎರಡು ಕಾಲಘಟ್ಟ(೧೦-೯-೮೦ ಮತ್ತು ೮-೮-೧೯೮೯)ಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಕಥೆಯ ತಿರುಳು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಜಾರಿ ಹೋದುವು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರಗೊಂಡವು.

ಮುಕ್ತಾಯ

ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸ ಬಹುದು: ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಯಿಪಾಠದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸುದೀರ್ಘ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಇದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ಯಾರಿ-ಲಾರ್ಡ್ ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಸಂರಚನ ಗಳಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿನೋಡಿ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಂಗ್ಲೊಸ್ಯಾಕ್ಸನ್‌ಕಾವ್ಯ 'ಬೀವೂಲ್ಫ್' (Mougan 1929). ಫ್ರೆಂಚ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ರೊಲಾಂಡ್' (Duggan 1973) ಮುಂತಾದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಿತು. ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿರುವ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಂದಿದೆ. ೧೯೨೮-೩೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮೂರ್ಕೊ ಹಾಗೂ ಪ್ಯಾರಿ ಅವರಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಮೀಪನವು ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಪಂಥವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜೊತೆಗೆ, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ, ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಗಮನವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕ

ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಬಾಯಿಪಾಠದ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬದಲಾಯಿತು. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬರಬಲ್ಲ, ಜೊತೆಗೆ ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಶತಮಾನಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ದ್ವಿಕಾಲಿಕ (Discrhonic) ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಭೂತಕಾಲದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಪುನರ್ರಚನೆಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಏಕಕಾಲಿಕ (Synchronic) ಸ್ವರೂಪದವು ಗಳಾಗಿದ್ದು, ಜಾನಪದದ ಕಾರ್ಯ (Function) ಹಾಗೂ ರೂಪ (Form) ಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವಂತಿದ್ದುವು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಹಾಗೂ ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದಸಂಗತಿಯೊಂದರ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಜನ ಘಟಕಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕವರ್ಗದ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಕಾವ್ಯಗಾಯಕನಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಪಾಠದ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬರುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಪ್ರದರ್ಶನದ ಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಆತ ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನೆರವಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯಸಂಯೋಜನೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹಾಗೂ ಲಾರ್ಡ್‌ರು ಯುಗೋಸ್ಲೇವಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಕಥಾಗಾಯಕರು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಹೊಸದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದರು. ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಥಾಗಾಯಕನೊಬ್ಬನಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹಾಡಿಸಿ (ಭಿನ್ನ ಗಾಯಕರಿಂದಲೂ) ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಮೀಪನದ ಸಮಂಜಸತೆಯನ್ನು ಪ್ಯಾರಿ ಲಾರ್ಡ್‌ರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.

ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ವಾಡ್ಲಿಮಿರ್ ಪ್ರಾಪ್ ಅವರ Morphology of Folktale (1928)ಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಳ್ಳುಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಥಾಗಾಯಕನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯ ಯಾವುದೋ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಡಿ (Slot)ಯನ್ನು ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದಂತೆ ರಶಿಯನ್ ಕಥಾನಿರೂಪಕನೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಜನಪದ ಕತೆಯೊಂದರ ಮೂವತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯ (Function)ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯ (Motif)ದ ಮೂಲಕ ತುಂಬುವುದಾಗಿ ಪ್ರಾಪನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (Dundes 1988, ppX).

೧೯೩೦ರ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಯುಗೊಸ್ಲಾವಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಿ ಹಾಗೂ ಲಾರ್ಡ್ ನಡೆಸಿದ ವ್ಯಾಪಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವಿಂದು ಕರೆಯುವ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Performance Theory)ದ ಮುನ್‌ಸೂಚಕ ಸಾಧನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನವು ಪ್ರದರ್ಶಕ (Performer) ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ (Audience)ರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಷ್ಟೇ. ಪ್ರದರ್ಶಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಸಹಯೋಗದಿಂದ ಪಠ್ಯ (Text) ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರತುಗೊಳಿಸಿ ಬರಿಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ಪಠ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು, ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ್ದುಂಟು (Dundes 1988, ppx). ಆದರೆ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪಠ್ಯದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಪಠ್ಯದ ಹಲವು ಅವತಾರಗಳನ್ನು (Version) ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸೂತ್ರ ಹಾಗೂ ವಸ್ತು (Theme)ಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ಯಾರಿ ಹಾಗೂ ಲಾರ್ಡ್ ಅವರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿದರೂ ಮುಂದೆ ಅವರ ಗಮನವೆಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಸ್ಥಿರಪಠ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದುದು ಹಲವರ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಮೀಪನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೆಕ್ಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಿಸುವುದಾಗಿ ಡಂಡಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಮೇಲಿನದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗಿನ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಅಲ್ಲ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ರೂಪನಿಷ್ಠ ಪ್ರವೇಶ ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಿಂದ ಹೊರತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೀರ್ಘರೂಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

ದೀರ್ಘರೂಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಹೊರತು ಗಾದೆ ಒಗಟುಗಳಂತಹ ಸ್ಥಿರ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಶುರೂಪದಲ್ಲಿ ನೂತನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸರಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಮೂಲಭೂತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ.

ಆಕರಸೂಚಿ

ಅಮೃತಸೋಮೇಶ್ವರ ೧೯೯೫
ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ಸಂಶೋಧನೆ. ಮೂಲ : ಡಾ. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ಪ್ರ : ಅಮೃತಸೋಮೇಶ್ವರ. ಪ್ರ : ಅಮೃತಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ.

ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ೧೯೯೨
ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜಾನಪದ. ಪ್ರ : ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. ೨೦೦೪
ಜನಪದ ನಡೆನುಡಿ. ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ

Lord Albert 1960
The singer of tales. London Harward University Press

Parry Millman 1930
Studies in the Epic technique or verse making. Harware Studies in classical Philosophy 41, 43

ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಾ. ವಾಮನ ನಂದಾವರ

ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮಿತಿಗಳು

ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಹಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಂದು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಹಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ಅವುಗಳದ್ದೇ ಆದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಮಿತಿಗಳೇ ಮುಂದಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವುದು. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಅದು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಹಿಂದೆ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ವಿವಿಧ ಪಠ್ಯಗಳ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತರ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಆಸಕ್ತರಾದಾಗ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಅಷ್ಟೊಂದು ಉಪಯೋಗ ಸಿಗದು, ಇದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಿತಿ.

ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಹೊರವಲಯದ ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಕೋರಿಕೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಮೂರ್ತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೀಡಿತ್ತು. ಪಠ್ಯದ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದಷ್ಟೇ ಅದು ತನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲೇ ಆದ ಅವಾಸ್ತವ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯ ನಿಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆರಾಮಕುರ್ಚಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸ (arm chair anthropologist)ರೆಲ್ಲ ತೀವ್ರವಾದ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾದರು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿಯೇ ಜೆ.ಜಿ. ಫ್ರೇಜರನಂತಹ ಆರಾಮ ಕುರ್ಚಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದುಂಟು.

ಪುರಾಣಕತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಬದಲಾವಣೆ

ಹೊಂದುತ್ತಲೂ ಇರಬಹುದು. ಈ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಜನಪದ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ (Plasticity of folklore) ಎನ್ನುವುದು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಹಾಗೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉದ್ದೇಶಿತವೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ.

ವ್ಲಾಡಿಮಿರ್ ಪ್ರಾಪ್ ತನ್ನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ರೂಪವಿಜ್ಞಾನ (Morphology)ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದ. ಆತನಿಗದು ಸಮಂಜಸವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ ರಶ್ಯಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಮ್ಯಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಪ್ಪಿದಾದರು. ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್ ಮೊದಲಾದವರು ಇದನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವಾದದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಅಂಗೀಕಾರ ಪಡೆದಿದ್ದವು. ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಈತನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರಶ್ಯಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಬಿಡಿ, ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಡದಾದರು. ಈತನ ಪ್ರಕಾರ ಪುರಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಆದಿಮ ಜನರ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ತರದ ಮೊತ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಆಲೋಚನಾಗುಣವಾಗಿದೆ.

ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಕೂಡ ಪುರಾಣದ ರಚನೆಯನ್ನು ಜನಾಂಗೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗಂಟುಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದ. ಉತ್ತರ ಅಮೇರಿಕಾಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಆತನ The story of Asdiwal (1960), 1984ರಲ್ಲಿ ಮರು ಪ್ರಕಟಣೆ ಕಂಡಿತು. Introduction to a Science of Mythologyಯ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪುಟಗಳು ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇತರರಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ವರದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆತನನ್ನು ಬಲವಂತಪಡಿಸಲಾಯಿತು.

ಎಡ್ಮಂಡ್ ಲೀಚ್‌ನ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಪುರಾಣ ಅದರ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದಾಗ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೂ ಅದರ ಬಹುಪಾಲು ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ೧೯೫೦ರ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥ ಹಾಗೂ ಜೊತೆಗೆ ಒಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಟೇಪ್‌ರೆಕಾರ್ಡರ್‌ಗಳು ದೊರೆತಾಗಲೇ ಆ ಹಿಂದೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದ ದಾಖಲೆ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ದೋಷಪೂರಿತವೆನಿಸಿಕೊಂಡವು.

ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹುಟ್ಟು

ಅಮೇರಿಕಾದ ತರುಣ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತವು: ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನ, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲುತ್ತದೆ (ವಿವೇಕ ರೈ ೧೯೮೫, ೮೨). ಈ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜಾನಪದ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಭಾಷೆಯ, ನಡವಳಿಕೆಯ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಜಾನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಅಥವಾ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಘಟನೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಅಂತಹ ಇಡಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸಂವಹನರೂಪದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ ಪು. ೮೨)

ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸಂವಹನ ರೂಪದ ಸಮಗ್ರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾಗುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವ ಬಂದಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದಿರುವುದೇ ಇದರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ದೌರ್ಬಲ್ಯ. ಇದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ಮಿತಿಯೇ ಬಹುಶಃ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತೆನ್ನಬೇಕು. ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದರ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಆವರ್ತನೆಗೊಂಡು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಲ್ಪನೆ ಐವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದು ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ. ೧೯೫೦ರ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಇವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಮುಂದಿನ ಎರಡು ದಶಕ ಗಳಿಂದೀಚೆಗೆ ಜಾನಪದ, ಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಟ್ಟುಕೂಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರದರ್ಶನ ತತ್ತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಸಿಕ್ಕಿತು. Ben-Amos(1972), Hymes (1975), Abrahams (1977), Bauman (1977) ಮೊದಲಾದವರು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಬಂದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ Wadley Susan (1975, 1979), Smith (1977)", Vatuk & Vatuk (1979), Beck Brenda (1982), Black Burn (19881, 1989), Claus Peter (1975, 1979), Roghair (1982) ಮುಂತಾದವರು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು.

ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗ, ಅದು ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಆದರ್ಶವಾದ (Idealim)ಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂದರ್ಭ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ ಕಡಿಮೆ. ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಪಠ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವುಳ್ಳದ್ದು. ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭವು ಪಠ್ಯವೊಂದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲಾಗದು ಎಂಬುದೇ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ವಾದ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುವುದು. ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಹೊಸದೇ ಆಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅಂತಹ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋಡಿ ಮರು ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದೇ ಈ ಹಾದಿಗೆ ಕಾರಣ. ಪ್ರದರ್ಶನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಜನಪದ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿರ್ವಹಣೆ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸುವುದು. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದೀಯರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಿತ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಾರರು (Performance) ಹೊಂದಿರುವ ಅರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲದೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಹೊಂದಿರುವ ಅರ್ಥದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಉದ್ದೇಶ (Clause and Korom, 1988, 94)

ಪ್ರದರ್ಶನ ತತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು

ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದು ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆಯೆಂದರೂ ಸರಿಯೇ.

೧. **ಭೌಗೋಳಿಕ ಸಂದರ್ಭ (Geographical Context)**

ಪ್ರದರ್ಶನ ಎಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ತ್ವ ಪಡೆದಿರುವ ಪ್ರದೇಶ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕಾರ್ಕಳ, ಉಡುಪಿ, ಇ.ಇ. ಆದರೆ ಇದು ಮತ್ತೆ ಒಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಕಳದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಊರಿನ ಸೀಮಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದರ ಗರ್ಭಗುಡಿ ಅಥವಾ ದೈವಸ್ಥಾನದ ಸಿಂಗದನದ ಜಾಗವೂ ಆಗಬಹುದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಉಪಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಮನೆಯ ಒಳಗೆಯೇ, ಹೊರಗೆಯೇ, ಹೊರಗಾದರೆ ಅಂಗಳದಲ್ಲೇ,

ಬಯಲಲ್ಲೇ ಮೊದಲಾದ ಮಿತಿಗಳ ವಿವರಗಳು ಬೇಕು.

೨. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ (Social Context)

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಆಗಬಹುದು. ಬಳಿ, ಬಂಧುತ್ವ, ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ಅಥವಾ ಪಿತೃಮೂಲೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭ (Economical Context)

ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕಬಳಗದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು, ಸವಲತ್ತುಗಳು, ಸಂಭಾವನೆ, ಉತ್ಪಾದನೆ, ಅವರ ವರಮಾನ, ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇತ್ಯಾದಿ.

೪. ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭ (Time and seasonal context)

ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಗ್ಗಿಕಾಲ, ಮಳೆಗಾಲ, ಬೇಸಿಗೆಕಾಲ ಇತ್ಯಾದಿ, ದೈನಿಕ ಆವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ, ಹಗಲು, ಬೆಳಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಜೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

೫. ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು (Audience)

ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡುವ, ಕೇಳುವ ವರ್ಗ, ಅವರ ಅಭಿರುಚಿ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಇತ್ಯಾದಿ.

೬. ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರ (Performer)

ಹಾಡುಗಾರ, ನರ್ತಕ, ನಿರೂಪಕ, ಪಾತ್ರಧಾರಿ, ವೇಷಧಾರಿ, ದರ್ಶನ ಪಾತ್ರಿ, ಪೂಜಾರಿ, ಪುರೋಹಿತ ಇತ್ಯಾದಿ.

೭. ಮಾಧ್ಯಮ (Medium)

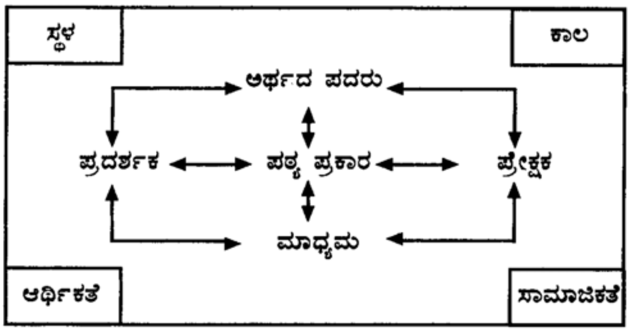
ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ, ಪ್ರಸಂಗ, ನಾಟಕ ವೇಷ, ಅಭಿನಯ, ಕುಣಿತ ಇತ್ಯಾದಿ.

೮. ಪಠ್ಯ (Text)

ಶಾಬ್ದಿಕ (ಮೌಖಿಕ), ಲಿಖಿತ, ಭೌತಿಕ-ವಿಗ್ರಹಗಳು, ವಾಸ್ತು, ಶಿಲ್ಪ ಗುಡಿಗೋಪುರ ವರ್ಣ, ಅಲಂಕಾರ, ಹಿಮ್ಮೇಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ.

೯. ಅರ್ಥದ ಪದರು (Code of Reference)

ಅರ್ಥದ ಸಂಕೇತಗಳು, ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ, ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥ, ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ರಸಭಾವಗಳು, ಭಕ್ತಿ, ಸಂತೃಪ್ತಿ, ಸಾಂತ್ವನ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೇಖಾನಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.



ಪ್ರದರ್ಶನ ತತ್ತ್ವ ಹೇಳುವುದೇನು?

ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೂ ಒಟ್ಟು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಮೇಲೂ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬಯಸುವುದಾದರೆ ಸಂದರ್ಭದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅಗತ್ಯ. ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಎಂದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯವಿನ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರಲ್ಲೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ರೂಪಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವಿನ್ಯಾಸ, ಆಶಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಹಾಗೂ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಖಚಿತಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ನೋಡಿ ದಾಖಲಾತಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುವುದು. ಎಂದರೆ ಸಂದರ್ಭದ ಆವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ ಹಾಗೆಯೇ ಆಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನವೊದರ ದಾಖಲೆ ಅಥವಾ

ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದರೆ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ

ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಿರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಇಡಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಸಂದರ್ಭ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ತರಹದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವೇ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭ(Performance Context)ವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯಕರ್ತ ಬಹಳಷ್ಟು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಯಾಕೆ, ಏನು, ಯಾವಾಗ, ಎಲ್ಲಿ ಯಾರು, ಯಾರನ್ನು, ಏನನ್ನು, ಹೌದು/ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವಾಗುವ ಎಂಟು ಅಂಶಗಳಿವು. ನಾವು ಕೇಳಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಡು, ಕಥೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಷ್ಟೇ ಪಠ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯ (Larger Text) ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು 'ಬೃಹತ್ ಶರೀರ', 'ಪೂರ್ಣಪಠ್ಯ', 'ಮಾಹಿತಿ ಶರೀರ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಪೂರ್ಣಪಠ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಬೃಹತ್‌ಪಠ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳು ಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆಗ ಅಧಿಕೃತ ಪಠ್ಯ ಯಾವುದು, ಮೂಲಪಠ್ಯ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮೂಲ ಪಾಠ ಮತ್ತು ಪಾಠಾಂತರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರದರ್ಶನತತ್ತ್ವದ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಪ್ರದರ್ಶನ ತತ್ವದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು

೧. ಇದು ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾತತ್ತ್ವ ವಿಧಾನ (Structuralist and Functionalist Methodology)ಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡು ಮೂಲಭೂತ ಗತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಇದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯದ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಇದು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಇದು ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಇದು ಕುತೂಹಲ ತಾಳುತ್ತದೆ.

೩. ಕ್ರಿಯಾತತ್ತ್ವವಾದಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವಿಜ್ಞಾನಿ ಮಾಲಿನೊವಸ್ಕಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಇದು ವೃತ್ತಿಮಾನವಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ (Professional Ethnography) ಅಧ್ಯಯನದ ಖಚಿತವಾದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ (Functional Theory)ವನ್ನು ಇದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು.

೪. ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವವನು ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಆತನ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಪ್ರದರ್ಶನ ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನ/ಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಾವು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರದರ್ಶನ (Performance)

ಪಠ್ಯವೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದಾಗ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಘಟನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತೀರ ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಣಿತ, ಅಭಿನಯ, ಮೇಳ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಥೆ, ಹಾಡು ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂಗತಿಗಳು (Performance

events) ಎನ್ನುವುದು. ಸನ್ನಿವೇಶ, ರಂಗಪರಿಕರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮೌಖಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಮೌಖಿಕ ಅಂಶ ಇಲ್ಲವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಪ್ರದರ್ಶನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನರ್ಹವಾಗುವುದೆ ಎನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಅಂಶವಿಲ್ಲದ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಜನಪದ ಕಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು

೧. **ಪಠ್ಯ (Text)**

ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಜಾನಪದ ಅಂಶವೇ ಪಠ್ಯ. ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣದಂತಹ ಸಾಧನದಿಂದ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಅದು. ಲಿಖಿತಪಠ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಠ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು ಹಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ಪದ್ಯಗಳು ಲಿಖಿತರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಯಲು ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾಗವತ ಹಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇಕಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದರಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪಠ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಲಿಖಿತ, ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಯವಾಗುವ, ಅಲಿಖಿತ ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಯವಾಗದ, ಅಲಿಖಿತ ಆದರೆ ವ್ಯತ್ಯಯವಾಗುವ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಪಠ್ಯದ ಸ್ಥಾನದ ಕುರಿತಾಗಿ ಬ್ಲಾಕ್‌ಬರ್ನ್ (೧೯೮೮) ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದುಂಟು. "ಪ್ರದರ್ಶನದೃಷ್ಟಿ ಎಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪಠ್ಯವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಭಾವನೆಯೂ ತಪ್ಪು. ಪಠ್ಯದ ಹೊರತು ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಪ್ರದರ್ಶನತತ್ತ್ವ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪ್ರದರ್ಶನಾಧ್ಯಯನ ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಥೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಹೊರಸರಿದು ಆವೃತ್ತಗೊಂಡು ಅವಲ್ಲಿಗೇ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತದೆ."

೨. **ಸಂದರ್ಭ (Context)**

ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಾಪಕ ವೀಕ್ಷಣೆಗಳ ಮೊತ್ತವೇ ಸಂದರ್ಭ. ಅದು "ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪ್ರಕಾರವು ನಿಜವಾಗಿ, ಬಳಕೆಯಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ (Function) ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ" (ವಿವೇಕ ರೈ, ೧೯೮೫, ೮೪). ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರನ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವ ಇತರ ಸಹ ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂದರ್ಭವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸ್ಥಳಾವರಣ ಮತ್ತು ಕಾಲಾವಕಾಶಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

೩. **ಬಂಧ (Texture)**

ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಹಿಮ್ಮೇಳ ಮೊದಲಾದ ವಿವಿಧ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬಹಳಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂಧ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯ, ಸಂಗೀತ ಮೊದಲಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲನ್ ಡಂಡಸ್ (೧೯೭೮, ೨೨-೭೩) ಪ್ರಕಾರ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ವರ್ತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ, ಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸದೆ ಇರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಬಂಧ ಇವು ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ಘಟಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ-ಡಂಡಸ್, ೧೯೬೪)

ಪ್ರದರ್ಶನ ತತ್ತ್ವದ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು

೧. **ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ:** ಭಾವಗೀತೆ, ಹಾಡುಗತೆ (Balleds)ಗಳು, ಪಾಡ್ದನಗಳು, ಸಂಭಾಷಣೆ, ಒಗಟು, ಗಾದೆ, ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕತೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಏಕರೂಪ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Single genre forms) ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

೨. **ಜಾನಪದ ನಾಟಕ:** ಇದರಲ್ಲಿ ಹಾಡು, ನೃತ್ಯ, ಕಾವ್ಯ, ಗದ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ಏಕರೂಪ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

೩. **ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷಣ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಭಾಷಣ:** ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಣೆ, ಮೋಡಿ, ಘೋಷಣೆ, ತಮಾಷೆ, ವಿನೋದಗಳು (Jokes), ಮಾಂತ್ರಿಕ ನುಡಿಗಳು (Charms), ಲಯಬದ್ಧ ರಚನೆಗಳು (Chants), ಆಶೀರ್ವಚನಗಳು (Blessings), ಶಾಪಗಳು (Curses), ಪ್ರಮಾಣ ವಚನಗಳು (Oaths), ನಿಂದೆಯ ನುಡಿಗಳು (Insults), ಮಾರ್ನುಡಿಗಳು (Retorts), ಕೆಣಕುನುಡಿಗಳು (Taunts), ಅಣಕುಗಳು (Teases), ಸ್ವಸ್ತಿವಚನಗಳು (Toasts), ನಾಲಗೆ ತೊಡರುಗಳು (Greetings and leave taking formula), ಸ್ವಾಗತ ಹಾಗೂ ಬೀಳ್ಕೊಡುಗೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಮೊದಲಾದ ಇತರ ಏಕರೂಪ ಪ್ರಕಾರಗಳಿರಬಹುದು.

ಪ್ರದರ್ಶನಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ರೋಜರ್ ಅಬ್ರಾಹಮ್ಸ್ (೧೯೭೬, ೧೯೩-೨೧೩) ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದುಂಟು.

೧. ಸಂಭಾಷಣಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Conversational Genre): ಬೈಗಳು, ಗಾದೆ, ಶಾಪ, ಮಂತ್ರ, ಕೊಂಕುನುಡಿ, ಶುಭನುಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ.

೨. ಆಟದ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Play Genre): ತಮಾಷೆ, ಒಗಟು, ಶಾಬ್ದಿಕ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು, ಆಟಗಳು, ಹಬ್ಬ-ಜಾತ್ರೆಗಳು, ನಾಟಕಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ.

೩. ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Fiet Genre): ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಕಥನಕವನ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ.

೪. ಸ್ಥಿರ ಅಥವಾ ಸ್ತಬ್ದ ಪ್ರಕಾರ (Static Genre): ಚಿತ್ರ, ಶಿಲ್ಪ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಿರ್ವಾಹಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ನಡುವಣ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಡೆದಿದೆ. ಸಂಭಾಷಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವರ ನಡುವಣ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ನಾಟಕ ರೂಪ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಅದು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಸ್ಥಿರ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಪೂರ್ಣ ತಟಸ್ಥಾಗುವುದು.

ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಮಿತಿಗಳು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರ ಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಅರ್ಥ ಸಂದೇಶಗಳು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಇಂತಹ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡು ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಪೂರ್ಣವಾಗಲಾರದು. ಏನಿದ್ದರೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬದಲಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭ ಬದಲಾದರೂ ಒಟ್ಟು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟಾಗುವುದು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕರ್ತನಿಗೆ ಅನೇಕ ತರದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ ಅತ್ಯಂತ ಚುರುಕಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯ ವೀಕ್ಷಕನಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆತ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಖಚಿತವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಈ ತತ್ತ್ವ ವಿವರಿಸದು. ಇದೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಧಾನ ದೌರ್ಬಲ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿ ಸಂದರ್ಭ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೂ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರದರ್ಶನಸಿದ್ಧಾಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದರೂ ಇಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಂದಿ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಷ್ಟೋ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ತೊಡಕನ್ನು ತರುವಂತಹದ್ದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಂದಿಯನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಸೌಲಭ್ಯ, ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ಸಮಗ್ರ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಕೇವಲ ಊಹೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರ ಸಮಗ್ರ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಶೋಧನೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅಡಚಣೆಯಾಗಲೂ ಬಹುದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಯಗಳಿಂದಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಬಗೆಗಿನ ತೀರ್ಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಯಗಳಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನವೊಂದರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅವಲೋಕನ, ಪರಿಶೀಲನೆ, ವಿವರಗಳ ದಾಖಲೆ, ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. Blackburn Stuart 1981, Oral Performance: Narrative and Ritual in a Tamil Traidion, Journal of American Folklore.
2. Blackburn Stuart, 1986, performance Makers In the Interpretation of an Indian Story type, in Stuaert H. Black Burn and A.K. Ramanujan, eds, Another Harmony: New essays on t he folklore of india, Berkeley: Universityh of California Press.
3. Blackburn Stuart, 1988, Singing of Birth and Death: Texts in performance, University of Pennsylvania Press.
4. Blackburn, Stuart H., Peter J. Claus, Joyce Flueckiger and Susan Wadley, 1989, Oral Epics in India, Berkeley: University of California Press.
5. Clause Peter J. and Korom Frank J., 1991 Folkloristics and Indian Folklore, R.R.C. M.G.M. College, udupi - 5706102
6. Clause Peter J. 1991, Tulu Paddanas : Text and Performance Perspective on Dakshina Kannada and Kodagu, Mangalore, University Decennial Volume, Mangala Gangothri- 574 199
7. Dundes Alan, 1964, Text, Texture and Context, Southern Folklore Quarterly
8. Dundes Alan, 1978, Analytic Essays in Folklore, The Hague: Mountain
9. Hymes, dell, 1975, Break through into Performance In Folklore: Performance And Communication, ed. by.Dan Ben-Amos and K.S. Goldstein The Hague, Mounton.
10. Roger, D. Abrahams, 1976: The complex Relations of Simple Forms, in Amos-Dan-Ben (ed), Folklore Genres, University of Texas Press, Austin
11. Wadley, Susans, 1986, The Kalka of Sakat : Two Tellings in Stuart H. Blackburn and A.K. Ramaanjun (eds), Another Harmony, New Essays on t he Folklore of India, Berkeley, University of California Press.

೧೨. ಅಭಯಕುಮಾರ್ (ಡಾ), ೧೯೯೧, ಜಾತ್ರೆ: ಪ್ರದರ್ಶಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ರಾಶಿ (ಜಾನಪದ ಪತ್ರಿಕೆ), ಸಂ. ಗಣನಾಥ ಎಕ್ಕಾರು, ದ.ಕ.

೧೩. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. (ಡಾ), ೧೯೮೫, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ-೫೭೪೧೯೯.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಲಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ

ಡಾ. ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿ

ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದ ಈ ತಂತ್ರ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತಾದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಫಿನ್ಲೆಂಡ್ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜೂಲಿಯಸ್ ಕ್ರಾಹ್ನ (೧೮೩೫-೧೮೮೮). ಆತನ ಪುತ್ರ ಕಾರ್ಲೆ ಕ್ರಾಹ್ನ (೧೮೬೩-೧೯೩೩). ಆತನ ಶಿಷ್ಯ ಆರ್ನೆ ಆಂಟಿ (೧೮೬೭-೧೯೨೫) ಹಾಗೂ ಸ್ಟಿಥ್‌ಥಾಮ್ಸನ್‌ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದರ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಾಶಂಕವಾದ ಟೀಕೆಗಳುಂಟಾದರೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಇಂದು ಇದು ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಈ ಪದ್ಧತಿ ಗೊಳಪಡಿಸಿ ಇದರ ಸುಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜೂಲಿಯಸ್ ಕ್ರಾಹ್ನ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಕಾಲೆವಾಲ ಎಂಬ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಪುರಾಣದ ಗೀತಕಥಾಮಾಲೆಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟಿದನು. ಈ ಪುರಾಣದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಥನಗೀತದ ಸಮಗ್ರ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಶಯಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಯಾವ ಭೌಗೋಲಿಕ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಜ್ಯೂಲಿಯಸ್ ಕ್ರಾಹ್ನ ತನ್ನ ಇಡೀ ಜೀವಿತಾವಧಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಡೆಸಿದನು. ಆತನ ಪುತ್ರನಾದ ಕಾರ್ಲೆ ಕ್ರಾಹ್ನ (೧೮೬೩-೧೯೩೩) ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಜನಪದ ಕಥೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ತನ್ನ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ (೧೮೮೬) ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳ ಗುಂಪೊಂದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದನು. ಕಾರ್ಲೆ ಕ್ರಾಹ್ನನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆ ಹೊಂದಿತು. ೧೮೬೧ರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ನರಿ ಕಥಾಮಾಲಿಕೆಯ ಅಭ್ಯಾಸ ಹೊರತಂದನು. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಲಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಯೋಗದ ಅನುಭವದಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಲಘು ಮಾರ್ಗವಿರಲಾರದೆಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಅದರ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪಾಠಾಂತರಗಳೊಡನೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ನೈಜಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿಯುವವೆಂಬುದು ಆತನ ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಲಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಷ್ಟು

೧. ಕಥೆಗಳ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಸಂಗ್ರಹ.

೨. ಅವುಗಳ ಆಶಯಾನುಸಾರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ.

೩. ಆಯಾ ಪಾಠಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಲಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ.

೪. ಆಯಾ ಕಥೆಯು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರವಾದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುವ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳು.

ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕಥೆಯ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದ ರೂಪವನ್ನು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳುಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಥೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು, ಪರ್ಯಟನೆ ಮಾಡಿದ ದೇಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುವ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ. ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಸಂಕಲನ, ಕಥೆಗಳ ಹೆಸರಿನ ಪಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು. ಆ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಸ್ವತಃ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳನ್ನು (ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆ) ಸಂದರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪತ್ರ ವ್ಯವಹಾರದ ಮುಖಾಂತರ ಬೇರೆಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೊರಕಿಸುವ ರೂಪಾಂತರ ಪಾಠಾಂತರ (Variation)ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಷ್ಟು ವಿಪುಲವಾಗುತ್ತದೋ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಅಷ್ಟು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸು. ೫೦೦ ಅಥವಾ ೧೦೦೦ದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳುಂಟು. ಕಥೆಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಾಠವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಪೂರ್ಣ ಸಾರಾಂಶ ವಾದರೂ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಲ, ತೀರ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವೆಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಿಡುವ ಒಂದೊಂದು ವಿವರಣೆಯು ಸಮಸ್ಯೆ ಬಿಡಿಸಲು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕಲೆ ಹಾಕಿದ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳ ಸೂಚನೆಯೊಡನೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಕಂಠಸ್ಥ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳಾನುಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಪಟ್ಟಿ ಹಾಕಲಾಗುವುದು.

(F.F. (Folk Felloes) ಸಂಸ್ಥೆ ಒಂದೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಲಘುರೂಪದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತದೆ.

GN.	ನಾರ್ವೆಜಿಯನ್
GD.	ಡೇನಿಶ್
GS.	ಸ್ವೀಡಿಶ್
GF.S.	ಫಿನಿಶ್/ಸ್ವೀಡಿಶ್
GI.	ಐಸ್‌ಲ್ಯಾಂಡಿಕ್
GE.	ಇಂಗ್ಲಿಷ್
C.I.	ಆಯರಿಶ್
C.B.	ಬ್ರಿಟನ್
R.F.	ಫ್ರೆಂಚ್
R.S.	ಸ್ಪ್ಯಾನಿಷ್
R.I.	ಇಟಾಲಿಯನ್
R.R.	ರೋಮಾನಿಯನ್
S.R.	ರಶಿಯನ್
F.F.	ಫಿನಿಶ್
R.F. Am	ಅಮೇರಿಕಾನ್-ಫ್ರೆಂಚ್
GE. Am	ಅಮೇರಿಕಾನ್ ಇಂಗ್ಲೀಷ್, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮೊದಲ ವರ್ಗವು ಭಾಷಾಸ್ಕಂದವನ್ನು* ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗವು ದೇಶವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. G. ಜರ್ಮನಿ F. ಫ್ರೆಂಚ್, E. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಒಂದು ದೇಶ ಪ್ರಾಂತದಿಂದ ಕಲೆಹಾಕಲಾದ ಅನೇಕಾನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು GN1, GN2, GN3 ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಕಥೆಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಂಕೇತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತಯಾರಿಸುವ ಪಟ್ಟಿಯೂ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾಗುವುದು. ಆಮೇಲೆ ಕಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳ (Traits) ಅಭ್ಯಾಸ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

ವಾಲ್ಟರ್ ಅಂಡರ್‌ಸನ್ ಎಂಬುವರು ನಡೆಯಿಸಿದ Kaiser and Abt ಎಂಬ ಕಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವೂ ತೃಪ್ತಿಕರವೂ ಆದವುಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

ಈ ಕಥೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ (Tradition)ದಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತ ವಾದುದು ಎಂಬ (Well Known): King John and the Bishop ಎಂಬ ಕಥಾನಕ (Ballad)ದಿಂದ ಅದು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕಥೆಯ ಮೂಲಸಾರ ಇಷ್ಟು - ರಾಜನು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಠಪತಿ (Abbot)ಗೆ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ

ತರತಕ್ಕದೆಂದೂ, ತಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವನು. ಕುರುಬನೊಬ್ಬನು ಮಠಪತಿಯ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವನು. ಕಥೆಯ ಕೊನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

೧. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

೨. ಒಗಟುಗಳು ಹಾಗೂ

೩. ಕಥನದ ಇತರ ವಿವರಗಳು

- ಇವು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಘಟಕಗಳು.

೧. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

ಎ) ಪಕ್ಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಖ್ಯೆ-೨ ಬಿ) ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವವ-ರಾಜ

ಸಿ) ಪ್ರಶ್ನಿಸಲ್ಪಟ್ಟವ ಮಠಪತಿ ಡಿ) ಉತ್ತರ ಈಯುವವ ಕುರುಬ

೨. ಒಗಟುಗಳು

ಎ) ಒಗಟು ಸಂಖ್ಯೆ-೨

ಬಿ) ಸ್ವತಃ (actual) ಒಗಟುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉತ್ತರಗಳು:

ಎ) ಆಕಾಶದ ಎತ್ತರ ಎಷ್ಟು?

ಬಿ) ಸಾಗರದ ಆಳ ಎಷ್ಟು?

ಸಿ) ಸಾಗರದಲ್ಲಿರುವ ನೀರೆಷ್ಟು?

ಡಿ) ಈಗ ನಾನು ಏನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆನು?

೩. ಕಥನದ ಇತರ ವಿವರಗಳು

ಎ) ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕೇಳಲು ಕಾರಣಗಳು.

ಬಿ) ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಲು ಕೊಟ್ಟ ಕಾಲಾವಕಾಶ

ಸಿ) ಉತ್ತರಿಸಲು ತಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ತೆರಬೇಕಾದ ದಂಡ, ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಶಿಕ್ಷೆ

ಡಿ) ಪ್ರಶ್ನೆಕರ್ತ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವತಃ ಉಪಸ್ಥಿತಿ.

ಇ) ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ತಂದಿದೆ.

ಎಫ್) ಆ ಕೃತಿ (ಕ್ರಿಯೆ)ಯ ಅಂತ್ಯ.

ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಆಶಯಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದುದಲ್ಲ. ಕಥೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ರೂಪಾಂತರ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಯೋಜನೆಯ ನಕ್ಷೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಂಡರ್‌ಸನ್ ಕಥೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದನು. ೧ಬಿ) ಪ್ರಶ್ನೆಕರ್ತ- i) ಸಾಮ್ರಾಟ (ರಶಿಯಾದ ಝಾರ್, ತುರ್ಕಿ ಸುಲ್ತಾನ್, ಇಲ್ಲವೆ ಖಲಿಫ), ii) ಅರಸು, iii) ಅಧ್ಯಕ್ಷ. ಹಾಗೆಯೇ ೧ಸಿ) ಉತ್ತರವೀಯಬೇಕಾದವರಲ್ಲಿ-ಜಗದ್ಗುರು (pope), ಗುರು (Bishop), ಅರ್ಚಕ (Priest), ವಜೀರ್, ಸರದಾರ್ (Nobleman), ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ವಿದ್ವಾಂಸಕ (Wiseman), Gypsy.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎಷ್ಟು ಸಲ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಣಿಕೆ ಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಶತ ತೆಗೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರತಿಶತ ತೆಗೆದು ನಂತರ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಪ್ರಶ್ನೆಕರ್ತನು ಅರಸ (Monarch)ನಾಗಿರುವ ಪಾಠಗಳು (೮೧.೪%) ಅತ್ಯಂತ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅರಸನೇ ಮೂಲ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರ ಬಹುದಾದುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯ. ಕೇವಲ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವಾಗಿರುವುದಷ್ಟೆ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಧಾರವಾಗಲಾರದು. ಆದರೂ ಇದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ನಿರ್ಣಯವೆನ್ನಬೇಕು. ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆ ಪಾಠಗಳಿದ್ದು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದ ಪಾಠಗಳಿದ್ದುವುಗಳೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಲ್ಪಡುವವು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಭ್ಯಾಸ ಕೇವಲ ಕಥೆಯ ಮೂಲವನ್ನಷ್ಟೇ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿರದೇ ಪಾಠಾಂತರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಕಥೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದ ಆಧಾರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವಾಗ ರೂಪಾಂತರ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಪ್ರತಿಶತದ ಮೂಲ್ಯ, ಪ್ರಸರಣ, ಪ್ರದೇಶ, ವಿಸ್ತಾರ, ಕಾಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ತೂಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವು ಮೂಲಮಾದರಿ (Arche type)ಗೆ ಸೇರಿದುದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸ್ಟಿಥ್‌ಥಾಮ್ಸನ್ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪ (traitವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗಾಗಿ ಒಳಪಡಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

೧. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪ ಪ್ರತಿಶತವಾಗಿ ಇನ್ನುಳಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

೨. ಅದು ಪ್ರಸಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಸ್ತಾರ.

೩. ಕಥೆಯ ಪೂರ್ಣ ಮಾದರಿಗೂ ಆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಕ್ಕೂ ಹೊರಗೆ ಹರಿಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಅಥವಾ ಸಮಾನತೆ.

೪. ಒಳ್ಳೆಯ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವ.

೫. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವು ಸಹಜವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಚಿತ್ತ ಸೆಳೆಯುವ ಗುಣಗಳು. (Striking qualities).

೬. ಉಳಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕತೆ.

೭. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪ ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಳಚಿ ಹೋದರೆ ಕಥೆಯ ಪಾಠದ ಐಕ್ಯವೇ ಕಳಚಿ ಹೋಗಬಹುದೆಂಬಂತಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನ.

೮. ಅದು ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಒಂದೇ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಲವಾಗಿ ಉದಯಿಸಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಹಲವು ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೯. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದಿಂದ ಬೇರೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳು ಬೆಳೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಭವನೀಯತೆ.

ಈ ವಿಧವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಯಾವ ರೂಪವು ಕಥೆಯ ಮೂಲ ಮಾದರಿ Arche typeಗೆ ಸೇರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು, ಯಾವುದು ನಂತರ ಬೆಳೆದು ಬಂದದಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಲ್ಲುದು.

ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪ (traits)ಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಿಯು ಆಮೇಲೆ ಕಥೆಯ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದವುಗಳು ಎಂದು ಕಂಡು ಬರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದಾಗ ಕಥೆಯ ಮೂಲರೂಪ ದೊರೆಯಬೇಕಾದುದು ವಾಸ್ತವಿಕ. ಆದರೆ ಕಥೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಈ ವಿಧವಾದ ಸಂಗ್ರಹ ಸುಲಭವಾಗಿ ಫಲ ನೀಡುವಂತಹದಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಇದೇ ಮೂಲರೂಪ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು (Trail arche type) ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಆ ಮುಂದೆ ಅದನ್ನು ಪರೀಷ್ಕರಿಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಕೂಡಿಹಾಕಿದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಯಿಸಿದಾಗ ಅನೇಕ ಉಪಮಾದರಿ (Subtype)ಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಉದಾ: ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವು ಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವದಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಹಳೆಯದಾದ ಇಂಥವೇ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಾಠಗಳಿಗೆ ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಪಾಠಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳದೇ ಒಂದು ಗುಂಪಾಗುತ್ತದೆ. ತೀರ ಹಳೆಯದಾದ ಪಾಠಗಳಾಗಿರುವ ಪ್ರಯುಕ್ತ ಇವು ಮೂಲ ಮಾದರಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪವು ಪರಿಮಿತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಮಾದರಿಯಾಗಿ ಅವು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಉಪಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅದು ಹೊರಗೆ ಪ್ರಸಾರವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಕಥೆ ಇಂತಹದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಬಹಳವಾದರೆ ಏಶಿಯಾದ ದಕ್ಷಿಣ, ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಆಫ್ರಿಕೆಯ ಉತ್ತರಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಭೂಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅದರ ಉಗಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳೂ ಅದರ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ :

ಮೀನನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿನ್ನಲು ಹೋಗಿ, ಬರ್ಫದ್ ಬಂಡೆಯ ಬಿರುಕಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಾಲವನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಕರಡಿಯು ಬರ್ಫವಿರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದು ಉಷ್ಣವಲಯದಲ್ಲೆಂದೂ ಹುಟ್ಟಿರಲಾರದು. ಕಥೆಯ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಈ ವಿಧವಾದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಡೋ-ಯುರೋಪಿಯನ್ ಎಂಬ ಮೂಲ ಭಾಷಾರೂಪವನ್ನು ರಚಿಸುವ ವಿಧಾನದಂತಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಆ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವಿಧಾನ ಹೀಗೆ ಇದೆ. ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದರೂಪವು ಜರ್ಮನಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ಆ ಮುಖಾಂತರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ನಿಯಮಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೆಲ್ಟಿಕ್ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಮೂಲರೂಪಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದ ಇಂಡೋಯುರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷಾರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು.

* ಭಾಷಾಸ್ಕಂದಗಳು ಆರು : C-Celtic, F=Finno-Ugric, G-Germanic, R-Romance, S-Slavic, T-Turko-Tataric

ಪ್ರಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಾ. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ

೧

ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಗದ್ಯ, ನಾಟಕ ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಕಾದಂಬರಿ, ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಬಂಧ, ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧ ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಕಥನಕಾವ್ಯ, ಭಾವಗೀತೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸುಖಾಂತ ನಾಟಕ, ದುಃಖಾಂತ ನಾಟಕ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವಲ್ಲದೆ ಏಕಾಂಕ ನಾಟಕ, ರೇಡಿಯೋ ನಾಟಕ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಲಕ್ಷಣ, ಇತಿಹಾಸ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಾಗ ಕಾಣುವ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ Genre criticism ಎಂಬ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಂಥವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತತ್ವಗಳೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ . ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಲೆ, ವೈದ್ಯ, ಮಂತ್ರ, ಮಾಟ, ಆಟ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಕುಶಲಕಲೆ ಮೊದಲಾದ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಬಾಗ್ಸ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಗೆ, ಭಾಷಿಕ ಬಗೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆ, ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅದರಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯ, ಭಾಷಿಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಾದೆ, ಒಗಟು,

ಮಾತು, ಸನ್ನೆ : ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯ, ಮಂತ್ರ, ಮಾಟ, ಭವಿಷ್ಯ, ಯಕ್ಷಿಣಿ, ಕಣಿ : ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟಕ,ಹಬ್ಬ ಜಾತ್ರೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಅವರು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಪುರಾಣಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಜನಪದ ಕಥೆ ಇವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಪುರಾಣವು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ, ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯವು ಲೌಕಿಕ ವಸ್ತುಗಳು, ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಕುರಿತ ವಾಸ್ತವಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಐತಿಹ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮನರಂಜನೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಬೋಧನೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಈ ಎರಡೂ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾರ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ (Genre Criticism and Genre Theory) ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭ್ಯಾಸದ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರೇನು? ಪ್ರಕಾರಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿವೆ? ಒಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇನು? ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು? ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಚಾರಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಜನಪದರ ವಿಚಾರಕ್ರಮ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇನು? ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಕಾರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕಾರ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಕೊಡುವ ಸೂತ್ರಗಳು ಅವರು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಹಿಂದೆ ಅವು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರ್ಯ, ಇಂದು ಅವು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾರ್ಯ, ಅವುಗಳ ಅಂದು ಇಂದಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಇಂದಿನ ಉಪಯೋಗ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ, ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨

ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪಠ್ಯವನ್ನು (Text) ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಅವು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಹಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಜರ್ ಡಿ. ಅಬ್ರಹಾಂಸ್ ಅವರು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ (Performance) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರದರ್ಶಕ (Performer) ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ (audience) ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅಂತರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಗುರುತಿಸುವ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Conversational Gen$re) ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆ, ಬೈಗುಳ, ಗಾದೆ, ಶಾಪ, ಮಂತ್ರ, ಕೊಂಕುನುಡಿ, ಶುಭನುಡಿ ಮೊದಲಾದುವು ಈ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ಆಟದ ಪ್ರಕಾರ(play Genre)ಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಕ್ ಮಾಡುವುದು, ಒಗಟು ಗಳನ್ನೊಡ್ಡುವುದು, ಶಾಬ್ದಿಕ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು, ಒಳಾಂಗಣ ಆಟಗಳು, ಹೊರಾಂಗಣ ಆಟಗಳು, ನೃತ್ಯಗಳು, ಹಬ್ಬ ಗಳು, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ನಾಟಕಗಳು, ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳು ಮೊದಲಾದುವು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಪ್ರಕಾರ (Fictive Genre) ಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಹಾಡುಗಳು, ಕಥನ ಕವನಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮೊದಲಾದ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಿರ ಪ್ರಕಾರ (Static Genre) ಪ್ರದರ್ಶಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ನಡುವೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ರ,ಶಿಲ್ಪ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಯಾರೋ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರನ್ನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ನೋಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಕ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ರೋಜರ್ ಡಿ. ಅಬ್ರಹಾಂಸ್ ಅವರ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕ್ರಮ ಕೇವಲ ವಿಷಯ (Theme) ಮತ್ತು ಪಠ್ಯ (Text) ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಗಟನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಭಾಷಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಗೆಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಆಟದ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ.

೩

ಡಾನ್-ಬೆನ್-ಅಮೊಸ್ ಅವರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಸ್ಥೂಲಪರಿಚಯವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧. ಪ್ರಕಾರಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ

(Classifactory Category)

ಸ್ವೀಡನ್ನಿನ ಕಾರ್ಲೋಸ್ ಲಿನಿಯಸ್ (೧೭೦೭-೧೭೭೮) ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಗೀಕರಣ ಜೀವಿಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೇ ವಿಧಾನವನ್ನು ಜಾನಪದದ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಹಜವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗದೆ ಕೃತಕವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಾಯಿತು. ಅಧ್ಯಯನದ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಆದರ್ಶ ಬಗೆಗಳಾದುವೇ (Ideal Types) ಹೊರತು ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಷ್ಟು ಫಲಕಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲೋರಿ ಹಾಂಕೋ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜಾನಪದದ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದಂತೆ ಆದರ್ಶ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದವೇ ಹೊರತು ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಕಾಲಾನಂತರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದದ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ದಾಖಲಾತಿ ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾರ ಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೂ ಇದು ಕೃತಕವಾದುದು ಎಂಬ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಯುರೋಪಿನ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಕೂಡ ಇದೇ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾನಪದಪ್ರಕಾರಗಳು ಶಾಶ್ವತ ಪ್ರಕಾರಗಳು

(Permanent Forms)

ವಿಕಾಸವಾದ, ಕ್ರಿಯಾಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಂರಚನಾವಾದಗಳು ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಘಟಕಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಇವು ಜಾನಪದದ ಬೆನ್ನೆಲುಬಿದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿಕಾಸವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜೀವಿಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿ ವಿಕಾಸವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಜೀವವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಕಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವ ಪಡೆದಿದ್ದ ಗಾದೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ (Centre) ಗಾದೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಚಿಗೆ (Periphery) ಸರಿದಿದೆ ಈಗ ಕೇವಲ ಪರಂಪರಾಗತ ವಿವೇಕ ಎಂಬ ಗೌರವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಪ್ರಭಾವವಾದಾಗ ಪೇಗನ್ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಜನರಿಗಿದ್ದ ಮೊದಲಿನ ನಂಬಿಕೆ ಹೋದದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕೇವಲ ಜನಪದಕಥೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವು

Each Genre has distinct attributes and capabilities but under differing historical and cultural circumstances, the same subject would appear ÿ other Genres to correspond to these Genres. Myth for example, requires the attitude of belief but in its absence the same theme would be transformed into a fairy tale. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ The Genres are permanent and their place in the scale of truth and Religiosity is constant. Only their themes may vary ಎಂದು ರೋಜರ್ ಡಿ. ಅಬ್ರಹಾಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲಂಕಾರಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವು ಚಲನಶೀಲವಾದುವು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಾಲಿನೋಸ್ಕಿ ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಜೈವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪೂರೈಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ

ಪುರಾಣವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ, ಹೆಚ್ಚಿಸುವ, ಸೂತ್ರೀಕರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ, ನೀತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಇವರ ಮಾತು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂರಚನಾತ್ಮಕ-ಆಕೃತಿಮಾತ್ಮಕ (Structural morphological) ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ,

ಒಂದು ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ರಚನೆ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. The primary need of Folklore as a science is a descriptive structuralanalysis of all Genres of folklore ಎಂದು ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸ್ ಈ ವಿಧಾನದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಗ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಹಾಡು ಇವುಗಳು ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವುದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶೈಲಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ರಚನೆಯ ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ವಿಧಾನದ ರೀತಿಯ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪಾತ್ರೆಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಐಸಿಹಾಸಿಕ-ಸಾಂಕೇತಿಕ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸುರಿಯಬಹುದಷ್ಟೆ

೩, ಪ್ರಕಾರಗಳು ವಿಕಾಸಶೀಲ ಬಗೆಗಳು

(Genres as Evolving forms)

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದ ವಲಯ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆಂಡ್ರೋಜೋಲೆ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಕಾರಗಳು ವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸರಳತೆಯ ಹಾದಿಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಹಾದಿಗೆ ಸಾಗಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು (ಅ) ಮೂಲ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮತ್ತು (ಆ) ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಇವೆರಡರ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥದ ವಲಯ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಮೂಲ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವು ಮತ್ತು ಸರಳವಾದುವು. ಆದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಅನಂತರದ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಮಾನವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ವಲಯವನ್ನುಳ್ಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸರಳತೆಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯತ್ತ ಸಾಗಿಬಂದಿವೆ. ಜೋಲೆಯವರ ವಾದವನ್ನು ಆಧಾರ ಸಮೇತ ತಾಳೆ ನೋಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನ್.ಡಿ. ರೈಸ್ (Joþ De Vries) ಅವರು ಜೋಲೆ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ವಲಯಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟು ಹೊಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಲು ಕೇವಲ ಅವುಗಳ ಅಂತರಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಗರೀಕರಣದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಈಗ ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದು, ಈಗ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ.

ಕುರ್ಟ್‌ರ‍್ಯಾಂಕೆ ಅವರು ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಯಾಮ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಜೋಲೆಯವರ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಅವು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ

೪. ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಸಂವಾದದ ಬಗೆಗಳು

(Genres as Forms of Discourse)

ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಶಬ್ದಕೋಶ, ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗೆಗಳು, ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ Marchen ಮತ್ತು Saga ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಟ್ಟುಕಥೆ (Marchen) ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ನೀಡಿದರೆ ಐತಿಹ್ಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ ಐತಿಹ್ಯ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

Genres are distinct entities dominated by unique qualities which transform all narrative features in accordance with their rules of discourse ಎಂದು ಡಾನ್- ಬೆನ್-ಅಮೋಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಉಗಮ, ವಿಕಾಸ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪರಿವರ್ತನೆ

ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ನಂತರ ಡಾನ್-ಬೆನ್-ಅಮೋಸ್ ಅವರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ ಯಾವುದು ಅಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಗುಣಗಳಿರುವಂತೆಯೇ ದೋಷಗಳೂ ಇವೆ, ಪರಿಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು Cultural Congnitive ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

೪

೧. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ (Folktorists point of view) ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೋ ಜನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವವರು, ತಾವು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆ, ಆಟ, ಹಬ್ಬ ಜಾತ್ರೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ (Folk point of view)ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಇದ್ದರೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪೂರ್ಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಅದರ ಪಠ್ಯವನ್ನು(Text) ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು. ಅದರ ಸಂದರ್ಭ (Context) ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ (Performance)ವನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಕೇವಲ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿರುವ ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ರೋಜರ್ ಡಿ. ಅಬ್ರಾಹಾಂಸ್ ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಧಾನಗಳು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

೩. ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ (Universalisation) ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾಲ Univesal Elements ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಜಾನಪದದ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಬದಲು ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದ ರಿಂದ ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇನು, ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಡಾನ್ ಬೆನ್-ಆಮೋಸ್ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಬಗೆಗಳು (Analytical categories) ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು (Etþic Genres) ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಪಂಗಡಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಜನರು ಕೊಡುವ ಹೆಸರನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವುದನ್ನು Etþic Genres ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಜನಪದ ಕಥೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ Folk Story ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪದ. ಇದು Analytical Category. ಇದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಆದರೆ ಜನಪದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಕಥೆ, ಅಜ್ಜಿ ಕಥೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಅವರಿಗೆ

ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಎಂಬ ಪದ ಕೂಡ Analytical Category. ಪದ, ಹಾಡು, ಕುಟ್ಟೋ ಹಾಡು, ಬೀಸೋ ಪದ ಮೊದಲಾದವುಗಳೇ ಜನಪದರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕಾರ. ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ಪದಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಅವು ತುಂಬಾ ಮೌಲಿಕವಾದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯ ವ್ಯಾಕರಣವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸುಸಂಗತೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ದೇಶೀಯವಾದ ಪ್ರಕಾರದ ಹೆಸರುಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ರೀತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ Analytical Categoryಗಳಿಗೆ ಹೊಂದದೆ ಇರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹೊಂದದೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಪರಿಮಿತಿಯೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ದೋಷವೆಂದಾಗಲೀ ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದು. ಡಾನ್ ಬೆನ್- ಅಮೋಸ್ ಅವರು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

Etþic Genres are cultural models of Communication, Analytical Categories are models for the organisation of Texts. Both Constitute separate systems which should relate to each other as substantive matter to abstract models (DanBenAmos, ೧೯೭೬, p. ೩೮). ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ Analytical Category ಮತ್ತು Etþicಗಳಿಗೆ ಏಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡದೆ Etþic Genreಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿದರು.

We attempted to change folk taxonomic systems which are culturebound and vary according to the speakers cognitive systems into culture free analytical unified and objective models of folk literature. (Ibid p. 39)

ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಹಸ್ರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಉಗಮವಂತೂ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಆಗಿದೆ. ಗಾದೆ ಮತ್ತು ಒಗಟು ಯಾವಾಗ ಉಗಮಗೊಂಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಜನರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ Etþic Genreಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದ ಯಾವುದೋ ಪ್ರಕಾರದೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಬಾರದು. ಯಕ್ಷಗಾನ ಯಕ್ಷಗಾನವೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನೊಂದು ನೃತ್ಯ- ನಾಟಕ- ರೂಪಕವೆಂದಾಗಲೀ, ಭಾರತೀಯ ಬ್ಯಾಲೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ತಾಳಮದ್ದಲೆ, ಕರಪಾಲ ಮೇಳ, ವೀರಗಾಸೆ ಮೇಳ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಹೊರತಾಗಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲೋ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಲಾವಣಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಬ್ಯಾಲೆಡ್ ಅಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಒಡಪು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕಾರ. ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನ ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಖಚಿತವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ವಾದ (Nativism) ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಥವಾ ಉಪ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಶೀಯವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು.

ಅಭ್ಯಾಸ ಸೂಚಿ

1. Abrahams Roger, D- "The Complex relations of simple forms" in Amos Dan Ben (Ed.). Folklore Genres, University of Taxes Press Austin (1976), pp. 193213
2. Amos Dan Ben- "The Concepts of Genre in Folklore, in Folk Narrative Research (Studia Fennica) Helsinki 1976, pp. 3043

ಕಲಾವಿದ ಮೂಲ ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಾ. ಟಿ. ಗೋವಿಂದರಾಜು

ಜನಪದ ಹಾಡು, ಕತೆಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಕೇಳುತ್ತಾರೆ?- ಎಂದರೆ, 'ಕೆಲಸದ ನಡುವೆ ಶ್ರಮದ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ' ಎಂಬ ಹಾಗೂ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಆಶಯದಿಂದ ಇವನ್ನು ಕಲಿತು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ' (ಮೌಖಿಕ ಮಾಹಿತಿ, ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ೧೭.೦೪.೨೦೧೧) ಎಂಬಂತಹ ಸಮಜಾಯಿಷಿಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಸಣ್ಣ ಹಾಡು, ಕತೆಗಳು ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯದ ನಡುವೆ, ವ್ರತ ಕತೆಗಳು ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ದಿಟ. ಆದರೆ, ಜಾನಪದದ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಇಷ್ಟೆಯೇ? ಇಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ವೈವಿಧ್ಯದ ಕತೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನೈಪುಣ್ಯವನ್ನು ಕಲಾವಿದ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲವೇ?

ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದ ಹೊಸ ಹೊಸದನ್ನು ಏಕೆ ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ? ವೃತ್ತಿಕೌಶಲ ತೋರುತ್ತಾನೆ?- ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಆ ಕ್ಷಣಿಕದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಬೇರೇನೋ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶ ಇರಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಮುಂದುವರೆದು, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲ; ಹಲವು ಕೌಶಲಗಳೂ ಇವೆ. ನೂರಾರು ಜನಕ್ಕೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ರುಚಿ ಕೆಡದಂತೆ ಸಾರು ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯೆ ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಇಂತಹ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಥವಾ ಒಂದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಏಕೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ?- ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗಳು ದಾಖಲಾದಂತಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಕಲಾವಿದರಿಂದಲೇ ಕೇಳಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗು ತ್ತದೆಯೋ ಕಲಾವಿದ ಹಾಗೂ ಸಹೃದಯರೂ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾದಂತಗಳು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಲಾವಿದನತ್ತ ಗಮನನೀಡಿದರೂ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದುವರೆದು ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಲಾವಿದನನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ, ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಆಲೋಚನೆ ೧೯೯೧ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಸುಳಿಯಿತು ಹಾಗೂ ಆಗಿನಿಂದ ಅದು ಏಕಮುಖ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆಗದಿರಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ

ವಿವಿಧ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಪೂರಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಆ ಎಲ್ಲದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಾಳಿದ ನಿಲುವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ [illegible] ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ:

ನೀವು ಹಾಡು/ಕತೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಕಲಿತಿರಿ? (ಅಥವಾ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ?) – ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ (ಅನುಬಂಧ ೧) ನನ್ನ ವಕ್ತೃಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ನೀಡಿದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.

ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದೆ (ನೋಡಿ: ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಲದಾರಿ ದೂರ, ಪು. ೨೩, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ, ಗುಣಸಾಗರಿಕಾವ್ಯದ ಅಂತ್ಯದ (ಕಾವ್ಯಫಲ) ಸಾಲುಗಳು, ಟಿ. ಗೋವಿಂದ ರಾಜು, ಹೊನ್ನಕಣಜ, ಪು. ೫, ಇತ್ಯಾದಿ ಆಕರಗಳು).

ಅನುಬಂಧ ೧

ವಕ್ತೃ-೧: ಬಿ. ಹನುಮಂತಯ್ಯ

ಇವರಿಗೆ ವಾರ್ಗಿ ಎಂಬುದು ಅಡ್ಡ ಹೆಸರು. ಗಟ್ಟಿ ಮೈಕಟ್ಟಿನ ಕಪ್ಪನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ (ರೈಲು ಬೋಗಿಯಂತೆ) ಭಾರವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಹೊರಬಲ್ಲ ನಿಸ್ಸೀಮ. ಅದ್ದರಿಂದ ಊರವರು ಇಟ್ಟ ಅಡ್ಡೆಸರು ವಾಗಿನ್. ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯ (ಬಲಗೈ) ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಈತ ಮದುವೆಯಾದ ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆ ನಿಂತವರು. ಜೀವನಕ್ಕೆ ತುಂಡು ಭೂಮಿ ಇದ್ದರೂ, ಇತರರಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ. ಅದು ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕುವುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಂಪಾದನೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಆತ ಕತೆಗಾರನೂ ಆಗಿದ್ದ. ಸಮಯಾಭಾವದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಕತೆಗಳನ್ನು ಆತನಿಂದ ಕೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗ ದಿದ್ದರೂ – ಸುಲಭಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಸ್ವಭಾವದವನೂ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ 'ನಾಗಮಂಡಲ' ಮಾದರಿಯ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಸು. ೪೫ ವರ್ಷ (ಅವರು ಈಚೆಗೆ ನಿಧನ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ).

ಇವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ

೧.೧. "ಗೊತಿರೋ ಅಂತ ಜನಗುಳು – ಸರ್ವಿ ಒಸೆಯೋವಾಗ, ಕಳೆ ಕೀಳೋವಾಗ, ಕಣದಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು ಮಲಗಿರೋ ಟೇಂನಲ್ಲಿ, ಬೇಸಿಗೇನಲ್ಲಿ (ಸೆಖೆಗೆ) ಹಟ್ಟೀಗೆ ಮಲಗಿರೋವಾಗ... 'ಒಂದು ಕತ ಹೇಳೋ'-ಅಂತ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ತಾರೆ.

೧.೨. ನಮಗೇನೂ ಚಾರ್ಜಿಲ್ಲ, ರಿವಾಜಿಲ್ಲ. ಬೀಡಿ, ಬೆಂಕಿಪಟ್ಣ, ಎಲೆ, ಅಡಕೆ, ಕಾಫಿ ಕೊಡ್ತಾರೆ.

೧.೩. ಪರವಾಗಿಲ್ಲಯ್ಯಾ, ಹನುಮಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೇಳ್ತಾನೆ, ಕತೇನ... ಏ, ನಮ್ಮನಿಗೊಂದು ದಿನ ಸರ್ವಿ ಒಸೀಬೇಕು, ...ಕತೆ ಹೇಳಾಕೆ ಬರ್ಬೇಕು–ಅಂತಾರೆ.

೧.೪. ಒಂದು ಖುಷಿಗೆ, ಒಂದು ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೇಜಾರಕ್ಕೆ ಕಲ್ತಿರೋದ್ನ ಹೇಳ್ತೀವಿ. ಚಾರ್ಜು ಮಾಡಿ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿ ತಿರುಗೋಲ್ಲ, ನಾವು.

೧.೫. ಕತೆ ನಂಗೆ ಗೊತ್ತೈತೆ. ನಾವು ಕಲ್ತಿದ್ನ ಒಬ್ರಿಗೆ ಕಲ್ಸ್‌ಬೇಕಂತೆ. ಒಂದು ಮೂರ್ ಜನುಕ್ಕಾರೂ ಕಲಿಸ್ಬೇಕಂತೆ. ಕಲ್ತ್‌ಕೊಳ್ಳೋರು ಯಾರಾದ್ರೂ ಇದ್ದಾರೇನೋ ಅಂತ ಹೇಳ್ತೀವಿ.

೧.೬. ಪರವಾಗಿಲ್ಲ, ಕತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಎಲ್ಲಿ ಕಲ್ತ್ಯೋ?–ಅಂತಾರೆ. ಕಲ್ತಿದ್ಕೆ ಯಾರಾದ್ರೂ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಪ್ರೀತಿಸ್ತಾರಲ್ಲ; ...ಆವಾಗ ಕುಂತ್ಕಂಡು ಹೇಳ್ತೀವಿ. ನನ್ಗೆ ಬರೋವತ್ಗೆ ಅಲ್ವಾ ಕೇಳೋದು. ಸರಿ, ಹೇಳ್ಲೇಬೇಕು–ಅಂತ ಸಂತೋಷ ಆತದೆ, ನಮ್ಗೆ.

೧.೭. ಅಡ್ಕೆ ಉತ್ರುಸೋವಾಗ, ಜೋಳಸುಲಿಯೋವಾಗ, ...ಯಾರಾದ್ರೂ ಸತ್ತು, ಮಣ್ಣಾಗೋದು ನಿಧಾನ ಆಗಿ, ರಾತ್ರಿ ಭಜನೆ ಮಾಡೋವರು ಸಿಗದಾಗ, ಯಾರಾದ್ರೂ ಕತೆ ಹೇಳೋವರು ಒಂದು ಕತೆ ಹೇಳ್ರಪ್ಪಾ-ಅಂತಾರೆ. ಆವಾಗಲೂ ಕತೆ ಹೇಳಬಹುದು (ಸಂಗ್ರಹ: ೦೧.೦೩.೧೯೯೧, ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ).

ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಅವರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಕಾರಣಗಳು, ಉದ್ದೇಶಗಳು ಇವೆ! ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಆನ್ವಯಿಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ವೈವಿಧ್ಯ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಏಳು ಅಂಶಗಳು ಒಂದೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ೧ ಮತ್ತು ೭ನೇ ಅಂಶಗಳು ಕತೆಯ ಬಳಕೆಯ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಕತೆ/ಕತೆಗಾರನಿಗೆ ಇರುವ ಬೇಡಿಕೆಯ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

೨ ಮತ್ತು ೪ನೇ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು (ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಕತೆ ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ವೃತ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ) ವೃತ್ತಿಪರ ಕತೆಗಾರ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರೂ, ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ದೊರೆಯುವ ಬೀಡಿ, ಬೆಂಕಿಪೊಟ್ಟಣ, ಕಾಫಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣರಿಗೆ–ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಯವರಿಗೆ–

ಕಾಫಿ, ಬೀಡಿ, ತಾಂಬೂಲ–ಈ ಯಾವುದೇ 'ಪುಕ್ಕಟೆ' ದೊರೆತರೂ ಅದು ಅಗತ್ಯ 'ಆದಾಯ' ಇದ್ದಂತೆಯೇ. ಅದನ್ನೇನೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಮುಂದುವರೆದು, ೩ನೇ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರನಿಗೆ ಸಹೃದಯರಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರಶಂಸೆ, ಬೇಡಿಕೆಯ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಕತೆ ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಫಿ ಕೊಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸುವುದು –ಎಂದಲ್ಲ, ಕಾರ್ಮಿಕನೂ ಆದ ಈ ಕತೆಗಾರನಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚುವರಿಯಾದ ಉದ್ಯೋಗದ ಅವಕಾಶ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ತ ಸಂಭಾವನೆಯೂ ದೊರೆತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕತೆ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಬೇಸರ ಕಳೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಗೌರವ ದೊರೆಯುವುದು ಎಂಬಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ದುಡಿಮೆಯ–ಆದಾಯದ ಅವಕಾಶವೂ ಆದಂತಾಗಿದೆ.

೬ನೇ ಅಂಶ ಕತೆಗಾರನ ಕಲಿಕೆಯ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ.

ಅಂದರೆ, ಕತೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರನ ಬದುಕಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗುವ–ದುಡಿಮೆಯ–ಅನ್ವಯಿಕತೆಯೂ ಇದೆ.

ಅಂಶ–೫, ಮಿಕ್ಕವುಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಿದು; ನೈತಿಕತೆ–ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕಲಿಸುವುದೂ ಒಂದು ಹಿರಿತನದ, ಕೀರ್ತಿಯ, ಗೌರವದ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ಗಾಯಿಸಿ ತಾನು 'ಬಿಡುಗಡೆ' ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಇತರ ಎಷ್ಟೋ ಕಲಾವಿದರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಸಮಜಾಯಿಷಿಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಕತೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ದುಡಿಮೆಯ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯೂ ದೊರೆತಿದೆ

ಇವರೆಲ್ಲಾ ಹವ್ಯಾಸಿ ಕತೆಗಾರರು, ಕತೆ, ಕಾವ್ಯ ಹಾಡುವುದನ್ನೇ ವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಲವು ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕೀರ್ತಿ, ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರೆಯುವ ಹಾಗೇ–ನಿಗದಿತ ಸಂಭಾವನೆಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೂಲಿ, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ಕಸುಬುಗಳಿಗಿಂತ ಕತೆ ಮಾಡಿ ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭಕರ ಎಂದು ಹಲವರು ಭಾವಿಸಿ, ಅದನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಥನಗಾರಿಕೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಇತರ ಜನಪದ ವೃತ್ತಿಕೌಶಲಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಆಗಲಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಬ್ಬಿನ ಹಾಲು ಕಾಯಿಸಿ ಹದವಾದ ಬೆಲ್ಲ ತಯಾರಿಸುವ ಅನುಭವಿಕನಿಗೆ ಅನ್ಯ ಊರ ಆಲೆಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇಡಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೇ ಗುಣಲಕ್ಷಣದ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಆರಿಸಲು, ಅದನ್ನು ಸೂಕ್ತ ಬೆಲೆಯ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಕುದುರಿಸಲೂ ಕೆಲವು 'ಪಶುತಜ್ಞ'–ವ್ಯವಹಾರ ನಿಪುಣರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದಷ್ಟು 'ದಲ್ಲಾಳಿ' ಹಣವೋ, ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆಯೋ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಅಂದರೆ, ಕೆಲವರು ಇಂಥ ಆದಾಯ ಮೂಲ, ಗೌರವಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಕೌಶಲ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರಾರಿಗೂ ಇದು ಕಾಲಾಯಾಪನೆ ಕೆಲಸವಲ್ಲ.

ನಿಜ; ಕೆಲವು ಸಮಾನಮನಸ್ಕರು, ಬಂಧುದವರ್ಗದವರೂ ವೃತ್ತಿ ಪರಿಣತಿ ಹೊಂದಿ, ತಮ್ಮ ಸೇವೆ ನೀಡಿದರೂ ಕೂಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಭಾವನೆ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಿರಿತನದ ಗೌರವ ಪಡೆದ ತೃಪ್ತಿ ಆ ಮೂಲಕ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೂ ನಗಣ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಂಶ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು. ಕತೆ ಹೇಳುವವರಲ್ಲಿ ತಾಯಿ–ಮಕ್ಕಳು ಇರುತ್ತಾರೆ; ಗುರು–ಶಿಷ್ಯರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಭಾವನೆ, ಗೌರವ–ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ?– ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಕತೆ ಮೂಲಕ ನೀತಿಪಾಠ ಹೇಳಿ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಒಳ್ಳೇ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆ, ಆತ್ಮತೃಪ್ತಿ ಗುರುವಿನದಾದರೆ, ಮಕ್ಕಳೊಡನೆ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅವರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಊಟ ಮಾಡಲು, ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಗಳಾಗುವಂತೆ ಬೆಳೆಸುವ ಆಶಯ ತಾಯಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣ ನೇರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಪರೋಕ್ಷ ಫಲವಂತೂ ಸುಪ್ತವಾಗಿ–ದೂರಾನ್ವಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ.

ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ–ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ–ಉಳಿದು ಬಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಕಸುಬುಗಳು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಕುಶಲತೆ ಹಾಗೂ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇಂದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಬೆಲೆ ಕಳೆದು ಕೊಂಡಿದೆ ಅಥವಾ ಮಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಕುಶಲತೆ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯ ಹೊಡೆತದಲ್ಲಿ ಕುಲಕಸುಬುಗಳು ಹಾಳಾದವು. ಯಾವ ವೃತ್ತಿ ಅನ್ನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಸೋಪಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಆ ವೃತ್ತಿಯಾಗಲಿ, ಅದರ ಕುಶಲತೆಯಾಗಲೀ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅದ್ಭುತ ಬದಲಾವಣೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆ ಹೇಳುವವರು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸೋಬಾನೆ ಹಾಡುವವರೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವ ಸಾಹಸದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ತಂಡಗಳೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜು, ಯುವಜನ ಮೇಳ, ಟಿ.ವಿ.

ಮಾಧ್ಯಮ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಪೈಪೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಹಾಡುವವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಬಾನೆ ಪದವನ್ನು ಗಿಟಾರ್ ಹಾಗೂ ಆಫ್ರಿಕನ್ ಡ್ರಂವಾದನ ದೊಂದಿಗೆ ಹಾಡಿ ತೋರಿಸುವ, ಯರ್ರಾಬಿರ್ರಿ ಕುಣಿಯುವ ವಿಕೃತಿಗಳು ಈಗ ವಿಪುಲವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸರಕಾರದ ಸವಲತ್ತುಗಳು, ಅವಕಾಶಗಳು, ಕೀರ್ತಿ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ – ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸುಲಭ ಆದಾಯದ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಂಡಂತಹವಾಗಿವೆ. ಹಣ ಪಡೆಯದೇ ಹಾಡುವುದು ಗ್ರಾಮೀಣದಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಗಾದರೂ ಇದ್ದಿತು. ಈಗಿನ ನಗರದವರಿಂದ 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಲಾಸಕ್ತನೊಬ್ಬ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಲೆಯನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಇತರರಿಗಿಂತಲೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ, ತನ್ನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹಿಡಿತವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಕೌಶಲವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಸಂದರ್ಭ, ಎದುರಿಗಿರುವ ಶ್ರೋತೃ ಸಮುದಾಯ... ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಎಂದೂ ನಿಂತ ನೀರಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ನಿಂತಲ್ಲಿ ಆದಾಯವೇ ಖೋತಾ).

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ–

- ಕತೆ, ಹಾಡು, ಕಸುಬು–ಒಬ್ಬರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಕಲಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಪ್ರಸಾರವಾಗುತ್ತದೆ.
- ಒಂದು ದೇಶ, ಭಾಷೆಯ ಕತೆ, ಕಲೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ, ಸಂಪತ್ತು ಪರದೇಶಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಇದೆ.
- ಪಾಠಾಂತರಗಳು, ಹೊಸ ಕಲೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.
- ಜಾನಪದದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುವುದೇ ಕಲಾವಿದ (ವ್ಯಕ್ತಿ)ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ. ಕಲಾವಿದ ಆಗುವುದರಲ್ಲಿನ ಅಂತರ್ಗತ ಪ್ರೇರಣೆಯೇ–ಆತನಿಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಪ್ರತಿಫಲ, ಆಕರ್ಷಣೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯ, ಜ್ಞಾನ ವಿಶೇಷದ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಕುಶಲತೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವ, ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಬದುಕನ್ನು – ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಸುಬುಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಡುವಿನ ಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು.

ಈ ಆಶಯದಿಂದಲೇ 'ಕಲಾವಿದ ಮೂಲ ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮುಂದಿರಿಸಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಮುಂದಿನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಈ ಅರಿವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯ ಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ತಿಳಿವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಜ್ಜೆ

ಒಂಭತ್ತು

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ

ಡಾ. ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ

ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಬಂಧುಬಳಗವನ್ನೇ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೋರಾಟ ಅತ್ಯಂತ ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿಯಾದುದು. ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷರಂತೆ ಇದ್ದ ಸ್ಥಳೀಯ ಇನಾಮುದಾರರೊಂದಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನಡೆಸಿದ ಘರ್ಷಣೆ ನೂರಾರು. ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಬಡವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲೆಂದೆ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅನೇಕ ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಸಾವಿರಾರು ಸವಾಲುಗಳು ಸಿಂಧೂರಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ವೀರನನ್ನಾಗಿಸಿದವು. ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಕೈಮಾಡಿ ಕರೆದವು. ಇಂಥ ಶೂರನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಹು ಸಾಚಾತನದಿಂದ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದವರು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು. ಅವರ ಕುಟ್ಟುವ, ಬೀಸುವ, ಹಂತಿಯ, ಡೊಳ್ಳಿನ, ಭಜನೆಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪಾತ್ರ ಜನಜನಿತ. ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಂತೂ ಕಥಾನಾಯಕನ ಹಾಗೆ ಮೆರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಸಾಹಸ ಮನದುಂಬಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೇಳಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಅನಾಮಧೇಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಬಿದರಿಯ ಬಸವಪ್ರಭುವಿನ ಲಾವಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ರಚಿಸಿರುವ ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳರ 'ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ' ಕೃತಿಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು.

ಪರಗಾಣೆ ಜತ್ತಿ ಉಮರಾಣಿ ದೇಶಕ ವಾಹಿಣಿ
ಆಳಉವಂತ ಧನಿ ಢಪಳೆ ಸರಕಾರ
ಜತ್ತಿ ಸಂಸ್ಥಾನ ಪೈಕಿ ಸಣ್ಣಹಳ್ಳಿ ಸಿಂಧೂರ

ರಾಮರಾವ ಮತ್ತು ದಾದಸಾಹೇಬ ಢಪಳೆಯವರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಅಂದಿನ ಜತ್ ಹಾಗೂ ಉಮರಾಣಿ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಬಹುಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂಬುದು ಲಾವಣಿಕಾರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂಥವುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಿಂಧೂರ ಗ್ರಾಮವೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹುಟ್ಟೂರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಬೇಡರ ಸಾಬು ಮತ್ತು ನರಸವ್ವ ದಂಪತಿಗಳೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರು.

ವಸಂತ ಋತು, ಚೈತ್ರ ಮಾಸ, ಶುದ್ಧ ಸಪ್ತಮಿ, ಮೃಗಶಿರ ನಕ್ಷತ್ರ, ಗುರುವಾರ ೨೨, ಘಟಿಕಾ, ೨೦ ಘಳಾ ಮುಗಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೆಂದು 'ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ' ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಮೊದಲು ಹನುಮಪ್ಪ ರಾಯಪ್ಪ, ಕನಕಪ್ಪ, ಭೀಮಪ್ಪರೆಂದು ನಾಲ್ಕು ಸಲ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಕರೆದು ತರುವಾಯ 'ಲಕ್ಷ್ಮಣ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹನುಮ, ಕನಕ, ಭೀಮ, ರಾಯ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಬೇಡರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವದ ಹೆಸರುಗಳು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇವು ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು. ಇವುಗಳ ಬಲದಿಂದಲೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಾಡಿನ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಕೀರ್ತಿಯ ಹೂ ಸುರಿಸಿದನೆನ್ನುವುದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಗೆ.

ಸಿಂಧೂರ ಸಣ್ಣ ಹಳ್ಳಿಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಗೌಡರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರೇ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಗೌಡ ಎಳೆದ ಗೆರೆಯನ್ನು ಯಾವ ನರಪಿಳ್ಳೆಯು ದಾಟುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಗೌಡ ನಡೆದುಬಂದರೆ ಬೀದಿ ಮೇಲೆ ಹರಿದು ಹೋಗುವ ಸರ್ಪವು ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಂತೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದರರ್ಥ ಗೌಡರ ವಿರುದ್ಧ ಉಸಿರೆತ್ತುವ ತಾಕತ್ತು ಯಾರಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು.

ಆದರೆ ಅದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಯೌವನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಇನಾಮು ಪಡೆದು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಇಂಥ ಇನಾಮುದಾರ, ಸುಬೇದಾರ, ಗೌಡ, ಕುಲಕರ್ಣಿಗಳ ಮೋಸವನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸಲು ಹಣಿ ಮಾಡಿದವು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ. ಗೌಡರ ಆಕ್ರಮಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರ ಕೆಂಗಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾದ. ಕೈ ಕೆಳಗಿನ ವಾಲೀಕಾರ, ಗೌಡರ ಮನೆತನದ ಗೌರವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅಂದು ಸಣ್ಣ ಮಾತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಿಂಧೂರಿನ ಗೌಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲು ಜತ್‌ಸಂಸ್ಥಾನದ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ಕಿವಿಯೂದಿದ. ಕಂದಾಯ-ಕರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಮೋಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಲಕ್ಷಣನ ವಿರುದ್ಧ ದೂರು ದಾಖಲಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಅಕ್ಕನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಸಾಬು, ನರಸು, ಗೋಪಾಳಿಯರು ಬಸರಗಿ, ಬೀಳೂರು, ಸಿಂಧೂರುಗಳಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇವರಿಂದ ಲೂಟಿಗೊಳಗಾದ ಬೀಳೂರಿನ ಮನೋಹರ ಕುಲಕರ್ಣಿಯ ಮನೆ, ಬಣಜಿಗರ ಅಂಗಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಿಂಧೂರಿನ ಹಿರೇಮಠ ಈರಯ್ಯನ ಮನೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾಗಿದ್ದವು. ಇವರೇ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಲು ಪತ್ತಾರ ಪಂಢರಿ, ಡೊಳ್ಳಿ ಭೀಮಪ್ಪ, ಹಿರೇಮಠ ಈರಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಸಾಕ್ಷಿ ನುಡಿಯಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿಯೆ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಹುಚಾಣಾಕ್ಷ ತನದಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಿಂಧೂರಿನ ಗೌಡ, ಬೀಳೂರಿನ ಮಹಾದೇವಪ್ಪ ಗೌಡ ಹಾಗೂ ಹಿರೇಮಠದ ಈರಯ್ಯನವರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಳ್ಳತನಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿದರು. ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ಇದು ಹೇಳಿ ಮಾಡಿಸಿದಂತಿತ್ತು. ಜತ್‌ದಿಂದ ಬಂದವರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಊರ ಚಾವಡಿಗೆ ಕರೆಯಿಸಿ, ಅವಮಾನಿಸಿ ಬಂಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸಂದರ್ಭದ ತೀವ್ರತೆ ಅರಿತ ಲಕ್ಷ್ಮಣಣ ಬಂಧಿಸಲು ಬಂದ ಪೊಲೀಸರೆದುರೆ, ಬಂಧಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಗೌಡ- ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಹಿರೇಮಠರೆದುರೆ ಕೋಲ್ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಜಿಗಿದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಪರಾರಿಯಾದ. ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ನಿರಾಸೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣಣ ಸಾಯುವವರೆಗೂ ಪೊಲೀಸರ ಕೈಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಊರನ್ನು ಸಹ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಊರಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣಣ ಪೊಲೀಸರ ಕಣ್ತುತಪ್ಪಿಸಿ ತಿರುಗುತ್ತಿರು ವಾಗಲೇ ಜತ್ ಠಾಣೆಯ ಪೊಲೀಸರು ತಪಾಸಣೆ ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದರು. ಆಗ ಒಂದು ದಿನ ಉಮರಾಣಿ ಸಮೀಪ ಬಂಧನ ನಡೆದು ಬಿಟ್ಟಿತು. ಉಮರಾಣಿ ಚಾವಡಿಗೆ ತಂದು ನಂತರ ಜತ್ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರು. ಲಕ್ಷ್ಮಣಣನ ಹುಟ್ಟು ಗುಣವೇ ಇರಬೇಕು –ಜತ್ ಜೈಲನ್ನೇ ಮುರಿದು ಪರಾರಿಯಾಗಿದ್ದ. ಇದು ಸರ್ಪಗಾವಲು ಹಾಕಿದ ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಎರಡನೆಯ ರಣವೀಳ್ಯ ವಾಗಿತ್ತು. ಬೀಳೂರು ಮೂಲಕ ಬಿಜಾಪುರ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, ರಾಯಚೂರ, ಕೊಪ್ಪಳ, ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಲವಾರು ಊರು-ಕೇರಿ –ಗುಡ್ಡ-ಗವಿಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದ. ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಿಂಹಸ್ವಪ್ನವಾಯಿತು. ತನ್ನ ಮೂರು ಜನ ಅಳಿಯಂದಿರಾದ ಸಾಬು, ನರಸು, ಗೋಪಾಳಿಯರು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಭೀಮಬಲ ತುಂಬಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನುಳಿದ ಆರೇಳು ಗೆಳೆಯರ, ಹೀಗೆ ಕೂಡಿ ಕಟ್ಟಿದ ಈ ದಂಡು ಒಂಭತ್ತರ ಸಂಖ್ಯೆ ಮೀರಿತ್ತು. ಬಿರುಗಾಳಿ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಾಡಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಬಂಡಾಯ ದಿನಕ್ಕೆರಡು ಊರುಗಳಿಗೆ ಬೀಸತೊಡಗಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಕೈ, ಬಾಯಿ ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಇಡಿ ಬೆನ್ನು ಮೂಳೆಯಾಗಿಯೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಾನೀಕ ಇನಾಮುದಾರರು ಮತ್ತು ಜಮೀನುದಾರರು ಸರ್ವನಾಶವಾಗದ ಹೊರತು ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈತನ ಹೋರಾಟ ಕಿಡಿ ಕಾರಿದ್ದು ಮೊದಲು ದೇಶೀಯ ಜಮೀನ್ದಾರರ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸಿಂಧೂರಿನ ವಿವಾದದ ತರುವಾಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತನ್ನ ಅಳಿಯಂದಿರು ಹಾಗೂ ಗೆಳೆಯರೊಂದಿಗೆ ಗುಂಪು ಕಟ್ಟಿ ಹೊರಬಿದ್ದಾಗ ಸುತ್ತಿದ ಊರು-ಕೇರಿ-ಗುಡ್ಡ-ಗವಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ಡಾ.ಆರ್.ಸಿ. ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳರು ತಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ನೂರು ಊರುಗಳಾದರೂ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಡೆದ ದಾಳಿಯಿಂದ ಬಂದ ಹಣ ಐಶ್ವರ್ಯ ಅದೇನೆ ಇರಲಿ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಡಬಗ್ಗರಿಗೆ ಹಂಚಿ ಮುಂದಿನ ಊರಿಗೆ ತೆರಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಗಲಿರುಳು ಪೊಲೀಸರ ಕಣ್ಣು ತಪ್ಪಿಸಿ ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದ ಇವರ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರತಿ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ವೀರ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಆ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಕಂಡಂತೆ ಈ ಕೆಳಗೆ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜನವಾಡ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೀಸಾಬನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದ ಲಕ್ಷ್ಮಣಣತನ್ನ ಸಂಗಡಿಗರಿಗೆ

ಬಂಡೆದ್ದು ನಾವೆಲ್ಲ ಬಂಡ ಆಂಗ್ಲರ ಹಿಡಿದು
ಕಂಡಲ್ಲಿ ತುಳಿದು ಬರೋಣ । ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ
ಬಂಡಿನಲಿ ಹಾಕಿ ತುಳಿಯೋಣ.

ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇವರ ಹೋರಾಟದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ವೈರಿಗಳು ಇಬ್ಬರು. ಒಬ್ಬರು-ದೇಶವನ್ನೇ ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವ ಆಂಗ್ಲರು, ಇನ್ನೊಬ್ಬರು-ಜನರನ್ನೆ ಸುಲಿಯುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಾನೀಕ ಆಡಳಿತಗಾರರು. ''ಇವರೀರ್ವರನ್ನು ಮುಗಿಸದ ಹೊರತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ''ವೆಂಬುದೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಬಂಡಾಯದ ಮೂಲಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು.

ಕೋದಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದ ಸಿದ್ದುಬಾಭೋಸಲೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಆತ್ಮೀಯ ಸ್ನೇಹಿತ. ಆತನ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಅಡಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಲೂಟಿಯಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಇದೇ ಸಿದ್ದುಬಾನ ವಶಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಒಂದು ದಿನ ಇವರ ಸ್ನೇಹ ಮುರಿದುಬಿತ್ತು. ಕೊಟ್ಟ ಹಣ ಸಿದ್ದುಬಾ ಇಲ್ಲವೆಂದಿದ್ದ. ಇದು ಬಡವರ ಹಣ, ಬಡವರಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದುದು ನ್ಯಾಯ ಎಂಬೆಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಸಿದ್ದುಬಾನ ಮುಂದೆ ಮೌನವಾದವು. ಆಗ ಕೆರಳಿದ ನರಸು ಸಿದ್ದುಬಾನ ಗುಡಿಸಲನ್ನೇ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ಲಾವಣಿಗಳು ಹಾಡುತ್ತವೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಊರು-ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಲ್ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಮಿಂಚಿ ಮುಂದೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಮತ್ತು ಆತನ ದಂಡನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಜತ್ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಪೊಲೀಸರು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಯೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಫೌಜದಾರರಾದ ಕಲಾಲ, ಪಾವಡೆಪ್ಪ, ದಿಲ್‌ದಾದಖಾನ್ ಪೊಲೀಸ್ ದಳದ ಪ್ರಮುಖರು. ಒಮ್ಮೆ, ತಿಗಡಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಗುಂಪು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಇವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ದರೂರು ಸಿದ್ದಪ್ಪ, ರಡ್ರಹಟ್ಟಿ ಬಸಪ್ಪ ಕನ್ನಹಾಕುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾದರು. ಇದೇ ಉತ್ತಮ ಸಂದರ್ಭವೆಂದರಿತ ಫೌಜದಾರರು ಗುಂಡುಹಾರಿಸಿಯೆ ಬಿಟ್ಟರು. ಹಾರಿದ ಒಂದು ಗುಂಡು ಸಿದ್ದಪ್ಪನ ಮುಂಗೈ ಸೀಳಿತು. ಉಳಿದವರು ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತೆ ಪರಾರಿಯಾದರು. ಆದರೆ ಸಿಕ್ಕುಬಿದ್ದ ಸಿದ್ದಪ್ಪನನ್ನು ಔಷಧ ಉಪಚಾರ ನೀಡುವ ನೆವದಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾವಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ತಂದರು. ಸೀಳಿದ ಮುಂಗೈ ಕತ್ತರಿಸಿಯೇ ಬಿಟ್ಟರು. ಈ ಮೂಲಕ ಪೊಲೀಸರು ಸಿದ್ದನ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡರು.

ತಿಗಡಿ ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣಣತನ್ನ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಬಾಗಲಕೋಟೆ ಮತ್ತು ಜಮಖಂಡಿ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿದ. ಇದನ್ನರಿತ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೂಡ ಫೌಜದಾರ ಕಲಾಲನನ್ನು ಜತ್‌ದಿಂದ ಜಮಖಂಡಿ ಠಾಣೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದರು. ಜಮಖಂಡಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಮುತ್ತೂರು ಕಂಕಣವಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಫೌಜದಾರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ನಡೆದ. ಕೊನೆಗೆ ಚಿಕ್ಕಪಡಸಲಗಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂಧಿಯಾಗಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಕುಚನೂರ ಮೂಲಕ ಜಮಖಂಡಿ ಜೈಲಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಮತ್ತು ಆತನ ಸಂಗಡಿಗರನ್ನು ಕರೆತರಲಾಯಿತು. ಫೌಜದಾರ ಕಲಾಲ ಬಂಧಿಸಿದ ಬಿಂಕದಲ್ಲಿ ಉಬ್ಬುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಸವಾಲು ಕಾದಿತ್ತು. ಅದೆಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಸಂಗಡಿಗರೊಂದಿಗೆ ಜಮಖಂಡಿ ಜೈಲನ್ನು ಮುರಿದು ಪರಾರಿಯಾಗಿದ್ದ. ಇದು ಕೇಳಿ ಕೆಂಡಾಮಂಡಲವಾದ ಕಲಾಲ ಅವರನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ. ಕಲ್ಲೊಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಓಡುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಬಂಡುಕೋರರನ್ನು ತಡೆದು ಎದುರಾದ. ಮುಖಾಮುಖಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯಿತು. ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರದೊಂದಿಗಿರುವ ಪೊಲೀಸರೆದುರು ಕವಣೆಯ ಆಟ ಯಾವ ಲೆಕ್ಕ ಆದರೂ ಸೆಣಸಾಟ ತೀವ್ರಗೊಂಡಿತು. ಫೌಜದಾರ ಕಲಾಲನಿಗೂ ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಉಸಿರೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನರಸುವಿನ ಕೊಡಲಿ ಕುತ್ತಗಿಯನ್ನೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿತ್ತು. ಕಲಾಲ ರುಂಡ ಮುಂಡಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿದ್ದ.

ಕಲಾಲನ ಕೊಲೆಯ ಸುದ್ದಿ ದೆಸೆ ದಿಕ್ಕಿಗೂ ಹಬ್ಬಿತು. ಜತ್, ಜಮಖಂಡಿ, ಮುಧೋಳ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಕಟ್ಟೆಚ್ಚರ ವಹಿಸಿದವು. ದರೋಡೆಕೋರರಿಂದ ಪೊಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಕೊಲೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರು,

ಇನಾಮುದಾರರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಮುಗಿಸಲು ಸಜ್ಜಾದರು. ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಹಾಗೂ ಆತನ ಸಂಗಡಿಗರನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಡಲು ಬ್ರಿಟೀಷರಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸೂಚನೆಗಳು ಬರತೊಡಗಿದವು. ಇದು ಇನಾಮುದಾರರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೊಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗ ರೂಪಿಸಿದ ನೀಲನಕ್ಷೆಯೂ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿತು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೆಗ್ಗಿ ಗ್ರಾಮದ ಪೊಲೀಸ ಪಾಟೀಲ ವೆಂಕನಗೌಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ಸೂಚಿಸಿ

ಗುಂಡಿನ ಸರಪಟ್ಟು ಅಂದಾದ ಬಂದೂಕು
ಗಂಡುಗಲಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ । ಕೈಗಿಡಿಸಿ
ಪುಂಡನ ತೆರದಿ ಬಾಳೆಂದ-ಎಂದು ಕೊಟ್ಟ ಬಂದೂಕಿನ ಸುದ್ದಿ ಪೊಲೀಸರ ಕಿವಿ ಕಚ್ಚಿತು. ತಡಮಾಡದೆ ಪೊಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಗಾರ್ಮನ್ ತೆಗ್ಗಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಬಂದಿಳಿದ.

ಸಾಯಬ ತಿಂದಾನ ಕರಕರ ಹಲ್ಲ
ತೆಗ್ಗಿ ನಾಯ್ಕುಜಗ ಹಾಕ್ಯಾನ ಝಾಲ
ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹಿಡಿದು ಕುಡತೀಯಿಲ್ಲ
ನಿನ್ನ ವತನ ಖಾಲಸಾ ಮಾಡ್ತೇನಲ್ಲ

-ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಗಾರ್ಮನ್

ಗಾರ್ಮನ್ ನೀಡಿದ ಕಟ್ಟೆಚ್ಚರದ ಆದೇಶಗಳು ವೆಂಕನಗೌಡನ ಹೃದಯವನ್ನೆ ತಿನ್ನತೊಡಗಿದವು. ಲಕ್ಷ್ಮಣನೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಸಿದ ಕುಲದ ಸ್ನೇಹ ಈಗ ಮುಳುವಾಗಿತ್ತು. ಗಾರ್ಮನ್ ನೀಡಿದ ಗಡುವಿನ ಅವಧಿ ಸಹ ಸಮೀಪಿಸತೊಡಗಿತ್ತು. ಕುಲದ ವಿರುದ್ಧ ಕುಲವನ್ನು, ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಿ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂಗ್ಲೀಷರ ಒಡೆದುಆಳುವ ನೀತಿ ಇಂದು ವೆಂಕನಗೌಡನ ಮೇಲೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ವೆಂಕನಗೌಡ ಕೊನೆಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ, ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮೊದಲು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ. ನಂತರ ಕುಲ-ಜಾತಿ-ಜನಾಂಗವೆಂದು ತಿಳಿದು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಡಲು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ. ತನ್ನ ಆಳುಗಳಾದ ಸೋಮಪ್ಪ ವಾಲೀಕಾರ, ಯಮನಪ್ಪ ಮತ್ತು ಶಿವಪ್ಪರನ್ನು ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಿಯುಕ್ತಿಗೊಳಿಸಿದ.

೧೯೨೨ರ ಶ್ರಾವಣಮಾಸ ತೆಗ್ಗಿಯ ಕಪ್ಪದ ಪಡೆವ್ವನ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಗಡಿಗರೊಂದಿಗೆ ಬೀಡುಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ತೆಗ್ಗಿಯ ವೆಂಕನಗೌಡನಿಂದ ಔತಣಕೂಟದ ಆಹ್ವಾನ ಹೋಯಿತು. ಅದೆ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಯಥಾಪ್ರಕಾರದ ನಂಬಿಗೆ ಹೊಂದಿ ತನ್ನ ಅಳಿಯಂದಿರು ಮತ್ತು ಸಂಗಡಿಗರೊಂದಿಗೆ ಊಟಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕುಳಿತು ಕೊಂಡ. ಇನ್ನೇನು ತುತ್ತು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಎಲ್ಲಿಂದಲೊ ಸಿಡಿದು ಬಂದ ಬಂದೂಕಿನ ಗುಂಡು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಶರೀರವನ್ನೆ ಸೀಳಿದವು.

ಬಿದ್ದಾನ ಬಿದ್ದಾನ ಬಿಳಿಯಂಗಿ ಮೇಲಾಗಿ
ರುದ್ದರ ಜೋಡಂಗಿ ರಗತಾಗಿ ಕೋಲ ।
ರುದ್ದರ ಜೋಡಂಗಿ ರಗತಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ಣ
ಬಿದ್ದಾನ ಬೀಳಗಿಬಯಲಾಗ ಕೋಲ ।

ಬ್ರಿಟೀಷರ ಪಿತೂರಿಯಿಂದ ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣಬೀಳಗಿ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಹೆಣವಾಗಿ ಬಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಣ್ಣೀರಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಂಥ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಅಂತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಾರ್ಹ.

ಜಮಖಂಡಿ, ಜತ್, ಉಮರಾಣಿ, ಮುಧೋಳ್ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಗಾರರು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಉಗ್ರ ವಿರೋಧಿಗಳು. ಆತನನ್ನು ಬಂಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ ತೆಗ್ಗಿಯ ವೆಂಕನಗೌಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲಬಹುದೆ? ಸದ್ಯ ಇದು ನಂಬಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೇನೆ ಇದ್ದರೂ ಕೊಲೆಯಂತೂ ಆಯಿತು. ವೀರಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹೊಂಚು ಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಹೊಡೆದುರುಳಿಸಿದರು. ಈ ಮೂಲಕ ಬಡವರ ನಾಲಗೆಯನ್ನೇ ಕೀಳಿದರು.

ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಣಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಅಂದು ಎಲ್ಲಾ ಶತ್ರುಗಳು ಕೂಡಿ ಸದೆಬಡಿದು ಹೆಣವಾಗಿಸಿದರು. ಪಡೆವ್ವನ ಗುಡ್ಡದಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೆಣ ಹೊತ್ತು ತಂದ ಪೊಲೀಸರು ಬೀಳಗಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚನಾಮೆ ಮಾಡಿಸಿದರು. ನಂತರ-

ಸನಾದಿ ಅಪ್ಪಣ್ಣನ ಸಮಾಧಿ ಬಳಿಯಲಿ
ಬಿಳ್ಳೂರ ದಾರಿ ಇರುವಲ್ಲಿ । ಲಕ್ಷ್ಮಣನ
ಮಣ್ಣು ಮಾಡಿದರ ಹಗಲಿನಲಿ

ಸಣ್ಣ ಕಾರಣವೊಂದರಿಂದ ಸಿಂಧೂರಿನಿಂದ ಸಿಡಿದು ಬಂದ ಈ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತಿರುಗಿದ ಪ್ರದೇಶಗಳು, ಮಾಡಿದ ಹೋರಾಟಗಳು ನೀಡಿದ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಅನಂತ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಒಂದು ಕಡೆ, ಜೀವ ತೆತ್ತದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದು ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರೇಮಿಗೂ ಇಂಥ ಜಮೀನುದಾರರು ಕಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ

ಸಂಸ್ಥಾನ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಂತವರ ತಲೆಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ಥಾನೀಕ ಇಮಾಮು ದಾರರೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಜಂಟಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅಮೋಘ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಶಿಷ್ಟಪದರು ಸಂಸ್ಥಾನಿಕರ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆದರೆ, ಜನಪದರು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹೋದ ದಾಖಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಗಿದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಖಂಡಿತಾ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೋರಾಟದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಗುರುತಿಸಲು ಜನಪದರು ಹಾಡಿಹೋದ ಹಾಡುಗಳೇ ಅನನ್ಯ ಆಕರಗಳು. ತನ್ನ ತಾರುಣ್ಯದ ಬಹುಪಾಲು ಸಮಯವನ್ನು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲೆ ಸವೆಸಿದ ಸಿಂಧೂರ ವೀರನ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರನಿಗಿಂತಲೂ ಕಡಿಮೆಯಾದುದಲ್ಲ. ಆತನ ಸಾಹಸ, ದೇಶಭಕ್ತಿ, ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅನುಕಂಪ, ಪರನಾರಿ ಸಹೋದರತ್ವಗಳು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದವು. ಇಂಥ ಛಲದಂಕಮಲ್ಲನ ಚರಿತ್ರೆ ಇಂದಿನ ಭಾರತ ಸದಾ ಸ್ಮರಿಸಲೇಬೇಕಾದದ್ದು ಅದರ ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ.

ಸ್ವಾದಿಯ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯ ಹಾಗೂ ವದಂತಿಗಳು

ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ

೧. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ

ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಲಿಖಿತ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರದೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಹರಿದುಬಂದ, ಕಂಠಸ್ಥ ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರಬಹುದು; ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಾಮನಿರ್ದೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರಬಹುದು; ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿರಬಹುದು; ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಎಳೆಯಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಬಹುಜನ ಸಮಾಜದ ನೋವು ನಲಿವಿನ ನಾಲಗೆಯಾದ ಈ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ-ವದಂತಿಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳಿಗಿಂತ, ಹೆಚ್ಚಿನ ನೆರವು ನೀಡಬಲ್ಲವು. ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥ ಶಾಸನಾದಿಗಳನ್ನು, ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿದ್ದು, ಅವರನ್ನು ಓಲೈಸುವ ಪಂಡಿತರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಾನ ದಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರೆದವುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ, ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿರುಚಿದ ಅತಿರಂಜಿತ ವರ್ಣನೆಗಳಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ನಿರ್ದೇಶನದ ಮೇರೆಗೆ ಬರೆದವುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಮಾಡಿದ ದಿಗ್ವಿಜಯ, ನೀಡಿದ ದತ್ತಿಗಳು, ಕಟ್ಟಿದ ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ ಬಾವಿಗಳು, ನಿರ್ಮಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಳಗಳು, ದೊರೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ಪಣಕ್ಕಿಟ್ಟ ವೀರರು, ಪತಿಯ ಚಿತೆಗೇರಿ ಸತಿಯರಾದ ರಾಣಿಯರು ಮುಂತಾದವುಗಳ/ಮುಂತಾದವರ ವೈಭವೋಪೇತ ವರ್ಣನೆಗಳು ತುಂಬಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನ ವರ್ಣನೆ ದುರ್ಲಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿ ಬಂದರೂ ಅದು ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಡಿನ ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸವರಿಯಲು ಅರಮನೆಯ ಊಳಿಗದ ಹೊರಗಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯ ಅನಿಸಿಕೆ ಅಂಬೋಣಗಳೂ ನೆರವು ನೀಡುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಜಾನಪದರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲಕಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಕ್ರಮವಾಗಿ ಲಿಪಿಬದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಶಕ್ತರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಂತ ಅವರು ಆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ಮರಣೆಯ ಒಂದಂಗವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ

ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಹೇಳಿಕೆ ಕೇಳಿಕೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅಂತೆ ಕಂತೆ ಪುರಾಣಗಳಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯ ವದಂತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಉಳಿಯುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾಡು, ದೇಶಗಳ ಇತಿಹಾಸಗಳ ಪುನರ್‌ರಚನೆ ಮಾಡುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಇಂದು ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಮಠದವರು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ಸ್ವಾದಿ ಅರಸುಮನೆತನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಈ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣ ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಫಲ ಬಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

೨. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು

ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನ, ಮಾನವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು, ಸ್ವಾದಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡು, ಬನವಾಸಿ ೧೨೦೦೦ ನಾಡನ್ನು ಹಲವಾರು ಏಳುಬೀಳಿನ ಮಧ್ಯೆ ಸುಮಾರು ಎರಡು ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಆಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿನ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿರಸಿ, ಯಲ್ಲಾಪುರ, ಹಳಿಯಾಳ, ಸುಪಾ, ಅಂಕೋಲಾ, ಕಾರವಾರ, ಗೋವಿಯ ಕಾಣಕೋಣ, ಪೋಂಡಾ ಮುಂತಾದವು ಅವರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು. ಈ ದೊರೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುರೋಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಳಿಲು ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವಾರು ಮತ, ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತು, ಅನೇಕ ಮಠ, ಮಂದಿರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟು, ನಾಡ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕೋಟೆಕೊತ್ತಳಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಂಪದಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕೆರೆಬಾವಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ನಾಡಿನ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಯ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೈಲಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿಗೂ ಸ್ವಾದಿಯ ದಟ್ಟ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಕಾಣುವ ಹಾಳುಬಿದ್ದ ನೂರಾರು ಕೆರೆಬಾವಿಗಳು, ವೀರಗಲ್ಲು, ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳು, ಜಾನುವಾರುಗಳಿಗೆ ನೀರು ಕುಡಿಯಲು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲಿನ ಮರಿಗೆಗಳು, ದುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಮತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವಾಲಯ, ಮಠಗಳು ಸ್ವಾದಿಯ ಗತವೈಭವವನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಆಡಳಿತ ವೈಖರಿಯನ್ನು ಸಾರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅತ್ಯಲ್ಪ. ಆದರೆ ಈ ಅರಸರ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕುರಿತು ದೊರೆಯುವ ಅಂತೆಕಂತೆ, ವದಂತಿಗಳು ಸ್ವಾದಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲು ಹೇರಳ. ಅಭ್ಯಾಸದ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಕೆಲವು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೩. ಮತಧರ್ಮ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಮೂಲತಃ ಜೈನರಾಗಿದ್ದು, ಅನಂತರ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ವೈಷ್ಣವ, ಸ್ಮಾರ್ತ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೋ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿಯೋ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರಾಗಿ, ಇಂದೂ ಅದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತ ಗೋವೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಹೊಂದಿದ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಮತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅವರ ಪ್ರಜೆಗಳು ಶಾಂತಿಯುತ ಸಹಜೀವನವನ್ನು ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಸಾಗಿಸಿದರು. ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದ ವದಂತಿಗಳು ಇರುವವಾದರೂ ಆ ಹಿಂಸೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದದ್ದು ಸ್ವಾದಿಯ ಜೈನಮಠ, ವೀರಶೈವ ಮಠ, ಗದ್ದಿಗೆ ಮಠ, ವೈಷ್ಣವರ ವಾದಿರಾಜಮಠ, ಸ್ಮರ್ತರ ಸ್ವರ್ಣವಲ್ಲಿ ಮಠ, ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಮಸೀದಿ ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ವದಂತಿಗಳು ಹಲವು.

ಅ. ಜೈನಕಟ್ಟು ಜಂಗಮನಾದ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕ (ಜೈನರಾಜ*)ನಿಗೆ ಬೆನ್ನಮೇಲೊಂದು ಬಾವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲು ದೇಶೀಯ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯದೇಶೀಯ ವೈದ್ಯರು, ಹಕೀಮರು ಬಂದು ಔಷಧೋಪಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ರಾಜನಿಗೆ ಗುಣವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ರಾಜನೆಡೆಗೆ ಒಬ್ಬ ಗಾಂವಟೀ (ವೀರಶೈವ*) ವೈದ್ಯ ಬಂದು ರಾಜನ ಬೆನ್ನ ಮೇಲಿನ ಬಾವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿದನಂತೆ. ಗಾವಂಟೀ ವೈದ್ಯನ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬೆರಗಾದ ರಾಜ, 'ನನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಹಾಗೂ ಪರರಾಜ್ಯದ ವೈದ್ಯರಿಂದ ಹಕೀಮರಿಂದ ಗುಣಪಡಿಸಲಾಗದ ಈ ಬಾವನ್ನು ನೀನು ಯಾವ ಔಷಧವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಗುಣಪಡಿಸಿದೆ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದನಂತೆ. ರಾಜನ ಈ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಗಾಬರಿಗೊಂಡು ಭಯದಿಂದ ಕಂಪಿಸುವ ಗಾಂವಟೀ ವೈದ್ಯನಿಗೆ ರಾಜ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿ, 'ಹೆದರಬೇಡ, ನನ್ನ ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿದ ನಿನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತೇನೆ. ನೀನು ಯಾವ ಔಷಧದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿದೆ

ಹೇಳು, ಎಂದನಂತೆ. ಆಗ ಆತ, 'ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಾಂಸದಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಔಷಧವನ್ನು ನೀಡಿ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದೆ' ಎಂದನಂತೆ. ಮಾಂಸ ಬೆರೆತ ಆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಜಾತಿ ಕೆಟ್ಟೆನಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸಿದ ರಾಜ, ತನ್ನ ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಈ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಧರ್ಮಗುರುಗಳು ರಾಜನಿಗೆ ಧರ್ಮತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ತಿಳಿಸಿದರಂತೆ. ಆಗ ರಾಜನು ಲಿಂಗ ಧರಿಸಿ, ರಾತ್ರಿ ಬೆಳಗಾಗುವವರೆಗೆ ಅನೇಕರ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲುಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬಂದು, ಬೆಳಗ್ಗೆದ್ದು, 'ಲಿಂಗ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆಯವರೆಲ್ಲ ಲಿಂಗಾಯತರು, ಉಳಿದವರು ಜೈನರು' ಎಂದು ಸಾರಿದನಂತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಹೆಂಡಂದಿರು ಜೈನರಾಗುಳಿದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಂಡಂದಿರು ರಾತ್ರಿ ಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರಾದರು. ತಮ್ಮ ಲಿಂಗಾಯತ ನಾದರೆ ಅಣ್ಣ ಜೈನನಾಗುಳಿದ. ಸ್ವಾದಿಯ ಜೈನರು ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರು ಸೂತಕವನ್ನಾಚರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಇದ್ದಿತಂತೆ. ಇಂದೂ ಕೂಡ ಜೈನ ಕೆಟ್ಟು ಜಂಗಮನಾದ ಎಂಬ ಗಾದೆಯ ಮಾತು ಸ್ವಾದಿಯ ಸುತ್ತಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ.

ಆ. ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದ ದಾಸ

ರಾಜ ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನು ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ವೀರಶೈವನಾದ ಮೇಲೆ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಗುರುಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ರಾಜನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರಾಜ, ಅವನ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಲ್ಲ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಹರಿದು ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' – ಎಂದು ಪೀಡಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಹತ್ತಿದ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಕೆಲವು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಅರಸನ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಚುಹೂಡಿದರು. ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಸ್ವಾದಿಯ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದಾಗ, ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಸಂಚುಕೋರರು ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಿಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಜ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದೆ ಓಡುವಾಗ ಧವಳಗಂಗೆಯ ಹತ್ತಿರ ತಪೋನಿರತರಾದ ವಾದಿರಾಜರನ್ನು ನೋಡಿ, ಅವರ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ವಾದಿರಾಜರು, 'ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯಾದೋಷದಿಂದ ನಿನಗೆ ಈ ಕಷ್ಟ ಬಂದಿದೆ. ನೀನು ಹೆದರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಮಂತ್ರಾಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕೋಟೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ಬೀರಿಬಿಡು' ಎಂದು ಮಂತ್ರಾಕ್ಷತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜ ಅಂತೆಯೇ ಮಾಡಲಾಗಿ, ಕೋಟೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಝಳಪಿಸುವ ಸಾವಿರಾರು ಸೈನಿಕರು ಪ್ರಕಟರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ದಂಡು ಹೆದರಿ ಓಡತೊಡಗಿತು. ಆಗ ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕ ವಾದಿರಾಜರನ್ನು ರಾಜ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಆಗ ರಾಜನ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗುರುವಿಗೂ, ವಾದಿರಾಜರಿಗೂ ಹದಿನಾಲ್ಕು ದಿನ ವಾದ ವಿವಾದ ನಡೆದು, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗುರು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋತುಹೋದ. ಆಗ ಆತ ವೇಶ್ಯಾಂಗನೆಯ ಎಡಗಾಲಿನಿಂದ ತುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂತು. ಆ ಅವಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೇ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗುರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಕಂಬಿ ಕೀಳಬೇಕಾಯಿತು. ರಾಜ ಹಾಗೂ ಅವನ ಪ್ರಜೆಗಳು ವಾದಿರಾಜರ ದಾಸಾನುದಾಸರಾದರು. ರಾಜ ವಾದಿರಾಜರಿಗೆ ಮುತ್ತಿನ ಕಿರೀಟ ಸಿಂಹಾಸನ, ಛತ್ರಿ, ಚಾಮರ, ಸುವರ್ಣ ಪಾದುಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ವೀರಶೈವ ಗುರುವಿನ ಬಸವನ ಗಂಟೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯಿತ್ತನು. ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವರಿಗಾಗಿ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಶ್ರೀ ವಾದಿರಾಜರ ಆಶೀರ್ವಾದದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು.

ಇ. ಸ್ಮಾರ್ತರಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ

ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನಿಗೆ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕೊರಗನ್ನು ಹೊತ್ತ ರಾಜ ಕವಡಿ ಕೆರೆಯ ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಶಿಷ್ಯ ಶ್ರೀ ಗಂಗಾಧರೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಗಳಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮಂತ್ರಾಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಗುರುಗಳ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಪುತ್ರಸಂತಾನವನ್ನು ಪಡೆದನಂತೆ. ಈ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನು ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿಯ ಗೋಸಾರವೆಂಬ ಅಡವಿಯನ್ನು ಕಡಿಸಿ ಸುಂದರವಾದ ತಪೋವನ, ಮಠ, ಚಂದ್ರಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನು. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ ಚಂದ್ರಮೌಳೇಶ್ವರ ಮುಂತಾದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನು. ಅವುಗಳ ಖರ್ಚು ವೆಚ್ಚಗಳಿಗಾಗಿ ೫೨ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನು. ಸ್ವರ್ಗ ಸದೃಶವಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸುವ ಈ ಮಠ ಅಂದಿನಿಂದ ಸ್ವರ್ಣವಲ್ಲಿ ಮಠವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯಿತು.

ಈ. ಮಧುಕೇಶ್ವರನಿಂದ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ

ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕನ ಮಗ ರಘುನಾಥ ನಾಯಕನು ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ಅವನ ಕುಲದೇವತೆಯಾದ ಮಧುಕೇಶ್ವರನು ರಾಜನ ಭಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ, ಅವನ ಮುಂದೆ ಮಾನವ ಗುರುವಿನ ರೂಪದಿಂದ ಬಂದು, ಭಕ್ತನ ಪುಸ್ತಕದ ಮೇಲೆ ಹಸ್ತವನ್ನಿಟ್ಟು, ಅವನ ಚಿತ್‌ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿ, ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದನಂತೆ. ಮಧುಕೇಶ್ವರನ ವರದಹಸ್ತದಿಂದ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ದೊರೆ ಹರ್ಷಪುಲಕಿತನಾಗಿ, ತನ್ನ ಮನೆಮಂದಿಗೆಲ್ಲ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಿ,

ವೀರಶೈವಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನು. ಈ ವದಂತಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿ ವೀರಶೈವರಾದುದನ್ನೂ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಹುಶಃ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಮೊದಲು ಜೈನರಾಗಿದ್ದು, ಅನಂತರ ವೀರಶೈವರಾಗಿ, ಆಮೇಲೆ ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಮತ್ತೆ ರಘುನಾಥ ನಾಯಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜವಂಶದವರಾದ ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕ ರಾಮಚಂದ್ರ ನಾಯಕ, ರಘುನಾಥ ನಾಯಕ ಮುಂತಾದವರ ಹೆಸರುಗಳು ವೀರಶೈವೇತರ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಅರಸರಾದ ಮಧುಲಿಂಗನಾಯಕ, ಸದಾಶಿವ ನಾಯಕ, ಬಸವಲಿಂಗ ನಾಯಕ ಮುಂತಾದವರ ಹೆಸರುಗಳು ವೀರಶೈವ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ.

೪. ದೇವಾಲಯಗಳು

ಧರ್ಮಭೀರುಗಳೂ ದೈವಭಕ್ತರೂ ಆದ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಸ್ವಾದಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲು ಹಲವಾರು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಗೆ ಉದಾರ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ನೀಡಿ, ತಮ್ಮ ಕಲಾಪ್ರೇಮವನ್ನೂ ಜೊತೆಗೆ ದೈವಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ದೇವಾಲಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತ ವದಂತಿಗಳು ಹಲವು.

ಅ. ಬಕ್ಕಳ ಸತ್ಯನಾಥ ದೇವಾಲಯ

ಸ್ವಾದಿಯಿಂದ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಮೈಲುಗಳಾಚೆ ಈ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಈಗ ದೇವಾಲಯವಿದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಕುಳವೃಕ್ಷವಿತ್ತಂತೆ. ಅದರ ಕೆಳಗಿನ ಹುತ್ತದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬ ರೈತನ ಆಕಳು ನಿತ್ಯ ಹಾಲನ್ನು ಸುರಿಸುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಈ ಸಂಗತಿ ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನಿಗೆ ತಿಳಿದು ಆತ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಭೇಟಿಯಿತ್ತು ನೋಡಲಾಗಿ, ಹುತ್ತದ ಕೆಳಗೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡನಂತೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ರಾಜ ತನಗೆ ದೇವರೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದನೆಂದು ಬಗೆದು, ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಸತ್ಯನಾಥನೆಂದು ಕರೆದು ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದನಂತೆ. ಬಕುಳ ಗಿಡದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಕ್ಕಳ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತಂತೆ.

ಆ. ಸದಾಶಿವ ದೇವಾಲಯ

ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಈ ದೇವಾಲಯದ ಕುರಿತು ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿದೆ. ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮಳೆಯಾಗದೆ ಊರು ಬರಪೀಡಿತವಾದರೆ, ಸದಾಶಿವನಿಗೆ ರುದ್ರಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ಆ ಅಭಿಷೇಕದ ನೀರು ಹೊರಗೆ ಹರಿದು ಬಂದು, ದೇವಾಲಯದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಗೆ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಂತೆ. ಆಗ ಧಾರಾಕಾರವಾಗಿ ಮಳೆಸುರಿದು ಸ್ವಾದಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗುವುದಂತೆ.

ಇ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ದೇವಾಲಯ

ಈ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಕಟ್ಟಿಸಿದರಂತೆ. ಒಂದೇ ಗುಡಿಯ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುಮೂರ್ತಿಗಳಿದ್ದು ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ-ಚಂದ್ರಮೌಳೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯ

ಸ್ವಾದಿಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ ಹಾಗೂ ಚಂದ್ರಮೌಳೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಉ. ಅರಸಾಪುರದ ಉಗ್ರನರಸಿಂಹ ದೇವಾಲಯ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸು ಬೇಟೆಗೆ ಬಂದಾಗ, ಅವನಿಗೆ ನರಸಿಂಹ ವಿಗ್ರಹವೊಂದು ದೊರಕಿತು. ರಾಜ ಅದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸಿ, ಮೂರ್ತಿಗೆ ಉಗ್ರನರಸಿಂಹನೆಂದು ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದನಂತೆ. ರಾಜ ಊರಿಗೆ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಸವಿನೆನಪಿಗೆ ಊರವರು ಅರಸಾಪುರವೆಂದು ಆ ಊರಿಗೆ ನಾಮಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರಂತೆ; ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಾದಿಯ ಸ್ವರ್ಣವಲ್ಲಿ ಮಠಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಉತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಪರಿಪಾಠವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರಂತೆ.

ಊ. ಹಳಸೆಹೊಂಡದ ವೆಂಕಟರಮಣ ದೇವಸ್ಥಾನ

ಕಲಾಕುಸುರಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ಈ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹುಣಸೆಹಣ್ಣನ್ನು ಮಾರಿ ಜೀವನನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದ ಗಳಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಯಿಸಿ ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಎತ್ತರವಾದ ಗರುಡಗಂಬವನ್ನೂ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಳಂತೆ. ಕಟ್ಟಡದ ಸುತ್ತಲಿನ ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಈ ದೇವಾಲಯವನ್ನೂ ವಾದಿರಾಜ ಅಪ್ಪಣೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕನೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಎ. ಶ್ರೀರಾಮ ಮಂದಿರಗಳು

ಶ್ರೀರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆಯರು ಸ್ವಾದಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ

ವಿಹರಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಸಮೀಪದ ಭರತನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಭರತ ಕೆಲಕಾಲ ತಂಗಿದ್ದರೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಹುಲೇಕಲ್ಲು, ಬಕ್ಕಳ, ಭರತನಹಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಯ ಶ್ರೀರಾಮ ದೇವಾಲಯಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಏ. ಸಹಸ್ರಲಿಂಗ

ಪಂಚಪಾಂಡವರು ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿ, ಸ್ವಾದಿಯ ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬ ವದಂತಿಯಿದೆ. ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಗೆ ಪಾಂಡವರ ಹೊಳೆಯೆಂದೂ, ಬಂಡೀ ಬಸಪ್ಪನ ಹೊಳೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಹಸ್ರ ಲಿಂಗಗಳಿವೆ. ಪಾಂಡವರು ಈ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಗೋಕರ್ಣವಾಗಿಸಲು ಹವಣಿಸಿ, ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ರಾತ್ರಿ ಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದರಂತೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯ ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಕೋಳಿ ಕೂಗಿ ಬೆಳಗಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು, ಸಹಸ್ರಲಿಂಗ ಗೋಕರ್ಣ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗದೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿತಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಹಾಗೂ ಬಸವನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ನೂರಾರಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಮೂರ್ತಿ ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ವೀರಶೈವರಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಹಸ್ರಲಿಂಗವನ್ನು ಸ್ವಾದಿಯ ಸದಾಶಿವ ನಾಯಕ ಕೆತ್ತಿಸಿದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವ ಶಾಸನಗಳೂ ಇವೆ. ಶ್ರೀಶೈಲದ ಪಾತಾಳಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರ ಲಿಂಗಗಳಿವೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಕತೀಯ ಗಣಪತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ರಲಿಂಗದ ರಚನೆಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಐ. ಶ್ರೀ ಮಾರಿಕಾಂಬೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ

ಒಮ್ಮೆ ಸ್ವಾದಿಯ ಇಮ್ಮಡಿ ಸದಾಶಿವರಾಯನು ನಂದಿಕೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯವರ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, "ನಾನು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಂಧಿತಳಾದ ಕಾಂತಿಯುತ ಕನ್ನೆಯು, 'ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸು' ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆ" ಎಂದನಂತೆ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಿಸಿದ ರಾಜ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ಕೂಡಲೇ ಕಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಒರಗಿದನಂತೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ದರೋಡೆಕೋರರ ಗುಂಪೊಂದು ಕದ್ದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ಒಯ್ಯುವಾಗ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸನ ಸಿಪಾಯಿಗಳು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದರಂತೆ. ಆಗ ದರೋಡೆಕೋರರು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಒಗೆದು ಓಡಿದರಂತೆ. ಈ ಸಮಾಚಾರ ಸದಾಶಿವರಾಯನಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿ ಆತ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತರಿಸಿ, ಮುಚ್ಚಳವನ್ನು ತೆಗೆದು ನೋಡಲಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೀದೇವಿಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡನಂತೆ. ಆಗ ರಾಜನು ತಾನು ಕಂಡ ಕನಸನ್ನು ನೆನೆದುಕೊಂಡು, ಶ್ರೀ ನಂದಿಕೇಶ್ವರ ಮಠದ ಗುರುಗಳ ಆಶೀರ್ವಚನದಂತೆ ಶ್ರೀದೇವಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಮುಂದಾಗಿ ಶ್ರೀ ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕೆ ೧೬೧೧ ವೈಶಾಖ ಶುದ್ಧ ಅಷ್ಟಮಿಯ ಮಂಗಳವಾರ, ಶ್ರೀದೇವಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ರೋಗ ವಿಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದನಂತೆ. ಇಂದು ನಾಡಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡಮ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತಳಾಗಿರುವ ಶ್ರೀ ಮಾರಿಕಾಂಬೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಕರ್ಣಧಾರತ್ವವಿದ್ದುದನ್ನು ಈ ವದಂತಿಯಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವಾರು ದೇವಾಲಯ, ಮಠಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಯೋ, ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಸಿಯೋ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ವದಂತಿಗಳಿಂದ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೫. ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜ್ಯ-ಅರ್ಥ ಸಂಪತ್ತು

ಸ್ವಾದಿಯು ತನ್ನ ವೈಭವದ ಶಿಖರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೂಪಾ, ಹಳಿಯಾಳ, ಯಲ್ಲಾಪುರ, ಶಿರ್ಸಿ, ಕದ್ರಾ, ಶಿವೇಶ್ವರ, ಬಾಡ, ಕಡವಾಡ, ಅಂಕೋಲಾ ಹಾಗೂ ಗೋವಾದ ತೋಂಡಾಸಾಂಗ್ಡೆ, ಕಾಣಕೋಣ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಏಳುಸುತ್ತಿನ ಭದ್ರವಾದ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೇರಳ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿ, ವೈಭವದ ಬದುಕನ್ನು ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಪಟ್ಟಣವು ಸ್ವಾದಿಯಿಂದ ಹುಲೇ ಕಲ್ಲಿನವರೆಗೆ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕೈದು ಮೈಲು ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾದಿಯಿಂದ ಹುಲೇಕಲ್‌ವರೆಗೆ ಏಳು ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ಗಳಿದ್ದುವಂತೆ. ಒಂದನೆಯ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ, ಎರಡನೆಯದು ಸ್ವಾದಿಯ ಪೇಟೆಯಲ್ಲಿ, ಮೂರನೆಯದು ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯ ಹತ್ತಿರ, ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಬಾಟಲಕೊಪ್ಪದ ಕ್ರಾಸಿನ ಹತ್ತಿರ, ಐದನೆಯದು ಮಾಸ್ತಿಕಾನಿನಲ್ಲಿ, ಆರನೆಯದು ಬಾಗವಾಣಿಯಲ್ಲಿ, ಏಳನೆಯದು ಬನ್ನಿಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ. ಸ್ವಾದಿಯಿಂದ ಹುಲೇಕಲ್‌ವರೆಗೆ ಮಾರ್ಗದ ಎರಡೂ ಬದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮಳಿಗೆಗಳು, ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಮನೆಗಳು ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಿದ್ದುವಂತೆ, ಹಗಲೂ ರಾತ್ರಿ ಎಡಬಿಡದೆ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ದೀಪಗಳು ಉರಿಯುತ್ತಿದ್ದುವಂತೆ. ಸ್ವಾದಿಯಿಂದ ಹುಲೇಕಲ್‌ವರೆಗೆ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ಕೈದೀವಿಗೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಸ್ವಾದಿ ಪಟ್ಟಣ ಐದು ಲಕ್ಷ ಜನವಸತಿಯಿಂದ ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿತ್ತಂತೆ. ರಾಜ್ಯದ

ಉತ್ಪನ್ನವು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂವತ್ತು ಕೋಟಿಯಷ್ಟಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಕಾರವಾರ, ಹೊನ್ನಾವರ, ಗೇರಸಪ್ಪಾ ಬಂದರುಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರ ಸಾಗುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಸ್ವಾದಿಯಿಂದ ಸೂಳೆಮನೆ, ಕುದುರೆಮನೆ, ಮಸರ್‌ಗುಳಿ, ಬಾಳಗಾರ, ಇಸಳೂರು, ನೆರೆಬೈಲು, ದೊಡ್ನಳ್ಳಿ, ಕಬ್ಬೆ ಗುಡ್ನಾಪುರ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬನವಾಸಿಗೆ ತಲುಪಲು ರಾಜಮಾರ್ಗವಿತ್ತಂತೆ. ಇಂದೂ ಸಹ ಸ್ವಾದಿಯ ರಸ್ತೆಯ ಇಕ್ಕೆಲಗಳ ದಟ್ಟಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಹಾಳುಬಿದ್ದ ಬಾವಿ ಕೆರೆಗಳು, ಆನೆಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಾಗೂ ಅವು ಮೇಯುವ ಸ್ಥಳಗಳು ದುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳು ಸ್ವಾದಿಯ ಗತವೈಭವಕ್ಕೆ ಮೂಕಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಅರ್ಥಸಂಪತ್ತು ಭೂಗತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುವ ಹೇಳಿಕೆ ಕೇಳಿಕೆಗಳು ಹಲವಾರು:

ಅ. ಟಂಕಸಾಲೆ

ಸ್ವಾದಿಯ ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯ ಬಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಟಂಕಸಾಲೆಯಿತ್ತಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರಿಗೆ ಬಂಗಾರ ಕಬ್ಬಿಣದಷ್ಟೇ ಅಗ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ಬಂಗಾರದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ, ಉಳಿದ ಬಂಗಾರದ ಚೂರುಗಳನ್ನು ಬೀದಿಗೆ ಒಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಈಗಲೂ ಬಂಗಾರದ ಚೂರುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆ. ನಿಧಾನ ತೇಲುವುದು

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ದಾಳಿಯನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದೇ, ಸ್ವಾದಿಯ ಕೋಟೆಯ ಸುರಂಗ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಗೋವೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ, ತಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಕೋಟೆಯ ಗುಪ್ತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹುಗಿದು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆ ಹಾಗೂ ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಹೋದರಂತೆ. ಈಗಲೂ ಸಹ ಯಾವುದೋ ಸಮುಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆ ಹಾಗೂ ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಯಿಂದ ನಿಧಾನಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತೋಲಿಹೋಗುತ್ತವೆಯಂತೆ! ಒಮ್ಮೆ ಸ್ವಾದಿಯ ಕಣ್ಣೆ ಮನೆಯವನೊಬ್ಬ ನಿಧಾನ ತೇಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಮರವೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಕೊಕ್ಕೆಯಿಂದ ಸೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನಂತೆ! ಆದರೆ ನಿಧಾನ ಅವನನ್ನೇ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಯಿತಂತೆ!

ಇ. ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಹೊನ್ನು

ಕಗ್ಗನಕೋಡ್ಲದಲ್ಲಿಯ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ ಹೆಗಡೆಯವರಿಗೆ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಹುಗಿದಿಟ್ಟ ಹೊನ್ನು, ದಿನಕ್ಕೊಂದರಂತೆ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ. ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತು

ಸ್ವಾದಿಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನ ವೈರಿಗಳು ಮುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದಾಗ, ಅಲ್ಲಿಯ ರಾಜರು ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಮಂತರು ಮುತ್ತಿನಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಒಗೆದು ಓಡಿದರಂತೆ. ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರದ ಏಳು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ತಗಡುಗಳಿವೆಯಂತೆ. ನರಬಲಿಯಾಗದೆ ಆ ತಗಡನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಂತೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೋಚುವ ಒಂದೆರಡು ರಹಸ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಸಹ ನಡೆದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲೂ ಕೆರೆಯ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಬಂಗಾರದ ವಸ್ತು, ಒಡವೆ, ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಮುದ್ರಿಸಿದ ಬಂಗಾರದ ನಾಣ್ಯ, ಮುತ್ತು, ರತ್ನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆಯೆಂದು ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಉ. ಕುದುರೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಗಿದ ಸಂಪತ್ತು

ಸ್ವಾದಿಯ ಮೇಲೆ ಮುಸಲ್ಮಾರನು ದಾಳಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತ ಸ್ವಾದಿಯ ದೊರೆ, ತನ್ನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಓಡಿಹೋದ. ಅವನನ್ನು ನಂಬಿದ ಪರಿವಾರದವರು ಹೇರಳ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೊಂಡು ರಾಜನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದರು. ಅವರು ಅರಬೈಲುಗಟ್ಟ ಕೊಡರುಳ್ಳಿ, ಬರಬಳ್ಳಿ, ಕದ್ರೆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಓಡುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿ ಬಂಗಾರದ ಹೊರೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತ ಕುದುರೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಹೊರೆಯ ಭಾರಕ್ಕೆ ಕುಸಿದು ಸತ್ತು ಬಿತ್ತು. ವೈರಿಗಳಿಂದ ಜೀವ ಉಳಿದರೆ ಸಾಕೆಂದು ರಾಜ ಪರಿವಾರದವರು ಸಂಪತ್ತು ಹಾಗೂ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಗಿದು ಓಡಿಹೋದರು ಎಂದು ಬರಬಳ ಕೊಡರುಳ್ಳಿಯ ಕಡೆ ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಹೇರಳ ಸಂಪತ್ತು ಭೂಗತವಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆಯೆಂದು ಭಾವಪರವಶತೆಯಿಂದ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ದಂತಕಥೆ ಹೈದರಾಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಿ, ಸದಾಶಿವಗಡವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಇಮ್ಮಡಿ ಬಸವರಾಜ ನಾಯಕನನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ ಘಟನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಊ. ಕಬ್ಬೆ ಸಾವ್ಕಾರ ನಿಧಿ ಅಗೆಸಿದ್ದು

ಸ್ವಾದಿಯ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಹೂಳಿಟ್ಟ ನಿಧಿಯು ಸಿಗುವುದೆಂದು ಕಬ್ಬೆಯ ಸಾಹುಕಾರನೊಬ್ಬ ಸರಕಾರದ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಿಧಿಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಕೋಟೆಯ ಒಳಭಾಗವನ್ನೆಲ್ಲ

ಅಗೆಸಿದನಂತೆ. ಆದರೆ ಗೋವೆಗೆ ಓಡಿದ ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಕೋಟೆಗೆ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಬಂದು ಗುಪ್ತಸ್ಥಳದಿಂದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಒಯ್ದುದ್ದರಿಂದ ಕಬ್ಬೆಯ ಸಾಹುಕಾರನಿಗೆ ಸಂಪತ್ತು ಸಿಗಲಿಲ್ಲವಂತೆ.

ಇವೆಲ್ಲ ವದಂತಿಗಳು ಸ್ವಾದಿ ತನ್ನ ವೈಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸುವರ್ಣಾ ಪುರವಾಗಿ ಸಕಲರನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿದ ಒಂದು ಮಹಾನಗರವಾಗಿ ತ್ತೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ.

೬. ಕೆರೆಬಾವಿಗಳು

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಪ್ರಜಾನುರಂಜಕ ದೊರೆಗಳಾಗಿ, ರಾಜ್ಯದ ಸಂಪದಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಜನ, ಜಾನುವಾರುಗಳ ಸಂಕಷ್ಟ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ, ಹಲವಾರು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಜೆಗಳ ಬೆಳೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಕೆರೆಬಾವಿಗಳನ್ನು ತೋಡಿ, ನೀರಾವರಿಯ ಸೌಲಭ್ಯವೊದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನ ಜಾನುವಾರುಗಳಿಗೆ ನೀರು ಕುಡಿಯಲು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲಿನ ಮರಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ತೋಡಿಸಿದ ಕೆರೆ ಬಾವಿಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಹಲವಾರು ಹೇಳಿಕೆ ಕೇಳಿಕೆಗಳಿವೆ.

ಅ. ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆ

ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಕಾಯಿಲೆಯಾಗಿ ರೋಗ ಉಲ್ಬಣಿಸಿ ರಾಜಪರಿವಾರದವರು ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತರಾದರು. ಆಗ ಮಹಾರಾಣಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕುಸುಮಮಾಲಿನಿದೇವಿ ಬಂದು, ''ನಿನ್ನ ಮುತ್ತಿನ ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ಮಾರಿ, ಬಡಬಗ್ಗರಿಗೆ ಕೆರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆ ನಿನ್ನ ಗಂಡನ ಕಾಯಿಲೆ ವಾಸಿಯಾಗುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದಳಂತೆ. ದೇವಿಯ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ರಾಣಿ ತನ್ನ ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ಮಾರಿ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದಳಂತೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಹೇಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಜೈನ ದೊರೆಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆ ಯಾದಾಗ, ಮಹಾರಾಣಿ ತನ್ನ ಮುತ್ತಿನ ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ಮಾರಿ ಜೈನ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತೇನೆ; ಬಡಬಗ್ಗರಿಗಾಗಿ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹರಕೆ ಹೊರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಹರಕೆಯಂತೆ ಗಂಡ ಗುಣಮುಖನಾದ ಮೇಲೆ ಆದಿನಾಥ ಸ್ವಾಮಿಯ ಬಸದಿಯನ್ನೂ ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ರಾಣಿಯು ಮುತ್ತಿನ ಮೂಗುತಿಯನ್ನು ಮಾರಿ ಈ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಿನ ಕೆರೆಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತಂತೆ.

ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜ ರಾಣಿಯರು ವಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮುತ್ತಿನಕೆರೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.

ಆ. ಚವಡಿಕೆರೆ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಆನೆ ಕುದುರೆಗಳಿಗೆ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಲು ಈ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರಂತೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಕೋಟೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕೆರೆಯನ್ನು ಆನೆಕೆರೆಯೆಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇ. ಮಂಚಿಕೆರೆ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಪ್ರಜೆಗಳ ಭೂಮಿಗೆ ನೀರುಣ್ಣಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ 'ಮುಂಚಿನ ಕೆರೆ' ಇದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂಚಿನ (ಅಂದರೆ ಮೊದಲಿನ) ಕೆರೆಯೇ ಕ್ರಮೇಣ ಮಂಚಿಕೆರೆಯಾಗಿ, ಈ ಕೆರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಡೀ ಊರಿಗೇ 'ಮಂಚಿಕೆರೆ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತೆಂದು ವದಂತಿಯಿದೆ.

ಈ. ಮುಚ್ಚಿನ ಬಾವಿ

ಗುಂಡೀ ಗದ್ದೆಯವರೊಬ್ಬರ ಎಮ್ಮೆ ಒಂದು ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಬಾವಿಯಲ್ಲೊಬ್ಬ ಇಳಿದು ಇಣಿಕಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ವಜ್ರವೈಢೂರ್ಯಗಳ ಕಾಂತಿ ಬೆಳಗುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಆ ರತ್ನಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಹಾವೊಂದು ಸುತ್ತುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಆಗ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿಳಿದವ ಮೂರು ಮುಷ್ಟಿ ವಜ್ರವೈಢೂರ್ಯಗಳನ್ನು ಬಾಚಿಕೊಂಡು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅನಂತರ ಬಾವಿಯನ್ನೇ ಮುಚ್ಚಿಸಿದನಂತೆ. ಹೀಗೆ ಮುಚ್ಚಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋದ ಬಾವಿಯನ್ನೇ ಮುಚ್ಚಿನ ಬಾವಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಉ. ರಾಟಾಳಬಾವಿ

ಸ್ವಾದಿಯ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಾವಿಯಿದೆ. ಈ ಬಾವಿಯಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ನೀರಿನ ಚಿಲುಮೆ(ಬುಗ್ಗೆ) ಚಿಮ್ಮುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಇಂದು ದುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಬಾವಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾದಿ ಕೋಟೆಯ ಸುರಂಗಮಾರ್ಗವಿದೆ.

೭. ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಳಗಳು

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಅನೇಕ ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಳಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದ ಗಡಿರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯುಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಅನೇಕ ಕೋಟೆಗಳಿವೆ.

ಅ. ಸ್ವಾದಿಯ ಕೋಟೆ

ಸ್ವಾದಿಯನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಅರಸಪ್ಪ ನಾಯಕನು

ಅಗ್ರಗಣ್ಯನು.

ಈತನು ಇಲ್ಲಿಯ ಪಡಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಾಗುವಳಿಮಾಡಲು ಕಂಚಿಯಿಂದ ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಂದು, ಅವರನ್ನು ಭೂಮಾಲಿಕರನ್ನಾಗಿಸಿದನಂತೆ. ಈ ವದಂತಿ ಹವ್ಯಕಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಆಕರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹವ್ಯಕರ ಶ್ರಮದಿಂದ ತೋಟದ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚಾಲನೆ ಸಿಕ್ಕು ಸ್ವಾದಿಯ ಸಂಪದಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು. ರಾಜ್ಯದ ಬೊಕ್ಕಸ ತುಂಬಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕ ರಾಜ್ಯದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ ಹಾಗೂ ಗಡಿರಕ್ಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮುತುವರ್ಜಿ ವಹಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಈತನಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಳಗಳಾಗಲಿ, ಶಿಲ್ಪಕಲಾ ವೈಭವವನ್ನು ಸಾರುವ ಗುಡಿಗಳಾಗಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಅರಸಪ್ಪನಾಯಕ ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ಸುತ್ತಿನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ, ರಾಜ್ಯರಕ್ಷಣೆಗೆ ಭದ್ರಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಮೊದಲಿಗನಂತೆ.

ಆ. ಸದಾಶಿವಗಡ

ಇಂಗ್ಲಿಷರು ಕಡವಾಡದಲ್ಲಿ ಕಾರಖಾನೆಯೊಂದನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತ, ಅಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ಕಾಲೂರುವ ಹುನಾರಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಅವರನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಓಡಿಸಲು ಸ್ವಾದಿಯ ದೊರೆ ಸದಾಶಿವ ನಾಯಕ ಮೂರು ಸುತ್ತಿನ ಸದಾಶಿವಗಡದ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಶಿವಾಜಿಯು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದೆಂಬ ವದಂತಿಯೂ ಇದೆ. ಕೋಟೆ ಇಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದರೂ ಸಹ, ಕೋಟೆಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಇಟ್ಟ ತೋಪುಗಳನ್ನು ಈಗಲೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಇ. ಶಿವೇಶ್ವರ-ಅಂಗಡಿಕೋಟೆ

ಕಾರವಾರ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಮಾಜಾಳಿ ಮತ್ತು ಮೂಡಗೇರಿಯ ನಡುವೆ ಶಿವೇಶ್ವರ-ಅಂಗಡಿಯಿದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತಂತೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೋಟೆಯೊಂದಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೈದರಅಲಿಯು ಸ್ವಾದಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಹೈದರಅಲಿ ಮತ್ತು ಮರಾಠರ ನಡುವೆ ಈ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ. ಚೆನ್ನಪಟ್ಟಣ ಕೋಟೆ

ಶಿರಸಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯ ಚೆನ್ನಪಟ್ಟಣದಲ್ಲೊಂದು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜ ರಾಮಚಂದ್ರ ನಾಯಕ ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಆ ಕೋಟೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಕೋಟೆಯ ಅಗಸೆಬಾಗಿಲನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಂದೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಉ. ಸ್ವಾದಿಯ ಹೊಸಕೋಟೆ

ಮೊಗಲರ ಹಾವಳಿಯಿಂದ ಬೇಸತ್ತ ಸ್ವಾದಿಯ ದೊರೆ, ಅವರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಭದ್ರಕೋಟೆಯೊಂದರ ನಿರ್ಮಿತಿಗಾಗಿ ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಒಮ್ಮೆ ಆತ ವಿಹಾರಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಸದಾಶಿವಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದ ಸ್ವರ್ಣವಲ್ಲಿ ಮಠದ ಸಮೀಪ, ಶಾಲ್ಮಲಾ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನೋಡಿ, ಅಲ್ಲೊಂದು ಹೊಸ ಜಲದುರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಯೋಚಿಸಿದನಂತೆ. ತನ್ನ ಯೋಚನೆಯಂತೆ, ಹೊಸ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಹೊಸ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಕೋಟೆಗಳಿಗೆ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಕುದುರೆಯ ಸವಾರ ಲೀಲಾಜಾಲವಾಗಿ ಓಡಾಡುವಂತೆ ಸುರಂಗ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋಡಿಸಿದನಂತೆ. ಕೋಟೆಯ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ರಾಜಗುರುಗಳ ಹತ್ತಿರ ಮುಹೂರ್ತ ಕೇಳಲು ಬಂದನಂತೆ. ಆಗ ರಾಜಗುರುಗಳು, "ನಿನ್ನೆಡೆಗೆ ಒಬ್ಬ ಗಿಡಬಿಡಿಕೆಯವನು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸಿ, ಕೋಟೆಯ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ನಿಲ್ಲಿಸು. ಆಗ ನಿನ್ನ ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದನಂತೆ. ರಾಜ ಗಿಡಬಿಡಿಕೆಯವನ ಆಗಮನವನ್ನು ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಬ್ಬ ವೇಷಧಾರಿ ಗಿಡಬಿಡಿಕೆ ಬಂದನಂತೆ. ರಾಜ ಅವನನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸಿ ಸನ್ಮಾನಿಸಿ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ನಿಲ್ಲಿಸಿದನಂತೆ. ಆಮೇಲೆ ದಿಟದ ಗಿಡಬಿಡಿಕೆ ಬಂದನಂತೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ರಾಜ ಮರ್ಯಾದೆ ದೊರೆಯದೇ ಹೋಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜ್ಯವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬಾಳದೆ ವೈರಿಗಳಿಂದ ನಾಶವಾಯಿತಂತೆ.

ಕೋಟೆಯ ಒಳಗೆ ಕೋಟೆಯ ಹನುಮಂತ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಶಿವಾಲಯ ಇವೆ. ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದು ಇಪ್ಪತ್ತು ಫೂಟು ಉದ್ದಗಲದ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಮಂಚವಿದೆ. ಕೋಟೆಯ ಒಳಗೆ ಮೂರಂತಸ್ತಿನ ಅರಮನೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಮನೆತನದವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸದಾಶಿವನಾಯಕನ ನಿರ್ಮಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೋಟೆಯ ಪಕ್ಕದಿಂದಲೇ ಕೋಟೆಯ ನಿರ್ಮಾತೃ ಸದಾಶಿವನಾಯಕ ಅಂಗಡಿ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಪೇಟೆಯೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಡಿಸಿದ್ದ

ನಂತೆ. ಕೋಟೆಯಿಂದ ಸುಮಾರು ಐದು ಮೈಲಿಗಳಾಚೆ ಆನೆ ಕುದುರೆಗಳ ಲಾಯವನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಸದಾಶಿವನಾಯಕ ಹೊಸಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಊರಿನ ಸರ್ವತೋಮುಖವಾದ ಏಳಿಗೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡುದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನ ಹೆಸರು ಅಜರಾಮರ ಮಾಡಲು ಊರಿನ ಜನ ಆ ಊರಿಗೆ ಸದಾಶಿವಳ್ಳಿಯೆಂಬ ನಾಮಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರಂತೆ.

ಊ. ಇತರ ಕೋಟೆಗಳು

ಈ ಕೋಟೆಗಳಲ್ಲದೆ, ಕುಸುಮಗಡ ಇಲ್ಲವೆ ಕೂರ್ಮಗಡವೆಂಬ ಕೋಟೆಯನ್ನೂ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಹೊಲತಿಯ ಕೋಟೆ ಹಾಗೂ ಅಂಕೋಲೆಯ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿವೆ. ಈ ವದಂತಿಗಳು ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ನಾಡರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅಗ್ರಮಾನ್ಯತೆಯಿತ್ತುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

೮. ಕ್ಷಾತ್ರವೃತ್ತಿ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಸುಮಾರು ಎರಡೂಕಾಲು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ, ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಹುಭಾಗ ಹಾಗೂ ಗೋವೆಯ ಕೆಲಭಾಗವನ್ನು ಆಳಿದರೂ ಸಹ, ಜನಮನಗಳಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಈ ಅರಸರ ಕ್ಷಾತ್ರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾದಿಯ ವೀರರ ಶೌರ್ಯ ಸಾಹಸಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ.

ಅ. ಸ್ವಾದಿಯ ಸಿದ್ದಣ್ಣ

ಅಂಕೋಲೆಯ 'ಚಕ್ರಭೀಮ'ನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಪಾಂಡವರು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ಭದ್ರವಾದ ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕನೆಂಬ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಅರಸನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಕೋಟೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ಸರ್ಪಕಾವಲನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ, ಅಂಕೋಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಹಾವಳಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಸ್ವಾದಿಯ ಸಿದ್ದಣ್ಣನೆನ್ನುವವನು ಕೋಟೆಯ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದು ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕನ ಸರ್ಪಕಾವಲನ್ನು ಭೇದಿಸಿ, ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಳಹತ್ತಿದನೆಂದು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರಲ್ಲಿ ದಂತಕತೆಯೊಂದಿದೆ.

ಆ. ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕ

ಅಚವೆಯ ಹೆಬ್ಬಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದನಕಾಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಹುಡುಗ ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕನು ತನ್ನ ಶೌರ್ಯ ಸಾಹಸಗಳಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ರಾಜನಾದ. ರಾಜನಾದ ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕನು ತನಗೆ ಹಿಂದೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ನೀಡಿದ ಅಚವೆ ಹೆಬ್ಬಾರರಿಗೆ ಅರವತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಉಂಬಳಿಯಿತ್ತು, ಋಣ ತೀರಿಸಿ, ತಾನು ಅಂಕೋಲೆ ಮತ್ತು ಮಿರ್ಜಾನ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜ್ಯ ಕಾರಭಾರ ಮಾಡಿದ ಎಂದೂ ವದಂತಿಯಿದೆ. ಈ ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕ ವಿಜಾಪುರ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿಯ ರಾಜ್ಯಪಾಲ ಶರೀಫ್ ಉಲ್‌ಮುಲ್ಕನೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇ. ಸ್ವಾದಿಯ ದಂಡು

ಸ್ವಾದಿಯ ದಂಡಿಗೂ ಅರಬರ ಹಾಗೂ ಬೀಳಗಿಯ ದಂಡಿಗೂ ಯುದ್ಧವಾದ ಚಿಕ್ಕಗುಮಟೆಯ ಪದವೊಂದಿದೆ:

ಅರಬೀರ ದಂಡೇಲಾರು ಸಾವಿರ
ಶೋದೆಯ ದಂಡೇ ಮೂರು ಸಾವಿರ
ಬೀಲುಗಿ ದಂಡೇ ಬೀಲಾಯ್ತೋ
ಶೋದೆಯ ದಂಡೇ ಮೇಲಾಯ್ತೋ
ಲರಬೀರ ದಂಡೇ ಪೋಡೋಯ್ತೋ
ಶೋದೆಯ ದಂಡೇ ಗಂಡಾಯ್ತೋ
ದಂಡಂಬು ದಂಡೇ ಕಡಿದಾಯ್ತೋ
ಶರುಪನ ಹಗೆಯೇ ತೀರೋಯ್ತೋ*

ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಗುಮಟೆಯ ಪದವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸನ ಸೈನ್ಯ ಕೇವಲ ಮೂರು ಸಾವಿರವಿದ್ದರೂ ಆರು ಸಾವಿರ ಸೈನ್ಯ ಬಲವಿದ್ದ ಅರಬೀಯರು ಹಾಗೂ ಬಿಳಗೀಯರ ವಿರುದ್ಧ ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸರುಪನ ಹಗೆಯೇ ತೀರ್ಹೋಯ್ತೋ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅಂಕೋಲೆ ಕೋಟೆಯ ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಸ್ವಾದಿಯ ಸಿದ್ದಣ್ಣನ ಕತೆಯಂತೆ, ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಸ್ವಾದಿಯ ಸಿದ್ದಣ್ಣನ ನೆರವಿನಿಂದ

ಬಿಳಗಿಯ ದಂಡನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಸರ್ಪಮಲ್ಲಿಕನ ಸಹಾಯಕ್ಕಿದ್ದ ಅರಬರ ದಂಡಿನ ಸರ್ಪಗಾವಲನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿ, ಅಂಕೋಲೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಸ್ವಾದಿಯವರು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಘಟನೆಯನ್ನು ಈ ಗುಮಟೆಯ ಪದ ವರ್ಣಿಸಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಸಮುದ್ರ ಕಿನಾರೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ನಿರತರಾದ ಅರಬರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬಿಳಗಿಯ ಅರಸರು ಸ್ವಾದಿಯ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಿ, ಸೋತು ಓಡಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸ ಸರ್ಪದ್ವೇಷ ಕೊನೆಗೊಂಡಿರಬಹುದು.

ಈ. ಶೋಂದೆಶೂರ

ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಅಬ್‌ಕರೀಮನೆನ್ನುವನು ಅಂಕೋಲೆಯ ಕೋಟೆಯ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಕಿಲ್ಲೇದಾರನು ಮಂಝುಮ್‌ದಾರನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ, 'ನಮ್ಮ ಮದ್ದುಗುಂಡುಗಳು ವೈರಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸಾಲವು. ವೈರಿಗಳನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲು ಸ್ವಾದಿಯ ಶೂರನನ್ನು ಕರೆಯಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ವೀರನನ್ನು ಕರೆತರಲು ಓಲೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಅಕ್ಕಸಾಲೆಯ ರಾಮನನ್ನು[೧] ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕಸಾಲೆಯ ರಾಮ ಸ್ವಾದಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಸ್ವಾದಿಯ ಶೂರನಿಗೆ ಪತ್ರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಶೂರ ಜರಿಯ ರುಮಾಲು ಸುತ್ತಿ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದು, ಕುದುರೆಯೇರಿ ಇರಾಣ ಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇರಾಣ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿ ನೋಡಿದಾಗ ವೈರಿಗಳ ದಂಡು ಅಲಗೇರಿಯ ಬೈಲಿನಲ್ಲಿ ಬೀಡುಬಿಟ್ಟಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದಂಡು ಮಲಗಲಿಯೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ, ತಾನೂ ಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಒರಗಿ ದಣಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅಂಕೋಲೆಯ ಭೂಮಿತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಕೋಟೆಯ ಜಟಗಗಳು ಬಂದು ಸ್ವಾದೆಯ ಶೂರನನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಶೂರ ಮೈಮುರಿದೆದ್ದು ಅಲಗೇರಿಯ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿದ್ದ ವೈರಿದಂಡನ್ನು,

ಬಾಳೆ ಕಡಿದಾಂಗೇ ಕಡದಾ ಸ್ವಾಂದೆಯ ಶೂರ
ಕೆಶುವಾ ಕೊಶಿದಾಂಗೆ ಕೊಶದಾ

ಹೀಗೆ ವೈರಿದಂಡನ್ನು ಸವರಿ, ಸಮೀಪದ ಸಂಕದ ಹೊಳೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆತ್ತರು ಮೆತ್ತಿದ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ತೊಳೆಯುವಾಗ ಮುಂಡಕಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿತಿದ್ದ ಬದುಕುಳಿದ ವೈರಿ ಸೈನಿಕನೊಬ್ಬ ಹಿಂಬದಿಯಿಂದ ಬಂದು ಸ್ವಾದಿಯ ಶೂರನನ್ನು ವಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾದಿ ಶೂರನ ಕುದುರೆ ಅವನ ರುಂಡವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಅಂಕೋಲೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾದಿಯ ವೀರನೊಬ್ಬನ ವೀರ ಮರಣವನ್ನು ಸಾರುವ ಗುಮಟೆಯ ಪದವೊಂದಿದೆ. ಪದ ಹೇಳಿದವನು ಅಂಕೋಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ಮಾರಕವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಮಾರಕದ ವಿಚಾರ, ಅಂಕೋಲೆ ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಯುದ್ಧ ನಡೆದ ಅಲಗೇರಿಯ ಪಕ್ಕದ ಊರಾದ ಬಾವಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿನಾಯಕ ಕಿರಿನಾಯಕರ ಗುತ್ತುಗಳಿವೆ. ಈ ನಾಯಕರು ಕಲ್ಲು ದೇವಣ್ಣ ನಾಯಕನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದೂ ಕೂಡ ಈ ಮನೆತನದವರು ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಬ್ಬವನ್ನು ದುರ್ದಿನವೆಂದು ತಿಳಿದು ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿರಿನಾಯಕ ಕಿರಿನಾಯಕರು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯ ದಿನ ಸತ್ತು ಅವರ ರುಂಡವನ್ನು ಕುದುರೆಗಳು ಹೊತ್ತು ತಂದ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ಮನೆತನದವರು ಇಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಸ್ವಾದಿಯ ಶೂರನೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೂಲತಃ ಭಾವಿಕೇರಿಯ ಕಲ್ಲು ದೇವಣ್ಣನಾಯಕನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದು, ಆತ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮನೆತನದವರಿಗೆ ಸ್ವಾದಿಗೂ ಅವರಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧ ವಿಚಾರ ಏನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ.

ಪ್ರೊ.ಸ.ಸ. ಮಾಳವಾಡರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸುಮನೆತನ ಎನ್ನುವ ಕಿರುಹೊತ್ತಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಕೋಲೆಯ ದುರ್ಗವನ್ನು ಮೊಗಲರು ವಶಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕಲ್ಲಪ್ಪಯ್ಯ ಎನ್ನುವವನು ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ಮೊಗಲರ ದಂಡನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಜಯಶಾಲಿಯಾದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.[೧] ಬಹುಶಃ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂಕೋಲೆಯ ದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೊಗಲರಿಂದ ಬಂದ ಗಂಡಾಂತರದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಲು ಅಂಕೋಲೆ ಕಿಲ್ಲೇದಾರರು ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ವೀರನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಮಂತ್ರಣ ನೀಡಿರಬೇಕು. ಆ ವೀರನು ಕಲ್ಲಪ್ಪಯ್ಯನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮೊಗಲರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿ, ವೀರಮರಣವನ್ನಪ್ಪುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಜಯಶ್ರೀಯನ್ನು ಅಂಕೋಲೆಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು.

೯. ಊಳಿಗ ಪದ್ಧತಿ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದುದನ್ನು ಕೆಲವು ಜನಪದ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಅ. ಹೆಚ್ಚು ಪಾಡ್ಯ

ದೀಪಾವಳಿಯು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗೇ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬ. ಇಂಥ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರಿಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಗೆಯ್ಯುವುದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಅರಸರಿಗಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಗೆಯ್ಯಲು ಹೋಗುವ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ದೀಪಾವಳಿಯ ಗಮ್ಮತ್ತೇ ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ದೀಪಾವಳಿಯಂಥ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬ ತಪ್ಪಬಾರದಲ್ಲ? ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಾದಿಯ

ಅರಸರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುವವರು ಅರಮನೆಯ ದೀಪಾವಳಿ ರಾಜಪಾಡ್ಯದ ಬಿಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ದೀಪಾವಳಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾದಿ ಸೀಮೆಯ ಜನ 'ಹೆಚ್ಚು ಪಾಡ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆದು ಅದನ್ನು ಚವತಿಯ ಮಿತಿಗೆ ಆಚರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[೨]

ಆ. ಹಿತ್ಲಳ್ಳಿ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ವೈಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಕಾಯಿಪಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆದು 'ರಾಜಬಿಟ್ಟಿ'ಯಾಗಿ ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಹಿತ್ತಿಲ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು 'ರಾಜಬಿಟ್ಟಿ'ಗಾಗಿ ಆ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ಮಾಡುವುದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಊರೇ 'ಹಿತ್ಲಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಇ. ಸಿಂಗಾರ ಕೊಡ್ಲು

ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರಿಗೆ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ 'ಸಿಂಗಾರ'ವನ್ನು 'ರಾಜಬಿಟ್ಟಿ'ಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜರಿಗೆ ಸಿಂಗಾರವನ್ನು 'ಬಿಟ್ಟಿ'ಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜರಿಗೆ ಸಿಂಗಾರವನ್ನು 'ಬಿಟ್ಟಿ'ಯಾಗಿ ಕೊಡುವ ಆ ಊರು 'ಸಿಂಗಾರ ಕೊಡ್ಲು' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆಯಿತಂತೆ.

೧೦. ಸುಂಕ ಕರವ್ಯವಸ್ಥೆ

ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ಕರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕೆಲವು ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಹಾಗೂ ವದಂತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕರಾಕರಣೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಿದೆ: ಒಂದು ರಾಜನಿಗೆ ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಆಡಳಿತಕರವಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮಗುರುಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕಕರ. ಈ ಕರಗಳನ್ನು ಸುಂಕ ಇಲ್ಲವೆ ತೀರ್ವೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕಾಣಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಅ. ಸುಂಕ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸುಂಕೇರಿ ಹಾಗೂ ಸುಂಕ ಸಾಳೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸುಂಕೇರಿ ಕಾರವಾರದ ಸಮೀಪ ದಲ್ಲಿದೆ. ಸುಂಕಸಾಳೆ ಅಂಕೋಲಾ, ಯಲ್ಲಾಪುರಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಸುಂಕವನ್ನು ಸುಂಕೇರಿ ಹಾಗೂ ಸುಂಕಸಾಳೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸೂಲು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆ ಊರುಗಳನ್ನು ಸುಂಕದ ಕೇರಿ > ಸುಂಕೇರಿ, ಸುಂಕದಸಾಲೆ > ಸುಂಕಸಾಳೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆದರಂತೆ.

ಆ. ಬಂಡಿಯಜ್ಜ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಸಾಗುವಳಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಉಂಬಳಿಯ ಭೂಮಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕರಭಾರ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕರಬಾಕಿಯನ್ನು ವಸೂಲ್ ಮಾಡಲು ಸ್ವತಃ ರಾಜನೇ ಬಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ವದಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಬಂಡಿ ಅಜ್ಜನೆನ್ನುವವನು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ತೀರ್ವೆ(ಕರ)ಯನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲವಂತೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ''ಹೆಸ್ರ ದೊಡ್ಡ ಮಸ್ರ ತೆಳ್ಳ''[೧] ಅನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿತ್ತು. ರಾಜ ತೀರ್ವೆ ಬಿಡಬೇಕಲ್ಲ? ಸ್ವತಃ ರಾಜನೇ ತೀರ್ವೆ ವಸೂಲಿಗೆ ಬಂದು, ಬಂಡಿಯಜ್ಜನ ಮನೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಶೋಧಿಸಿ ಏನೂ ಸಿಗದೆ ಬಂಡಿಯಜ್ಜನನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ತೀರ್ವೆಗಾಗಿ ಕೇಳಿದ. ಬಂಡಿಯಜ್ಜ ಒಂದು ಬಿಲ್ಲೀ ದುಡ್ಡೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದ. ತೀರ್ವೆ ಕೊಡದಿದ್ದಕ್ಕೆ ರಾಜ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟರೂ ಅನುಭೋಗಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿದ. ಆಗ ರಾಜ ಕಾದ ಕಾವಲಿ (ಬಂಡಿ)ಯ ಮೇಲೆ ಬಂಡಿಯಜ್ಜನಿಗೆ ಕೂಡ್ರಲು ಹೇಳಿದ. ಆಗ ಬಂಡಿಯಜ್ಜ, ತಾನುಟ್ಟ ತುಂಡು ಪಂಜಿಯನ್ನು ಮೇಲೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾದ ಕಾವಲಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಹೋದ. ರಾಜ ಪಂಜಿಯನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತದೆ ಹಾಗೇ ಕಾವಲಿ (ಬಂಡಿ)ಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿದ. ಆಗ ಬಂಡಿಯಜ್ಜ ''ರಾಜ್ರೆ, ಇದ್ದಿದ್ ಒಂದು ಪಂಜಿ. ಅದೂ ಸುಟ್ಹೋದ್ರೆ ಮತ್ ಪಂಜೀನೂ ಇಲ್ಲೆ. ಹೊಸ ಪಂಜಿ ತಗಂಬನ ಅಂದ್ರೆ ದಮ್ಡಿ ಕಾಸೂ ಇಲ್ಲೆ'' ಎಂದ. ರಾಜ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಕನಿಕರಿಸಿ, ಅವನ ತೀರ್ವೆ ಯನ್ನು ಮಾಫಿ ಮಾಡಿ, ಅವನ ಮನೆಗೆ ಬಂಡಿಮನೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿತ್ತು ಹೋದ.

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಕರಭಾರದಿಂದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ತತ್ತರಿಸಿದ ವ್ಯಥೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂಡಿಯಜ್ಜನ ಕಥೆ ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ನಿಷ್ಠುರರಾದರೂ ಉದಾರಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸಾರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದರು ಬಂಡಿಯಜ್ಜನ ಜಾಣತನಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಬಂಡಿಯಜ್ಜ ಪಕ್ಕ ತೆರಿಗೆಗಳ್ಳನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಇ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ

ಸುಮಾರು ಎರಡುನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಸ್ವಾದಿಯ ಜೈನಮಠಕ್ಕೆ ನಡಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಹವ್ಯಕಮಠಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆಮೇಲೆ ಜಾತಿಯ ಗುರು ಗೌಡನಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಹತ್ತಿದರು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಒಮ್ಮೆ ಚಂದಾವರ ಸೀಮೆಗೆ ಸ್ವಾದಿಯ ಜೈನಗುರು ಬಂದು, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸ ಬೇಕಾದ ತಲೆ ಬಾಲವೊಂದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕಾಣೆ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ಸೀಮೆಯ ಬಂದುವು. ಈ ಕುರಿತು ಜಾತಿಯ ಸಭೆಯನ್ನು ಕರೆದು ಜನತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇಳಿದನಂತೆ. "ಈಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗುರು ಗೌಡನಿಗೆ ನಡಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ತಲೆಬಾಲವೊಂದಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕಾಣೆ ಕೊಡುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಬೇಡ" ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರಂತೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯ ತಿಳಿಸಿದ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದುವಂತ ಗೌಡ ರಕ್ತಕಾರಿ ಸತ್ತನಂತೆ.[೧]

ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರಾಕರಣೆಯ ವದಂತಿಯು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಜೈನ ಹಾಗೂ ಹವ್ಯಕ ಗುರುಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧರಾದುದನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಪರಾಧ ಆತ್ಮಘಾತುಕ ವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ.

೧೦. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಭೋಗವಿಲಾಸ

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿಲ್ಪ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರು. ಭೋಗ, ವಿಲಾಸಪ್ರಿಯರೂ ಹೌದು. ಅವರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗೀತ ನೃತ್ಯಾದಿ ಲಲಿತಕಲೆಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ನಾಟಕ, ನೃತ್ಯ, ಯಕ್ಷಗಾನಾದಿ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಯಲು ನಾಟಕ ಗೃಹವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರಂತೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಾಟ್ಯ, ಬಯಲಾಟಾದಿ ಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿ ಸಂತೃಪ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಆ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವೇ 'ವಿಲಾಸಬೇಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಸ್ತ್ರೀಲೋಲುಪತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವಾರು ವದಂತಿಗಳಿವೆ.

ಅ. ಅಂಕ್ಲಿಕೋಟೆ

ಅಂಕೋಲೆಯ ಪಟ್ಟಣದಿಂದ ಸುಮಾರು ಅರ್ಧ ಕಿಲೋಮೀಟರು ದೂರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎತ್ತರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಾಕಾರದ ಕೋಟೆಯಿದೆ. ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಸ್ವಾದಿಯ ದೊರೆಯೊಬ್ಬ ಅಂಕೋಲಾದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ತನ್ನ ಪ್ರೇಯಸಿಯ ನಿವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ.[೧] ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸನ ಪ್ರೇಯಸಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕತೆಯೊಂದಿದೆ. 'ಅಂಕ್ಲಿ'ಯೆಂಬ ತ್ರಿಭುವನ ಸುಂದರಿಯಿದ್ದಳು. ಇವಳು ದೇವಲೋಕದ ರಂಭೆ, ಊರ್ವಶಿ, ಮೇನಕೆಯರಿಗಿಂತ ಸುಂದರಿ; ನಾಟ್ಯಪ್ರವೀಣೆ ಹಾಗೂ ಗಾನವಿಶಾರದೆ ಎಂದು ಜಾನಪದರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವಳು ಹಬ್ಬಹರಿದಿನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗಾಗಿ ನಾಟ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಈ ನಾಟ್ಯ ವಿದುಷಿಯ ನಾಟ್ಯ ನೋಡಲು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ತಂಡೋಪ ತಂಡವಾಗಿ ಜನರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಟ್ಯರಾಣಿ ಬಡಬಗ್ಗರಿಗೆ ದಾನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಇವಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆಯೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಈ ಅಂಕ್ಲಿಯಿಂದಲೇ ಕೋಟೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅಂಕೋಲೆಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಗೋವೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವಿ, ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಮತಾಂತರ ಗೊಳಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕರು ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ವೃತ್ತಾಂತಗಳಿವೆ. ಆಗ ಕೊಂಕಣಿಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಅನೇಕ ನೃತ್ಯಗಾರ್ತಿಯರು ಅಂಕೋಲೆಗೆ ಬಂದ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಕಡವಾಡದ ಅಂಕಲಿಯ ಹೆಸರೂ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಕ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸನ ಪ್ರೇಯಸಿಯಾಗಿ ಅಂಕೋಲೆಯ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದವಳಾಗಿರ ಬೇಕು ಎಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಆ. ಹೊಲತಿ ಕೋಟೆ: ಯಲ್ಲಾಪುರದಿಂದ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೈಲುಗಳಾಚೆ ಶಿರ್ಸಿ, ಅಂಕೋಲಾ, ಯಲ್ಲಾಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳು ಕೂಡುವ ಮೆಣಸಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಲತಿಕೋಟೆಯಿದೆ. ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವದಂತಿಯೊಂದು ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ: ಒಬ್ಬ ಹೊಲೆಯರ ಹುಡುಗಿಗೆ ಬಿದಿರಿನ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆದ 'ಬಂದಲಿಕೆ'ಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಿತು. ಇದೊಂದು ಅಪರೂಪದ ದೃಶ್ಯ. ಇದನ್ನು ಕಂಡವರು ಮಹಾಪುರುಷರಾಗುತ್ತಾರೆ; ಶ್ರೀಮಂತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಬಿದಿರಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಣಜದಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿದರೆ, ಧಾನ್ಯ ಅಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ಅಪರೂಪದ ದೃಶ್ಯ ಕಂಡ ಹೊಲೆಯ ಯುವತಿ ಅಪಾರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಪಡೆದಳು. ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಶ್ರೀಮಂತ ಯುವತಿ ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದಳು. ರಾಜ ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ, ಅವಳಿಗಾಗಿ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹ ಮಾದರಿಯ ಕೋಟೆಯೊಂದನ್ನು ಮೆಣಸಿಯಲ್ಲಿ

ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ, ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದ ಈ ಕೋಟೆ ಚಕ್ರಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಕೊಂಕಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಕೊಂಕಿಕೋಟೆ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೆಣಸಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಮೆಣಸಿಕೋಟೆ', ಹೊಲತಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಹೊಲತಿಕೋಟೆ' ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರು ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಜನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕೋಟೆಗೆ ತಂದು, ಅವರನ್ನು ಕೋಟೆಯ ಬುರುಜಿನಿಂದ ಕಂದಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.

ಈ ಕೋಟೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ನೀರು ಸುತ್ತುವರಿದಿದ್ದು ಒಳಗೆ ಹೋಗಲು ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜ ಹೊಲತಿಯ ಭೆಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವಾಗ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕುದುರೆಯನ್ನೇರಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ, ಆ ಕುದುರೆಯೊಂದೇ ಕೋಟೆಯ ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರದ ಕಂದಕವನ್ನು ದಾಟುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಡತಿ ಹಾಗೂ ಸೋಂದಾ ಹೊಳೆಗಳು ಈ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಮೂರು ಬದಿಯಿಂದ ಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದ ಸೋಪಾನದ ಕೆಳಗೆ ಅಪಾರಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹುಗಿಯಲಾಗಿದೆ ಯೆಂಬ ವದಂತಿಯಿದೆ.

ಕರಿಮೆಣಸಿನ ಆಗರವಾದ ಈ ಪ್ರವೇಶವಾಸಿ ಹೊಲತಿಯು, ಕರಿಮೆಣಸಿನಿಂದ ಹೇರಳ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಈಕೆಯ ಸಂಪತ್ತು, ರೂಪ, ಯೌವನಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾದ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸನೊಬ್ಬ ಇವಳ ಪ್ರೀತಿ, ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಗಳಿಸಿ, ಇವಳಿಂದ ಅರ್ಥ ಕಾಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪಡೆದಿರಬೇಕು.

ಇ. ಮುಕ್ಕಿನ ಭಾವಿ

ಸ್ವಾದಿಯ ದೊರೆಯೊಬ್ಬ ಶಿರ್ಸಿಯ ದೇವೀಕೆರೆಗೆ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ, ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕುಲೀನ ಯುವತಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಕಂಡು ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಪಾಲಕರನ್ನು ಬೇಡಿ, ಆ ವಧುವನ್ನು ವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಬೇಡಿಕೆಯಂತೆ ಅವಳಿಗೆ ಸ್ನಾನಮಾಡಲು ಒಂದು ಬಾವಿಯನ್ನು ತೋಡಿಸಿ, ಅವಳು ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಸ್ನಾನಮಾಡುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ರಹಸ್ಯಸ್ನಾನಕ್ಕಾಗಿ ತೋಡಿದ ಈ ಬಾವಿಯನ್ನು 'ಮುಕ್ಕನ' ಬಾವಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ. ಬೇಡತಿ ಹೊಳೆ

ಸ್ವಾದಿಯ ರಾಜನೊಬ್ಬ ಕಾಡಿಗೆ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಗಾಗಿ ಸುತ್ತಾಡಿ ದಣಿದು ನೀರಡಿಸಿದ ರಾಜನು, ಕಾಡ ಬೇಡತಿಯೊಬ್ಬಳ ಗುಡಿಸಲಿನೆಡೆ ಹೋಗಿ ನೀರು ಕೇಳಿದ. ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದ ರಾಜನಿಗೆ ಬೇಡತಿ ನೀರುಕೊಟ್ಟು ಸತ್ಕರಿಸಿದಳು. ನೀರು ಕುಡಿದು ದಣಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಜನು, ಬೇಡತಿಯ ಅಂಗಾಂಗ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಿತನಾಗಿ, ಅವಳಿಂದ ಸುಖಭೋಗ ಪಡೆಯಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬೇಡತಿ ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಕೈ ಸಾಲದೆ ಸೋತು ರಾಜನಿಗೆ ಅವನ ರಾಜ್ಯ ಹಾಳಾಗಲೆಂದು ಶಾಪವಿತ್ತು ಭಾವೋದ್ವೇಗದಿಂದ ಕೆರಳಿ ಪಕ್ಕದ ಹೊಳೆಗೆ ಧುಮುಕುತ್ತಾಳೆ. ಬೇಡತಿಯ ಬಲಿದಾನದಿಂದ ಆ ಹೊಳೆ 'ಬೇಡತಿ ಹೊಳೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಯಿತು.[೧]

ಭೋಗಸುಖದ ಅತಿಯಾಸೆಯಿಂದ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಸ್ತ್ರೀಲೋಲುಪತೆಯನ್ನು ರುಜುವಾತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಪೋರ್ಚುಗೀಜರು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸುಖಭೋಗಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ, ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷರು, ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಹಾಗೂ ಮರಾಠರು ವೈರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪೋರ್ಚುಗೀಜರು, ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸರ ಸೊತ್ತು ಹಾಗೂ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಎರಡನ್ನೂ ಕಬಳಿಸಿದ ವೃತ್ತಾಂತ ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

*ಬೇರೊಂದು ವದಂತಿಯ ಪ್ರಕಾರ

....

*ಈ ಪದವನ್ನು ನೀಡಿದ ಡಾ। ಎಲ್.ಜಿ. ಭಟ್ ಅವರಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

[೧]ಸುಂಕಸಾಲೆಯ ರಾಮನೆಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠವಿದೆ.

[೧]ಸ.ಸ. ಮಾಳವಾಡ: ಸ್ವಾದಿಯ ಅರಸು ಮನೆತನ ಪು. ೨೪

[೨]ಓದು, ಡಾ। ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ: ಬಂದಾನೆ ಬಲೀಂದ್ರರಾಯಾ ಪೀಠಿಕೆ ಪು.೨೩-೨೪

[೧]'ಹೆಸ್ರಿಗೆ ಹೆಬ್ಬಾರ ಮಜ್ಗಿ ನೀರಿಗೆ ತತ್ವಾರ' ಎಂಬ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಗಾದೆಯನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು.

[೧]ಈ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸಿದ ಡಾ. ಎಲ್.ಜಿ. ಭಟ್ ಇವರಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

[೧]ಓದಿ ಅಂಕೋಲೆ: ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ

[೧]ಈ ಕತೆಯನ್ನು ನನಗೊದಗಿಸಿದ ಡಾ। ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರಿಗೆ ಋಣಿ.

[೧]ಈ ಕತೆಯನ್ನು ನನಗೊದಗಿಸಿದ ಡಾ। ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರಿಗೆ ಋಣಿ.

ಕಾಸರಗೋಡು ತಿ(ತ)ಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

ವಿ.ಗ. ನಾಯಕ

ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ, ಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಓದುವಾಗ ಕಾಸರಗೋಡು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳದಿ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾತ 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ'. ಹಾಗೆಯೇ 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕಡುಗಲಿ ಇದ್ದುದರ ಸುಳುಹು ಕೂಡ ದೊರೆತದ್ದಿದೆ. ಈ ಇಬ್ಬರ ಕುರಿತು ಲಭ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಒಬ್ಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ವೀರ. 'ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥ' ಎಂದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಕವಿಯ 'ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳದಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಇವನ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ; ಕೆಲವು ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಗೆಲುವು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದರ ಪ್ರಸ್ತಾವವಿದೆ. ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥನ-ಕವನಗಳಲ್ಲೂ ಈತನ ವರ್ಚಸ್ಸು, ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಪರಾಕ್ರಮದ ಕೊಂಡಾಟವಿದೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರೂ ಈತನನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಈತ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೋಮಶೇಖರ ನಾಯಕನ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ 'ಕುತ್ಸಿತ ಶಿವಪ್ಪ ನಾಯಕ'ನ ಆಡಳಿತದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ. ಸೋಮಶೇಖರ ನಾಯಕನ ಪಟ್ಟದರಸಿಯಾದ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿ, ''...ಕುತ್ಸಿತ ಶಿವಪ್ಪ ನಾಯಕನೆಂಬಾತನನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯಭಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರಲಾಗಿ ಭರಮೇ ಮಾವುತ ಮುಂತಾದ ಕುಹಕಿಗಳ ಪಿತೂರಿಯಿಂದ ಓಡಿಹೋಗಿ ಬಿಳಗಿ ಸೀಮೆಯ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಬ್ಬುನೀಸ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪಯ್ಯ ಎಂಬವರು ಈ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜಾತಪ್ಪನ ಭದ್ರಪ್ಪನ ಮಗನನ್ನು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಆಲೋಚಿಸಿ ಮೊದಲು ಬಂದಿದ್ದ ಜನ್ನೋಪಂತನನ್ನು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿಳಗಿಯವರ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಎದುರಾಗಿ ನಿಂತರು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಧಕನ ವೆಂಕಟಯ್ಯನ ಮುಖಾಂತರ ರಾಜ್ಯಭಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಮರೆಬೋವ, ಕಂದಾಚಾರದ ಲಕ್ಷ್ಮಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಮುಂತಾದವರು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ಯೋಚಿಸಿ ಮಂದಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಚಿಟನೀಸ ಗಿರಿಯಪ್ಪನನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಕೈ ಕೈ ಮಿಲಾಯಿಸಲು ಆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗಿರಿಯಪ್ಪನು ಮೃತಿ ಹೊಂದಿದನು. ಉಳಿದವರು ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಹೋದರು. ಧೈರ್ಯಗೆಡದೆ ಹಳೇಪೈಕದ

ಹೆಮ್ಮೆಯ ವೀರಭದ್ರಣ್ಣನೊಡನೆ ತಿರುಗಿ ಬಂದು ಮರೆಬೋವಿಯ ಶಿರಚ್ಛೇದನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದಳು. ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ವಿಷಮ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಾನು ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಅನುಚಿತವೆಂದು ಬಗೆದ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯು ವೇಣುಪುರದ ಅರಮನೆಯಿಂದ ಭುವನಗಿರಿಯ ದುರ್ಗದ ಅರಮನೆಗೆ ತೆರಳಿದಳು. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಹಾಗೂ ಸಬ್ಬುನೀಸ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡಳು. ಒಡನೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಮತ್ತು ಭುವನಗಿರಿ ದುರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಪರಿವಾರದವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಾಗಿ ಕಲೆತು ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಒಮ್ಮತದಿಂದ ಮಂತ್ರಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಜಾತಪ್ಪನ ಭದ್ರಯ್ಯನ ಮಗನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯವರ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ಅಂಧಕ ವೆಂಕಟಯ್ಯನನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಅವನ ಮಗನನ್ನೂ ಮುಂಚಿನಂತೆ ಹೊಸಂಗಡಿಯ ಕೋಟೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದರು. ವೆಂಕಟಯ್ಯನ ಮಗ ಕುತ್ಸಿತ ಶಿವಪ್ಪ ನಾಯಕನೆಂಬಾತನನ್ನು ಅಂಗವಿಕಲನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿ ಈ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯೇ ಅರ್ಹಳೆಂಬುದಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಮುಖದಿಂದಲೇ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು.''[೧] ಎಂದರೆ, ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಸೋಮಶೇಖರ ನಾಯಕನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಾಚಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸೋಮಶೇಖರ ನಾಯಕನ ಕುಹಕಿಗಳ ಕುತಂತ್ರದಿಂದಾಗಿ ಓಡಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ರಾಜ್ಯದ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕಳಕೊಳ್ಳದಿದ್ದದ್ದು ಹಾಗೂ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ನಿರ್ಧಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಆತನಿಗೆ ಬಿಳಗಿ ಸೈನ್ಯದ ಮತ್ತು ಜನ್ನೋಪಂತನ ನೆರವು ಒದಗಿ ಬಂದುದು ಆತನ ಸಮರ್ಥ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಕೂಡ ಈತನನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಈತನ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಛಲ-ಬಲದ ಮೇಲಿದ್ದ ಅಪಾರವಾದ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ''(ಸಬ್ಬುನೀಸ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪಯ್ಯ ಸಹಿತವಾಗಿ) ತಿಮಣ್ಣ ನಾಯಕನು ಕಹಿ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮರೆತು ಒಮ್ಮತದಿಂದ ಮಂತ್ರಾಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಭದ್ರಯ್ಯನ ಮಗನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು'' ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲೂ ಹಿರಿತನದ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನೂ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬಾಗುವವನು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. '....ಅವಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತು, ಸಂಸ್ಥಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಮುಖದಿಂದಲೇ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು' ಎನ್ನುವುದು, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಪುನಃ ಕೆಳದಿಗೆ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತೋರುಬೆರಳಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ಈತನ ನಾಯಕತ್ವದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು 'ಕೆಳದಿನೃಪ ವಿಜಯ' ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: ''...ಆ ಮೇಲೆ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನೊಡನೆ ಸೇನೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತವನಿಧಿ ಹೊನ್ನಾಳಿ ಜಡೆಯ ಎದುರು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತುರುಕರನ್ನು ಓಡಿಸಿ ತೋಳ್ಬಲವನ್ನು ಮೆರೆದಳು''[೨] ಮತ್ತು ಅಲ್ಲದೆ ಸರಪನ್‌ಮಲ್ಲಿಕ ಎಂಬ ಐರೋಪ್ಯದವನು ದಿವಾನನಾಗಿಯೂ ಹಾಗೂ ಆಪ್ತ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದು, ಅವನು ಮುಂಚೆ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಚಮಹಲ್ಲಿನ ಮಿಡಿಜೆ ಎಂಬ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಸೋದೆಯವರು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರು ಹನುಮ ನಾಯಕನೆಂಬ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸ್ವಾಧೀನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮಣ್ಣ ನಾಯಕನೊಡನೆ ಸೇನೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಹನುಮ ನಾಯಕನ ದರ್ಪದ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಸೋದೆಯ ಒಡೆಯರ ವಶದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಸಮಾನವಾದ ಮಿಡಿಜೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಧೀನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರೆದಳು.[೩] ಮತ್ತು ಅದಲ್ಲದೆ ಸುಬ್ಬುನೀಸ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪಯ್ಯ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕರೊಡನೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿ, ಕಳುಹಿಸಿ ಮಾಯಾವಾದಿಗಳ ಸೇನಾಪತಿಯಾದ ಕುಮಾರಯ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿ, ಸೈನ್ಯವನ್ನು ನುಗ್ಗಿಸಿ ವಸುಧಾರೆಯ ಸುಂದರವಾದ ಕೋಟೆಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಳು.[೪] ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನ ಕೆಳದಿಯ ಸಂಬಂಧ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಬ್ಬುನೀಸ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಸಮರಗಳವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ನಿವೃತ್ತನಾದನೇ, ಮರಣವನ್ನಪ್ಪಿದನೇ ಅಥವಾ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನೇ? ಏನೊಂದೂ ತಿಳಿಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಏನಾದರೂ, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ 'ಸೇನಾಪತಿ'ಯಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಗೌರವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಡಾ. ಜಾನ್‌ಫ್ರೇಯರ್ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ...ನಿಜವಾದ ಪರಾಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ತಂತ್ರದಿಂದಲೇ ಮೇಲೇರಿ ಸೇನಾಪತಿ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯರಕ್ಷಕ ಪದವಿಗೇರಿದ್ದನು. ಅವನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನು.[೫]

ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದೆರಡು ಜನಪದ ಕಥನ-ಕವನಗಳೂ

'ಕೆಳದಿನೃಪ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ಹಾಗೂ ಡಾ. ಜಾನ್‌ಫ್ರೇಯರನನ್ನು ಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಕೆಲವು ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

'ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ 'ಕಾಸರಕೋಡ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ'[೬] ಕಥನ ಕವನದಲ್ಲಿ ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆ ಮುತ್ತಿಗೆಗೊಳಗಾದುದನ್ನು ತಿಳಿದ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿ ಕಾಸರಕೋಡ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕನಲ್ಲಿಗೆ ದೂತನನ್ನು ಕಳುಹುತ್ತಾಳೆ:

ನಿಲಕಂಟ ದೇವಸ್ಥಾನದಾ ತೆನ್ಕ್ಯಾss ಮೇನೇ
ಮಾವನೂ ಅಳಿಯನೂ ಪಗಡೀಲಾಡ್ತೀರೂ।

ಹಾಗಾಗಿ ದೂತ ಬಂದು, ಆರು ತಾಸು ಕಾದು ನಿಂತರೂ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಆಟದಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ರಾಣಿಯೇ ಕರೆಯಬಂದಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ:

ಮೂರು ತಾಸ್ನಲ್ಲೀss ಹೋಗಿ ನಿತ್ತವ್ಳು
ವಂಬತ್ ತಾಸ್ಥತನ್ನಾs ನಿತ್ತೀತ್ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾ
ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಗ್ ಶಿಟ್ಟುಬಂದು ಹೋಗೀತು॥

ಆದರೆ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನೇ ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಕತ್ತುಳ್ಳವನು! ಎಂದು.

ತಿಮ್ಮಣ್ಣ್ ನಾಯ್ಕನ ತೊಡಿ ಮೇನೆ ಕುಂತಿತ್ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾ
ಅವನಾರೂ ಗಡ್ಡಾs ಹಿಡದದೆ ನೋಡು।

ಹೀಗೆ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವಲ್ಲಿ ರಾಣಿಯ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಿಮ್ಮಣ್ಣನಾಯಕನಾದರೂ ರಾಣಿಯು ತನ್ನ ಅಳಿಯ ವೆಂಕಟ್ರಮಣನ ಮದುವೆಯ ಪೂರ್ತಿ ವೆಚ್ಚನಿಭಾಯಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಭರವಸೆ ಕೊಟ್ಟಮೇಲೆಯೇ ಸಮ್ಮತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಲ್ಲದೆ 'ಗಂಗವ್ಳೀ ಮಾವಾನಾ ಉಂಬೂಳಿ ಕೊಡ್ತೇ' ಎಂದೂ ಆಕೆ ವಚನ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಬಳಿಕವೇ,

ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕಾss ಲಿವರ ಮನಿಗ್ಹೋದ
ಇದ್ಕ್ಯೆಕೆಲಿನ್ಹೇ ಸಲಾಮಂದಾss''
ಇದ್ರ ಗಂಡ್ಸ ಸದ್ರಕೆ ಸಾಲಾಮ್ ಕೊಟ್ಟ
ದಿರಜಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾ ಮೊಕವೇ ಬಾಡೀತು

ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳು ಕೂಡ-ದೇವಸ್ಥಾನವಿದ್ದುದು ಬಿದನೂರಿನಲ್ಲಿ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿ ಇದ್ದುದೂ ಅಲ್ಲೇ. 'ಭುವನಗಿರಿ ದುರ್ಗದ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಆಕೆಯು ತನ್ನ ಸೇನೆ ಪರಿವಾರದೊಂದಿಗೆ ಬಿದನೂರಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದಳು', (ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರು: ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ದೀಕ್ಷಿತ: ಪುಟ ೩೮)-ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಕೆಳದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನೇ ಎಂಬುದನ್ನು, ರಾಣಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತನಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತವೆ.

ಅವನು ಯುದ್ಧ ಗೆದ್ದ ಬಗೆ ಕೂಡ ಡಾ. ಜಾನ್‌ಫ್ರೇಯರ್ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯದು, ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯದ್ದು:

ದಾಸರ ಯಾಸ ತಾಳನೆ ಇವನೂ
ಕಟಪಟಿ ವಂದಾ ಕೈಲೇ ಹಿಡುದಾ
ಆ ದಂಡ್ನರಿದ್ದಲ್ಲೀ ಹೋಗೇ ಬಿಟ್ವಾ
ಜನ ವನ್ನಂಟ್ ದಮಡಿ ಕೊಟ್ವಾರು ಲಿವಗೇ
ಇಲ್ಲಾರೂ ತಂದೀ ನೆಕ್ಕಾss ಮಾಡ್ದಾss
ಮೂರು ಸಾವಿರ ದಮ್ಮಡಿಲಾಯ್ತು
ಇವ್ನು ದಂಡೆದ್ದೀ ನೆಡುದೇ ಬಿಟ್ವಾ॥

ಹಾಗೆನ್ನುವಾಗ, ಆತ ರಣಧೀರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುವಾಗ 'ಆಳಃ ಮಕ್ಕಳಾss ತಯಾರ್ ಮಾಡೇ ತಾಯೇss' ಎಂದು ಆತ ಹೇಳಿದುದು ಏಕೆಂದರೆ, 'ದಂಡೂ ಕಾದೂಕೇ ನಾ ವಬ್ನೇ ಹೋದಾಗೂ ಅದು ದಂಡೂಲಲ್ಲಾ ತಾಯೇss' ಅದಕ್ಕಾಗಿ. 'ದಂಡಾರುಲಿನ್ನು ಕಾದನೆ ಲವನೂ ದಂಡಿನ ಚಾವುಡಿಯ ಸುಟ್ಟೇ ಬಿಟ್ವಾ। ದಂಡಿನ ಕೈ ಸೆರಿಯ ಹಿಡಿದವನೆ ನೋಡು' ಇದು ಅವನ ಧೀರತನದ ಕಥೆ. ಹೀಗೆ ಗೆದ್ದು ಬಂದವನನ್ನು ಮೋಸದಿಂದ ಕೊಲ್ಲುವ ಸಂಚನ್ನು ಯೋಧ ಮಕ್ಕಳು ಕೈಗೊಂಡರು ಎಂದು ಈ ಹಾಡು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ತಾವು ದಂಡ್ ಕಾದಿ ಬಂದ್ರೆ ತಾಯೇ। ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕ ಹೋಗಲೇ ಇಲ್ಲಾ' ಎಂದು ಅವರು ರಾಣಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಜನ ಹಾಲು, ನೀರು ಅಥವಾ ಅನ್ನದಲ್ಲಿ ವಿಷ ಸೇರಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬದುಕುಳಿದರೆ ಕ್ಷೌರಿಕನಿಂದ ಕೊರಳು ಹಾರಿಸಿ ತನ್ನನ್ನು ಮುಗಿಸಬೇಕೆಂದು ನಡೆಸಿದ ಒಳಸಂಚಿನ ವಿವರ 'ಗಂಗೋಳಿ ಮಾವಾನ ಉಂಬೂಳಿ' ನೋಡ ಹೊರಟಿದ್ದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನಿಗೆ ಬಡ ಭಟ್ಟನೊಬ್ಬನಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

'ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನ ಕೂಡೇss ಕಳವದೇss ಕಷ್ಟಾ' ಎಂದು ಹೀಗೆ ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸಲು ಕಾರಣ, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ

ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ 'ಶಿಸ್ತು' ಬಯಸುವವನಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು, ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ ದಂಡಿಸುವವನಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆ ನ್ಯಾಯಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು; ಆದರೆ ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿದ್ದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬಡ ಭಟ್ಟನೊಬ್ಬ ಇವನ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ಆದರ, ವಿಶ್ವಾಸ ಅದನ್ನೇ ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈತ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ಉಣ್ಣೂಕೆ ಕೊಡೂಕೇಽ ಯೇನೂ ಇಲ್ಲ। ಆ ಮೂರು ಸಾವಿರ ದಮಡಿನೂ ಕೊಟ್ಟಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೃದಯದ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು, ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಮೆರೆದುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಎಲ್ಲ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿಯಲ್ಲಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಎಸಗಿದ್ದೂ ವಿಶ್ವಾಸದ್ರೋಹವನ್ನೇ. 'ಆಳೂ ಮಕ್ಕಳ ಕೂಡೆ ಯೇನು ಹೇಳುವದೇ। ಇಟ್‌ದಿನೇ ನೀವು ಕಳ್‌ದ್ದ ಹಾಂಗಲ್ಲ। ನೀವು ದಂಡೆದ್ದೀ ಹೋಗುರಪ್ಪ ಮಗನೇ!' ಎಂದು ನಿಶ್ಯಸ್ತ್ರನಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಲು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಊಹಿಸಲಾಗದ ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕತನದಿಂದಾಗಿ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ 'ಅಯ್ಯೋ ಮೋಸಾಗಿ ಹೋಯ್ತೇ' ಎಂದು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಂಡರೂ, ಅಧೀರನಾಗದೆ 'ಅಂಗೀಯ ಕಿಶೆಗೆ ಕೈಯ್ಯೇ ಹಾಕ್ದಾ। ವಂದಲು ಮುಕ್ಕು ಚೂರಿಯು ಸಿಕ್ತು। ಅದ್ರಲು ನೀಡ್ಸೆಕಂಡಿ ನಿತ್ತೇ ಬಿಟ್ಟಾ॥ ಮುಂದರಿದು,

ಮುಕ್ಕುಳಿಸಿ ಉಗಿತೇ ಹಾರಾರಿ ಸವ್‌ರ್ದಾ
ಆಗೆ ಚೆನ್ನಮ್ಮೆ ನೆಡಕಾ ಬಂದೀತೇ।

ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನ ವ್ಯಕ್ತಿವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಅಂಥದ್ದು. ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿ ಜೀವ ಭಯದಿಂದ ನಡುಗಿಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಂದೇ,

ಅಣ್ಣ ನಾರ್‍ಯೆಣಗೇ ವಾಲೀ ಬರದಽದೇ
ಇವ್ನ ಮೇಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಣೆಲಂತೂ
'ಅವ್ ಬದ್ಕಿ ಬಂದಾಗೂ ನನ್ನಿಡೂದಿಲ್ಲಾ'

ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ 'ಕಲಿಪುರುಷ' ಎಂಬುದು; ಅವನಿಗೆ 'ಸೋಲೇ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೂ 'ಕಾಣದ ಕೈ'ಯಿಂದ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಆತನನ್ನು ಮುಗಿಸಿರಬೇಕು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪವಾಡ ಸದೃಶ ರೀತಿಯಲ್ಲಾದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನ 'ಮಾಯ' ಅದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಶ್ರಮ-ಶ್ರದ್ಧೆ ; ಶಕ್ತಿ-ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಗಳಿಸಿದ ಮನ್ನಣೆ, ಆತನನ್ನು 'ಕಾಯ್‌ಗೂಡ್ ಕೈಲಾಸಕ್' ಕಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಲೋಕದ ನಯವಂಚನೆ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ನನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹಿಂಸಿಸಿದೆ ಎಂದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವಷ್ಟು :

ಮೇಣಕೆಲಿನ್ನೂ ಯೆತ್ತೇ ಬಿಟ್ಟಾ
ಆಗ ತಿಮ್ಮಣ್ಣಾ ಯೇನಾ ಹೇಳ್ದಾ?
''ನೆಲ್ಲಿಯ ಹಣ್ಣೂ ಕುದರೀ ಕೋಡು
ಅತ್ತಿಯ ಹೂಂಗೂ ಲಾಗಬೇಕಂದಾ
ಹೊನ್ನಾರ ಹೊಳಿಯೆ ಹಾವ್ ಸಾಲಾಗಬೇಕೂ
ಕಲ್ಲಾರೂ ಕೋಳೀ ಕೂಗಲೂ ಬೇಕೂ।
ಕಾಯ್‌ಗೂಡ್। ಕೈಲಾಸಕ್ ಹೋದ್
ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕ ಬರಲೇಬೇಕು।''
ಅಂದ್ಹೇಳಿ ಪಣವಾ ಕಟ್ಟೇ ನಡೆದಾ ॥ ೬ ॥

'ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು' ಸಂಗ್ರಹದ 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ'[೭] ಲಾವಣಿಯ, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ (ಮಿರ್ಜಾನದ ದಂಡು ಕಾದು ಬಂದದ್ದೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು) ಹಿತಶತ್ರುಗಳ ಪೀಡೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಜುಗುಪ್ಸೆಗೊಂಡು, ರಾಣಿ ಎಷ್ಟೇ ಆದರಿಸಿದರೂ ಲೋಕದ ಹಂಗು ತೊರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೇಗೆಂದು ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಮರಳಿ ಬರುವುದರ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವನದು ಒಗಟಿನ ಉತ್ತರವೇ:

ಅತ್ತಿಗೇ ಹೂಗು ಲಾಗುಬೇಕೆಲವ್ವಽ
ಎತ್ತೀಗೇ ಮಾತುಽ ಬರಬೇಕೆಲವ್ವಽ
ಆಗೆಲಾಽದರೇಽ ಬರತೇನೆ ನಾನುಽ
ಬಸಳೀಗೆ ಮುಳ್ಳುಽ ಲಾಗುಬೇಕೆಲವ್ವಽ

ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಣಿಯ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ಚೆನ್ನಮ್ಮನ ಬದಲು 'ಅಮ್ಮಜ್ಜಿ'. 'ಹಾಡುಗಾತಿಯ ಕೂಡ 'ಅಮ್ಮಜ್ಜಿ ಯಾರು' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, ಚೆನ್ನಮ್ಮಜ್ಜಿ ಎಂದೇ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಳು. ಚೆನ್ನಮ್ಮಜ್ಜಿ ಹೊನ್ನಾವರ ರಾಜ್ಯದ ರಾಣಿಯೆಂದು ಅವಳು ಹೇಳಿದ್ದಳು[೮]. ಎಂದರೆ, ಗೇರುಸೊಪ್ಪೆ ಚೆನ್ನಭೈರಾದೇವಿಯನ್ನೇ ಆಕೆ ಹೇಳುವುದೆಂದು ಡಾ. ಹೆಗಡೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಆದರೂ, ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಘಟನಾವಳಿಗಳು 'ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು' ಕಥನ ಕವನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದವೇ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮಾಹಿತಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ. ತಾನು ಗೆದ್ದು ಬಂದಾಗ ಆರತಿ ಎತ್ತಿದ ಹೆಂಗಸರ ವೇಷ-ಭೂಷಣ ಕಂಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಮಾಡಿದ ವೀರೋಚಿತವಾದ ಶಾಸನ ಇಂತಿದೆ:

ನಿಮ್ ಮುಸ್ಕ ಯೇಗಿನ್ನೇಽ ತೆಗಿಽಯಲು ಬೇಕುಽ

ಕುಪ್ಪ ಹಾಕ್ಬೇಕುss ಶೇರಿ ಉಡಬೇಕುss
ಮರನ ಮೂಗುತಿಯss ತೆಗಿಯssಲು ಬೇಕುss
ಚಿನ್ನದ ಮೂಗುತಿಯss ಇಡಲಲು ಬೇಕುss ॥

ಈ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ 'ಆ ಕಾಲದ ಅಸ್ಥಿರ-ಅಶಾಂತ ವಾತಾವರಣದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.'[೯] ಮತ್ತು 'ಇದು ಅವನ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ರಾಜ್ಯ ಸುರಕ್ಷಿತವಾದುದರ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.'[೧೦]

ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದ ಅನಂತರ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮೋಸವಾಯಿತೆಂದು ಈ ಗೀತಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಡಾ. ಜಾನ್‌ಫ್ರೇಯರ್‌ನೂ 'ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನು' ಎಂದೇ ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾನಷ್ಟೇ. ಆದರೆ 'ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಜಯದ ಅನಂತರದ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನಿಗೆ ಮೋಸವಾದುದು ಅಥವಾ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಮಿರ್ಜಾನ ಕೈವಶವಾದ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳು ಅಥವಾ ವರ್ಷಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬಹುದೇ? ಇಲ್ಲಾ, ಹಾಡೇ ಗೊಂದಲಗೊಂಡು ನಮ್ಮನ್ನು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ?

'ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯ'- ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆಯು ಸೋದೆ ಒಡೆಯರ ವಶದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು; ಅದನ್ನು ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಸ್ವಾಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಡುಗಳು ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆ 'ತುರಿಕರ ಯೋಧರಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಅವರ ಹುಟ್ಟಡಗಿಸಿ ಬಂದುದನ್ನು' ಹೊಗಳುತ್ತವೆ.[೧೧] ಜೊತೆಗೆ ಹೆಂಗಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಆತ ಜ್ಯಾರಿಗೆ ತಂದ ಕಾನೂನು ಅನ್ಯಮತೀಯರ ಆಕ್ರಮಣ, ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಕಳ್ಳಕಾಕರ ದರೋಡೆ ಇತ್ಯಾದಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಆತನ 'ನಾಯಕತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ ಆದದ್ದು. ಎಂದರೆ 'ಮುಗಲರ ದಂಡ ಸಂವರಣ' ಮಾಡಿದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆಯೆನ್ನಬೇಕು.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿನ ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದಾಗಿದೆ: 'ಇನ್ನು ಕೆಳದಿಯ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಕಾಲದ (ಡಾ. ಫ್ರೇಯರನೂ ಹೇಳಿದ) ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕನೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ನೂರು ವರ್ಷ ಹಿಂದಿನ ಭೈರಾದೇವಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಹಿರಿಯ ವೆಂಕಟಪ್ಪ ನಾಯಕನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನೂ, ಸೈನ್ಯಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಗೇರುಸೊಪ್ಪೆಯ ಭೈರಾದೇವಿಯ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮುಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಳೆಪೈಕದ ಜನರು ಕೆಳದಿಯ ರಾಜನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ಬುಕಾನನ್ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. (Journey through Northern parts of Kanara P.41) ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಏನಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಭೈರಾದೇವಿಯು ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕನು ಮಿರ್ಜಾನ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ತಾನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಗಂಗೋಳಿ ಮಾವನ ರಾಜ್ಯದ ಉಂಬಳಿಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಭೈರಾದೇವಿಯೇ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಮೋಸದಿಂದ ಏಕಾಂಗಿಯಾದ ಕಾಸರಕೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನ ಮೇಲೆ ಕಳಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದಳು ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಷ್ಟೇ. ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದ್ದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವನ ಜಾತಿಯ (ಹಳೆಪೈಕದ)ಜನರು ಭೈರಾದೇವಿಯ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವೆಂಕಟಪ್ಪ ನಾಯಕನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.'[೧೨] ಅವರ ತರ್ಕ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ: 'ಇನ್ನು ಕಾಸರಕೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕ ಮತ್ತು ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು ತೀರ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಕದ ಚೆನ್ನಭೈರಾದೇವಿ ಅಮ್ಮನೂ ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಕದ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯೂ ಜನರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ರಾಣಿಯೆಂದು ಉಳಿದಿರುವುದು ಸಹ ತುಂಬ ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.'[೧೩] ಡಾ. ಹೆಗಡೆ ಹೀಗೆ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಇಬ್ಬರು 'ಸೇನಾಧಿಪರು'ಗಳೂ (ತಮ್ಮಣ್ಣನನ್ನೂ ಹಳೆಪೈಕದವನೆಂದೇ ಡಾ. ಹೆಗಡೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ). 'ಹಳೆಪೈಕರೇ' ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೆ ಸಾಹಸಗಾಥೆಗಳು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಸೇರಿಹೋದುದರ ಮರ್ಮ ಅಡಗಿದೆ. ಡಾ. ಜಾನ್‌ಫ್ರೇಯರ್ ಪ್ರಕಾರವೂ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಇದೇ ಪೈಕಿಗೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೇ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ[೧೪]. ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡು ಕೂಡ ಇದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ[೧೫] ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಣ್ಣನ ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ ಇಬ್ಬರು ಹಾಡುಗಾರ್ತಿಯರೂ ಹಳೆಪೈಕ ಜಾತಿಗೇ ಸೇರಿದವರೆಂಬುದೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ.[೧೬]

ಹೀಗೆ ಕಥನಕವನಗಳು 'ಕಾಸರಕೋಡ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ'ನ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡುತ್ತಲೇ, 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣ'ನ ಭುಜಬಲದ, ಚಾತುರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒದಗಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ತಮ್ಮಣ್ಣನಿಗೆ ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಭೈರಾದೇವಿ ಎಸಗಿದ ದ್ರೋಹ ನಿಖರವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೆಳದಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಕುರಿತ ಅನುಮಾನ

ತೆಳ್ಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೂ, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ 'ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಡಾ. ಫ್ರೇಯರ್. ಎಂದರೆ, ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿ ಈತನ ಕೊಲೆಗೆ ಕಾರಣ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಈತ ಶತ್ರುಗಳಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು! ಆದರೆ ಈತನ ತೋಳು ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಬಲದ ಹಸಿಹಸಿ ಚಿತ್ರ ಡಾ. ಹೆಗಡೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ತಮ್ಮಣ್ಣನ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದುಕೊಂಡರೂ, ರಾಜನೀತಿಯು ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾನ-ಮರ್ಯಾದೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಅಪುರೂಪವಷ್ಟೇ. ಹಾಡು ವಿಷಾದಪೂರ್ವಕ ಸಾರಿದಂತೆ, ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಆಕೆಯ ಪರವಾದ ಒಂದು ಬಣ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನನ್ನು ಕೊಂದಿರ ಬಾರದೇಕೆ? ಏಕೆಂದರೆ, ಹಾಡು ಕೆಳದಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯಷ್ಟೇ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಮೋಸವಾದುದನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿಸುವುದು ಅವುಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಇಬ್ಬರು ವೀರರ ಪಾಲಿಗೆ ಒದಗಿದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿದ್ರೋಹ ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ, ಹೀಗೆ ಹಾಡು ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ತನ್ನೊಡಲಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಸರ್‌ದೇಸಾಯಿಯವರು ಛತ್ರಪತಿ ಶಿವಾಜಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿಮ್ಮಣ್ಣನನ್ನು ಸೋಲಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣನಾಯಕನು ಹಾಗೂ ದಂಡನಾಯಕ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆ? ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದು ಸೋತ ನಂತರ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಗೆ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರಲು ಒಪ್ಪಿದನೆ? ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು...'[೧೭] ಎಂದೂ ಒಂದೆಡೆ ಅ. ಸುಂದರ ಅವರು ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯ' ಹಾಗೂ ಇವೆರಡು ಹಾಡುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಂತೂ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ 'ಸೋತ ನಂತರ ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಗೆ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರುವಷ್ಟು' ರಣಹೇಡಿಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಏನಾದರೂ ಈ ನಾಯಕರಿಬ್ಬರೂ 'ಕಾಸರಗೋಡು' ಕಡೆಯವರು ಎಂದು ಕುತೂಹಲ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣ' ಎಂದೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೆಳದಿನೃಪವಿಜಯ' ಮತ್ತು ಇತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ[೧೮] 'ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ' ಎಂಬುದೇ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದೆ, 'ಕಾಸರಕೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ' ಹಾಡಾದರೂ 'ಕಾಸರಕೋಡೂ ಕುಂಬಳಕೋಡೂ... ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗೂ, ಈ ಕಾಸರಗೋಡಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಯ ಸಂಬಂಧ ಎಂಬುದರ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಗುವಾಗ ಈ ಹಳೆಪೈಕ ವೀರರಿಗೂ, ಕಾಸರಗೋಡಿಗೂ ಅದೆಲ್ಲಿಯ ನಂಟು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಕ್ಕೇರಿ ಇತಿಹಾಸ ಉತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆ. '...ಸದಾಶಿವ ನಾಯಕನು ಇಕ್ಕೇರಿಯ ಪಟ್ಟವೇರಿ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೧೪ರಿಂದ ೧೫೪೬ರ ವರೆಗೆ ರಾಜ್ಯವಾಳಿದನು. ಇವನು ವಿಜಯನಗರದ ವೀರನೃಪತಿ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ಅಪ್ಪಣೆ ಪ್ರಕಾರ ತುಳುನಾಡ ಮನ್ನೆಯರನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಾಸರಗೋಡಿನಲ್ಲಿ ತೊಲಗದ ಕಂಬವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದನು.' '...ಈ ಸದಾಶಿವ ನಾಯಕನೇ ಕಾಸರಗೋಡು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನು. ಪುರಾತನ ಮಾಯಿಲ ಕೋಟೆಯು ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿತ್ತು...' '...ಸದಾಶಿವರಾಯ ನಾಯಕನ ಹಿರಿಯ ಮಗ ದೊಡ್ಡ ಸಂಕಣ್ಣ ನಾಯಕನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೪೬ರಿಂದ ೧೫೫೯ರ ವರೆಗೆ ಆಳಿದನು. ಈ ವೀರನು ಭಟ್ಕಳದ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಧೂಳೀಪಟ ಮಾಡಿದನು. '[೧೯]' ವಿಜಯನಗರಕ್ಕೆ ಸಂದ ಹಳೆಪೈಕರ ಸೇವೆ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ...ವಿಜಯನಗರ ಸೈನಿಕರಲ್ಲಿ ವೀರರೆಂದು ಖ್ಯಾತಿವೆತ್ತಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಹೊಂದಿದವರು... (ಅದಲ್ಲದೇ) ವಿಜಯನಗರದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ರಾಜನಾದ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ತಂದೆಯು ಹಳೆಪೈಕದವನೆಂದು ತರ್ಕಿಸಲಾಗಿದೆ.'[೨೦] ಕೆಳದಿ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಳೆಪೈಕರಿಗಿದ್ದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನೇ ದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೊರತಾಗಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿ ತನ್ನ ಸಂಕಷ್ಟದ ದಿನದಲ್ಲಿ '...ಧೈರ್ಯಗೆಡದೆ ಹಳೇಪೈಕದ ಹೆಮ್ಮೆ ವೀರಭದ್ರಣ್ಣನೊಡನೆ ತಿರುಗಿ ಬಂದು ಮರೆಬೋವಿಯ ಶಿರಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದಳು...' ಈ ಪ್ರಕರಣ ಕೂಡ ಹಳೆಪೈಕರು ಕೆಳದಿಗೆ ಅದೆಷ್ಟು ನಿಕಟವಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ.

''ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಕೆಳದಿ ನಾಯಕರ ಕೈಕೆಳಗೆ ಈ ಸಮಾಜದವರು ಒಂದೊಂದು ದಂಡಿಗೆಯ(ಸೇನೆ) ಸುಬೇದಾರರಾಗಿದ್ದರು. ...ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಪದ್ಧತಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಈ ವರ್ಗದವರು ಹರಿಹಂಚಾಗಿ ಶ್ರೀಶೃಂಗೇರಿ ಜಗದ್ಗುರು ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರಕೊಟ್ಟ ವಿಜ್ಞಾಪನ ಪತ್ರದ ಒಕ್ಕಣೆ ಪ್ರಕಾರ ಶೃಂಗೇರಿ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ, ಕೆಮ್ಮಣ್ಣುಗುಂಡಿ, ಕೆಳದಿ, ಇಕ್ಕೇರಿ, ಬರೆಗುಂಡಿ, ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾರವಾರ, ಹೊನ್ನಾವರ, ಗೋಕರ್ಣ, ಕೇರಳದ ಚಂದ್ರಗಿರಿ, ಬೇಕಲ, ಹೊಸದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.''[೨೧] ಎಂದರೆ ಇದಿಷ್ಟು ಕಾಸರಗೋಡು ಆಸುಪಾಸಿಗೂ; ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗೂ ಇದ್ದ (ಇರುವ) ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆಂದರೆ ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣನ ಹಿರಿಯರು ಕಾಸರಗೋಡಿಗೆ ಬಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಸ್ತಂಭವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕೆಳದಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಸದಾಶಿವ ನಾಯಕನ ದಂಡಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರಬೇಕು. ಬಳಿಕ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಇದ್ದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ತಮ್ಮಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ 'ಉತ್ತರದ ಕರಾವಳಿ' ಸೇರಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಾ ತಮ್ಮಣ್ಣನೊಬ್ಬನೇ ವಾಪಸ್ಸಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಬರಬಹುದೆಂದರೆ – ಹಿರಿಯ ವೆಂಕಟಪ್ಪ ನಾಯಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಕಾಸರಗೋಡ ತಮ್ಮಣ್ಣನು ಯುದ್ಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನೂ, ಸೈನ್ಯ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಕೆಳದಿಯ ದಂಡಿಗೆ ಸಹಾಯಕನಾದನೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ.'[೨೨] ಆದರೆ ಈತನ ಕುಟುಂಬ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ್ಯ ಹೂಡಿತ್ತೇ? ಅಥವಾ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿ? ಉತ್ತರ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭಟ್ಕಳದಲ್ಲಿ ಕಾಸರಗೋಡು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನನ್ನು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುಟುಂಬವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಾಸರಗೋಡಿನಿಂದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇನ್ನೂ ನಾಲ್ಕು ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವೇ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಇಂತಿವೆ:

೧. ಉಗ್ರಾಣಿ ಮನೆ ೨. ಮೆತ್ತಿನ ಮನೆ ೩. ನಾಯ್ಕರ ಮನೆ ೪. ಗರಡಿಕಾರರ ಮನೆ ೫. ಹೊಸಮನೆ

ಅದರಲ್ಲಿ ಉಗ್ರಾಣಿ ಮನೆಯೇ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದಾಗಿದೆ.[೨೩] ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಯುದ್ಧ ಗೆದ್ದುದರ ಪ್ರಯುಕ್ತ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕ ಒಂದೇ ಮರದಿಂದ ಎರಡು ರಥ ಮಾಡಿಸಿ, ಒಂದನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಹನುಮಂತ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕೊಲ್ಲೂರು ಮೂಕಾಂಬಿಕೆಗೂ ಅರ್ಪಿಸಿದ್ದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ. (ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಗ್ರಾಣಿ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಭಟ್ಕಳದ ಹನುಮಂತ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಜಾತ್ರೆ ದಿನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ವತಿಯಿಂದ ಕಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಗೌರವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.)[೨೪]

ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ ಅವರ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿರುವ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಕಥನ ಕವನವೊಂದು ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕನು ಭಟ್ಕಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೂ ; ಆತ ಹೊನ್ನಣ್ಣ ನಾಯ್ಕ, ಜಟ್ಟಮ್ಮ ದೇವಿ ದಂಪತಿಯ ಮಗನೆಂದೂ ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಭಟ್ಕಳದ ತೇರಿಗೂ, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಇದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರವೂ.

ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕಾನೆ ಹೇಳುತಾನೇ ತಾನಾ
ವರುಸಕೊಂದೂ ಬಾರೀ ತೇರೂ ಮಾಡುಬೇಕೊ ಏಗಿನ್ನೂ
ನನ್ನೂ ಹೆಸ್ರ್ ಹೇಳಿ ಮೂರು ಕಾಯಿ ವಡೀಬೇಕೋ ತಾನಾಃ

ಚೆನ್ನಮ್ಮ ರಾಣಿಯ ಕಾಲದ ಮಿರ್ಜಾನ ಯುದ್ಧವೇ ಅದಾಗಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಈ ಕೊಡುಗೆ ಆತನ ದೈವಭಕ್ತಿಗೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ. ತಿಮ್ಮಣ್ಣನಿಗೆ ಕೊಲ್ಲೂರು ದೇವಿಯ ಮೇಲೆ ಅಂಥ ಭಯ–ಭಕ್ತಿಯಿರಲೂ ಕಾರಣ ಸಿಗುತ್ತದೆ. '...ಕೆಳದಿಯ ರಾಯರಿಗೆ ಕೊಲ್ಲೂರು ಮೂಕಾಂಬಿಕೆಯು ಮನೆದೇವರಾದ ಕಾರಣ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ರಾಯರಿಗೆ ಭೋಜನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕುದುರೆ ಸವಾರನೊಬ್ಬನು ಕೊಲ್ಲೂರಿನ ಶ್ರೀಮುಡಿ ಗಂಧಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಕೆಳದಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿತ್ತು.'೨೫ ಅಂದರೆ, ತನ್ನ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಮನೆದೇವರ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸೇನಾ ನಾಯಕನೊಬ್ಬ ಹೀಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ.

ನನ್ನ ಅನುಮಾನವೇನೆಂದರೆ, ಕಾಸರಗೋಡು ತಮ್ಮಣ್ಣನೂ ಈ ಐದು ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಿರಬಹುದು, ಎಂಬುದು. ದೊಡ್ಡ ಸಂಕಣ್ಣನಾಯಕನು ಭಟ್ಕಳದ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಧೂಳೀಪಟ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಇತಿಹಾಸ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಷ್ಟೇ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೫೦ರ ಅನಂತರ ೧೫೮೩ರ ಒಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕಾಸರಗೋಡಿನಿಂದ ಭಟ್ಕಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ೧೫೮೩ರಿಂದ ೧೬೨೯ರ ತನಕ ಆಳಿದ ಹಿರಿಯ ವೆಂಕಟಪ್ಪ ನಾಯಕನಿಗೆ ತನ್ಮಧ್ಯೆ ತಮ್ಮಣ್ಣ ನೆರವಾಗಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಹೆಗಡೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವನ ಅನಂತರ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಹುಟ್ಟಿ, ಮೆರೆದು, ಅಳಿದದ್ದೇ ಕುಟುಂಬದ ನೆನಪಿನ ಬುತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು, ಈತ ಮರೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ವಿಷಯ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಕೆಳದಿ ನೃಪ ವಿಜಯ : ಲಿಂಗಣ್ಣ ಕವಿ : ಪು. ೧೮೭-೧೮೯ ಗದ್ಯ : ಕೆಳದಿ ಗುಂಡಾ ಜೋಯಿಸ್ ; ೧೯೭೬

೨. '' '' ಪು. ೧೯೧-೧೯೨ '' ''

೩. '' '' ಪು. ೧೯೨ '' ''

೪. '' '' ಪು. ೧೯೩ '' ''

೫. ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು : ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ : ಪುಟ ೩

೬. ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು : '' '' ಪುಟ ೭೨ರಿಂದ ೮೪

೭. ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು : ಪುಟ ೪೩ರಿಂದ ೫೩

೮. '' : ಪುಟ ೪

೯. '' : ಪುಟ ೮

೧೦. '' : ಪುಟ ೧೦

೧೧. ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು : ಪುಟ ೭೪ ; ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು : ಪುಟ ೪೪

೧೨. ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು : ಪುಟ ೫ರಿಂದ ೬

೧೩. '' : ಪುಟ ೬

೧೪. Mysore Gazetter : Vol. V Pages 1235

೧೫. ಬೆಳಿಯಮ್ಮನ ಹಾಡುಗಳು : ಪುಟ ೩೯

೧೬. '' : ಪುಟ ೧ ; ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು : ಪುಟ ೩೮

೧೭. ಕೆಳದಿ ಅರಸರ ಕಾಲದ ವಾಸ್ತು ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ : ಅ ಸುಂದರ : ಪು. ೨೩, ೩೪

೧೮. The Nayakas of Ikkeri : Pages 117-118

೧೯. ತೆಂಕನಾಡು : ಪುಟ ೮೩ - ೮೪

೨೦. ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲಾ ದರ್ಶನ : ಎಸ್. ಸಿಲ್ವಾ : ಪುಟ ೨೦

೨೧. ಕುಮಾರ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಮೇಲೆ 'ಕೋಟೆಯವರ ಅಲಗೇಕೆ? : ಉದಯವಾಣಿ : ೩೦-೩-೧೯೭೮ : ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಊರ್ಮಿಳೆ.

೨೨. ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು : ಪುಟ ೫

೨೩. ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದವರು ಶ್ರೀ ಎಂ.ಆರ್. ನಾಯಕ್, ಭಟ್ಕಳ, ಉ.ಕ. ಅವರು. ಇವರ ತಂದೆ ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ನಾಯಕ್ ಅವರೂ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನದ್ದೆನ್ನಲಾದ ತಲವಾರ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಹಳೆ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದುದನ್ನು ತಾನು ನೋಡಿದ್ದುದಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲದೇ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಂಜಪ್ಪ ನಾಯಕ್ ಅವರೂ ಮಾಹಿತಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಕೂಡಾ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

೨೪. ಈ ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ಹಿರಿಯರು, ಮಿತ್ರರಲ್ಲದೇ ನನ್ನ ತಂದೆ ಶ್ರೀ ಗಣಪತಿ ನಾಯಕ್ ಅವರೂ ಹಾಗೂ ಇನ್ನನೇಕರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

೨೫. ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು, ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಈ ಕಥನ ಕವನವು ಕೂಡ ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯಕನನ್ನು ಮೋಸದಿಂದಲೇ ಕೊಂದರೆಂದೇ ಹಾಡುತ್ತದೆ : 'ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ನಾಯ್ಕನ ಒಟ್ಟಾಗೆ ಹಿಡೆದಾರೋ ತಾನಾ ತನ್ನಾ ಕಿರೀಟೊಂದೂ ಕಳುಚಿದನೋ ತಾನಾ'

೨೬. ತೆಂಕನಾಡು : ಪುಟ ೧೯ ೧೯೮೮

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್
ಹೆಸರಾಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ
ಹೆಸರಾಂತ ಕವಿಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ದೇವುಡು
ಹೆಸರಾಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣ ಶರ್ಮ
ಹೆಸರಾಂತ ಸಾಹಿತಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್
ಹೆಸರಾಂತ ಸಾಹಿತಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ
ಹೆಸರಾಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗಿ ಮಠ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ವ.ನಂ. ಶಿವರಾಮು
'ಹಟ್ಟಿ' ಕಾರಸವಾಡಿ ರಸ್ತೆ
ವಿನಾಯಕ ಬಡಾವಣೆ (ಪೂರ್ವ)
ಮಂಡ್ಯ – ೫೭೧೪೦೧

ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರಯ್ಯ
೧೦೦೨, ಶೋಭಾ ಟ್ಯೂಲಿಪ್
೨೪ನೇ ಮೇನ್ ಜೆ.ಪಿ.ನಗರ
೬ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೭೮

ಡಾ. ರಾಗೌ
೧೪೪, ಚಿತ್ರಕೂಟ
ಕಾಳಿದಾಸ ರಸ್ತೆ, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ
ಮೈಸೂರು – ೫೭೦೦೧೨

ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ
ಸಹಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ – ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ
ಹೆಸರಾಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ
ಚಿತ್ತಾರ, ೧೨ನೆಯ ಕ್ರಾಸ್
ನಿರ್ಮಲ ನಗರ, ಧಾರವಾಡ – ೫೮೦ ೦೦೩

ಡಾ. ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ
ವಿಶ್ರಾಂತ ಕುಲಪತಿಗಳು
ವಿಶ್ವ ಚೇತನ, ಕಾಳಿದಾಸ ರಸ್ತೆ, ಮೈಸೂರು

ಡಾ. ಮಳಲಿ ವಸಂತಕುಮಾರ್
ಭೂಮಿತಾಯಿ ತೋಟ
ಕಳಲವಾಡಿ
ಉದ್ದೂರು ಅಂಚೆ
ಮೈಸೂರು ದಕ್ಷಿಣ

ಡಾ. ಎಲ್.ಜಿ. ಸುಮಿತ್ರ
ಖ್ಯಾತ ಸಂಗೀತ ವಿದುಷಿ

ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ. ನಾಗರಾಜ
೭೫ ಎ ಬ್ಲಾಕ್
೫ ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ಕೃಷ್ಣ ಗಾರ್ಡನ್
ಆರ್.ವಿ. ಕಾಲೇಜು ಅಂಚೆ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೫೯

ಡಾ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ
ಸರೋಜ, ನವೋದಯ ನಗರ
ಧಾರವಾಡ – ೫೮೦೦೦೩

ಡಾ. ರಾಜಶ್ರೀ
ನಿರ್ದೇಶಕರು
ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ಡಾ. ಗಣನಾಥ ಎಕ್ಕಾರು
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು
ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಸರಕಾರಿ ಕಾಲೇಜು
ತೆಂಕನಿಡಿಯೂರು, ಉಡುಪಿ

ಡಾ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ
ನಂ. ೧೦೭೩, ಆರನೆ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ
'ಇ' ಮತ್ತು 'ಎಫ್' ಬ್ಲಾಕ್
ರಾಮಕೃಷ್ಣ ನಗರ
ಮೈಸೂರು – ೫೭೦೦೨೨

ಡಾ. ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ
ಸಿರಿ, ಒಂದನೆ ಮಹಡಿ
೫ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ಶಾಂತಿವನ
ಸಹಕಾರಿ ನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೯೨

ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ
ಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಸುಧಾಕರ
೩೨೩, ೩ನೆ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ
೧೧ನೆಯ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ
ವಿಜಯನಗರ, ೩ನೆ ಹಂತ
ಮೈಸೂರು

ಕೆ.ಆರ್. ಲಿಂಗಪ್ಪ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಅಭಯಕುಮಾರ್ ಕೌಕ್ರಾಡಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರಪ್ಪ
ಕುಲಸಚಿವರು
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗೊಟಗೋಡಿ
ಶಿಗ್ಗಾಂವ್ ತಾ

ಡಾ. ಸಣ್ಣರಾಮ
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿ.

ಡಾ. ಸುಶೀಲಾ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ
ಉಡುಪಿ – ೫೭೬ ೧೦೨

ಡಾ. ಎಂ. ಪ್ರಭಾಕರ ಜೋಶಿ
ಎನ್–೩, ಪೀಸ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್
ಪಿಂಟೋಸ್ ಲೇನ್
ಮಂಗಳೂರು – ೫೭೫ ೦೦೮

ಡಾ. ಡಿ.ಕೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ
'ವಂದನ' ಮಾರುತಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ರಸ್ತೆ
ಮೈಸೂರು – ೫೭೦೦೦೯

ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ
ಮೈಸೂರು

ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ
೪೪, ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ
೧ನೇ ಮೇನ್
೪ನೇ ಬ್ಲಾಕ್
ಬನಶಂಕರಿ, ೩ನೇ ಹಂತ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೮೫

ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟ
ಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಗಂತರು

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ
ನಿನಾದ, ೨ನೆ ಮೇನ್
ಬಸವೇಶ್ವರ ಬಡಾವಣೆ
ಹೊಸಪೇಟೆ – ೫೮೩೨೦೧

ಜಿ.ಎಸ್. ಭಟ್ಟ
ನಂ. ೨೪, ಕುಮಾರಕೃಪ
ಕಾಮಾಕ್ಷಿ ರಸ್ತೆ ಹಿಂಭಾಗ
ಸರಸ್ವತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು – ೫೭೦೦೦೯

ಡಾ. ಪ್ರಕಾಶ ಖಾಡೆ
ಜಿಲ್ಲಾ ಸರಕಾರಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಬಳಿ
ಸೆಕ್ಟರ್ ೨
ಬಾಗಲಕೋಟೆ – ೫೮೩ ೧೦೧

ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.
ನಿರ್ದೇಶಕರು
ನೀನಾಸಂ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ
ಖ್ಯಾತ ವಿಮರ್ಶಕರು
ಈಗ ದಿವಗಂತರು

ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ

ಡಾ. ಗುರುರಾವ್ ಬಾಪಟ್
ವಿಶ್ರಾಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಸಾಗರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ

ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ
ಮೈಸೂರು– ೫೭೦೦೦೬

ಡಾ. ಚಂದ್ರುಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ
ಆಶಯ
ಗಾಯತ್ರಿ ಬಡಾವಣೆ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಸಾಮಿಲ್ ರಸ್ತೆ
ಚೆನ್ನರಾಯ ಪಟ್ಟಣ (ಹಾಸನ ಜಿ)–೫೭೩೧೧೬

ಡಾ. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ
ಪಾರಿಜಾತ
ಗಾಂಧಿನಗರ
ಬೀಳಗಿ - ೫೮೭೧೧೬
ಬಾಗಲಕೋಟೆ

ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ
ಖ್ಯಾತ ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದರು
ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಶಾಂತಿ ನಾಯಕ
ಸುಹಾಸ
ಉದಯಗಿರಿ
ಹೊನ್ನಾವರ - ೫೮೧೩೩೪
ಉ.ಕ.

ಡಾ. ಮೋಹನ ಕುಂಟಾರ್
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ
ಕುಲಪತಿಗಳು
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಹೊಟಗೋಡಿ
ಶಿಗ್ಲಾಂವ್ ತಾ

ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
ಕುಲಪತಿಗಳು
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ
ಹೆಸರಾಂತ ಸಾಹಿತಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ
೬/ಎ, ಮಿಂಚು
೪ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ೧ನೇ ಮೇನ್
ವಿಜಯನಗರ ಎರಡನೆ ಹಂತ
ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೪೦

ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ
೧೮೬೬-ಬಿ, ನೀಲು ಸೆಕ್ಟರ್ ೧೦
ಮಾಳಮಾರುತಿ ಗುಡಿ ಹಿಂದೆ
ಆಂಜನೇಯ ನಗರ
ಬೆಳಗಾವಿ

ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ
ಚಿತ್ಕಳಾ, ಗುಬ್ಬಿ ಕಾಲೊನಿ
ಸೇಡಂ ರಸ್ತೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ- ೫೮೫೧೦೫

ಡಾ. ಬಿ. ಶಿವರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ
೩೨೯, ಗೌರಿ ಡುಯೊ
ಮಾರ್ವೆಲ್ ಕಾಲೊನಿ, ಅನಂತ ಪುರ ರಸ್ತೆ
ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೬೪

ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಸ.ಚಿ. ರಮೇಶ್
ಕುಲಸಚಿವರು (ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ)
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗೊಟಗೋಡಿ - ೫೮೫೧೦೫, ಶಿಗ್ಗಾವಿ ತಾ.

ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಚರಿತ್ರೆ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಶಂಕರ ಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ

ಡಾ. ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್
ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು (ವಿಶ್ರಾಂತ)
ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ, ಅಮೆರಿಕ

ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ಚನ್ನೇಶ್
C/o. ಡಾ. ಅನುಪಮ
ಕೃಷಿವಿಜ್ಞಾನ ಕೇಂದ್ರ
ಕನಕಗಿರಿ ರಸ್ತೆ, ಗಂಗಾವತಿ
ಕೊಪ್ಪಳ ಜಿಲ್ಲೆ

ಡಾ. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ
೬೯೩, ೨ನೆ ಮಹಡಿ
೨ನೇ ಮೇನ್
ಹೆಬ್ಬಾಳ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೨೪

ಡಾ. ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ್
೨೧, ಪುಷ್ಯ, ಕವಿಕೇಶಿರಾಜ ರಸ್ತೆ
೧೦ನೆ 'ಎ' ಕ್ರಾಸ್, ಶ್ರೀನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೫೦

ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ್
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು
ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಧಾರವಾಡ

ಡಾ. ಪಿ.ಕೆ. ಖಂಡೋಬಾ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗುಲಬರ್ಗಾ - ೫೮೫ ೦೦೬

ಡಾ. ಡಿ.ಬಿ. ನಾಯಕ
ಕುಲಸಚಿವರು (ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ)
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗುಲಬರ್ಗಾ - ೫೮೫ ೧೦೫

ಎಸ್.ಎ. ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ
ಸಂಶೋಧಕರು
ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಉಡುಪಿ - ೫೭೬೧೦೨

ಡಾ. ಹೈಡ್ರೂನ್ ಬ್ರೂಕ್ನರ್
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಭಾರತ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ವೂರ್ತ್ಸ್‌ಬರ್ಗ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಜರ್ಮನಿ

ಡಾ ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ದ್ರಾವಿಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೫೨೭೬

ಡಾ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜಂ
ಹೆಸರಾಂತ ಕವಿಗಳು, ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ರಾವ್
ಪ್ರಾಂಶುಪಾಲರು
ಡಾ. ಟಿ.ಎಂ.ಎ.ಪೈ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿದ್ಯಾಲಯ
ಕುಂಜಿಬೆಟ್ಟು, ಉಡುಪಿ - ೫೭೬ ೧೦೨

ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು - ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು - ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ವಿಲ್ಯಂ ಮಾಡ್ತಾ
ಹೆಸರಾಂತ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಪೂವಪ್ಪ ಕಣಿಯೂರು
ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮನೆ
೪ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ದಕ್ಷಿಣ ಬೀರಮಂಗಲ
ಇಗರ್ಜಿ ರಸ್ತೆ, ಸುಳ್ಯ - ೫೭೪೨೩೯

ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
೬೦೯೮/೮, ಡಿ-೬
ವಸಂತಕುಂಜ್
ನವದೆಹಲಿ - ೧೧೦೦೭೦

ಡಾ. ವಸಂತಕುಮಾರ ಪೆರ್ಲ
ನಿಲಯ ನಿರ್ದೇಶಕರು (ಪ್ರಭಾರ)
ಆಕಾಶವಾಣಿ, ಮಂಗಳೂರು - ೫೭೫೦೦೪

ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ
ಹೆಸರಾಂತ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಹ.ಕ. ರಾಜೇಗೌಡ
ಹನುಮನ ಹಳ್ಳಿ
ಸಂತೆಬಾಚಹಳ್ಳಿ ಅಂಚೆ, ನಾಗಮಂಗಲ

ಡಾ. ಕಬ್ಬಿನಾಲೆ ವಸಂತ ಭಾರದ್ವಾಜ
೯, ಎರಡನೆ ಮಹಡಿ
ಮಾರುತಿ ದೇವಸ್ಥಾನ ರಸ್ತೆ
ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು - ೫೭೦೦೦೯

ಡಾ. ಕರೀಗೌಡ ಬೀಚನಹಳ್ಳಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಭಾಷಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ
ಎಂ.ಐ.ಜಿ. ೨೯
೧ನೆ ಮೇನ್, ಮಾರುತಿಗುಡಿ ರಸ್ತೆ
ಗಂಗೋತ್ರಿ ಲೇಔಟ್
ಮೈಸೂರು - ೫೭೦೦೦೯

ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩೨೭೬

ಡಾ. ಗಣೇಶ ಅಮೀನ್ ಸಂಕಮಾರ್
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಸಂತ ಎಲೋಸಿಯಸ್ ಪ.ಪೂ.ಕಾಲೇಜು
ಮಂಗಳೂರು

ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣ
ಹೆಸರಾಂತ ವಿಮರ್ಶಕರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಕೆ.ಎಸ್. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ
ಹೆಸರಾಂತ ಕವಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ
೮೬೭, ಚೈತ್ರ
೧೮ನೇ ಮೇನ್, ಬನಶಂಕರಿ
೨ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೭೦

ಡಾ. ಸುಜನಾ
ಹೆಸರಾಂತ ಕವಿಗಳು, ವಿಮರ್ಶಕರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ಅರುಣ್ ಜೋಳದಕೂಡ್ಲಿಗಿ
ಕೂಡ್ಲಿಗಿ - ೫೮೩೨೩೪
ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿ.

ಡಾ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಗುಲಬರ್ಗಾ – ೫೮೫ ೦೦೫

ಡಾ. ಲಿಂಗದೇವರು ಹಳೆಮನೆ
ಹೆಸರಾಂತ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ವಿಜಯ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ
ಕುಲಸಚಿವರು
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ – ೫೮೩ ೨೭೬
ಹೊಸಪೇಟೆ

ಡಾ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ
೧೨, ತಕ್ಷಶಿಲಾ
೩ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ಜೇಲು ರಸ್ತೆ
ಶಿವಮೊಗ್ಗ – ೫೭೭೨೦೧

ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ
೧೦೪೪, 'ಸಮಯಾ'
೮ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ೪ನೆ ಮೇನ್
ಶ್ರೀನಿವಾಸ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೫೦

ಡಾ. ವೀರೇಶ ಬಡಿಗೇರ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು – ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ – ೫೮೩೨೮೬

ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ
ವಿಶ್ರಾಂತ ಕುಲಪತಿಗಳು
ಸೌಜನ್ಯ
ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ
ಕಲ್ಯಾಣ ನಗರ
ಧಾರವಾಡ – ೫೮೦೦೦೭

ಡಾ. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ
ಒಲುಮೆ
ಅಂಚೆ ಕೋಟೆಕಾರು
ಮಂಗಳೂರು ತಾ.

ಡಾ. ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಡಾ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ತುಮಕೂರು

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲೀಸರ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಶಂಕರ ಘಟ್ಟ

ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ
೩೯೮, ಬನವಾಸಿ ೪ನೆ ಕ್ರಾಸ್
೪೩ನೆ ಮೇನ್
ಐಡಿಯಲ್ ಹೋಂ ಬಡಾವಣೆ
ರಾಜೇಶ್ವರಿ ನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು– ೫೬೦ ೦೯೮

ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

ಡಾ. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪುರ
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮೈಸೂರು– ೫೭೦೦೦೬

ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ
ವಿಶ್ರಾಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
೨೩೩, ಬಾಪೂಜಿ ಬಡಾವಣೆ
ಬೋಗಾದಿ, ಮೈಸೂರು

ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ
ವಿಶ್ರಾಂತ ಕುಲಪತಿಗಳು
'ಸುಯಿಲ್'
ಜಪ್ಪು – ಕುದ್ಪಾಡಿ ರಸ್ತೆ
ಮೋರ್ಗನ್ಸ್ ಗೇಟ್
ಮಂಗಳೂರು – ೫೭೫೦೦೨

ಡಾ. ಎಸ್.ಪಿ. ಪದ್ಮಪ್ರಸಾದ್
ತೃಪ್ತಿ, ೨ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ೯ನೆ ಮೇನ್
ಗೋಕುಲ ಬಡಾವಣೆ
ತುಮಕೂರು – ೫೭೨೧೦೪

ಡಾ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ
೨೭೫, ೧೧–ಬಿ. ಕ್ರಾಸ್
೧೪ನೆ ಮೇನ್
ಜೆ.ಪಿ.ನಗರ, ೨ನೇ ಹಂತ
ಬೆಂಗಳೂರು – ೫೬೦೦೭೮

ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ.
ವಿಶ್ರಾಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
೨೨೬/೧, ಭಾರತಿ
೬ನೆ ಕ್ರಾಸ್, ೪ನೆ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ
ವಿನಾಯಕ ನಗರ
ಮೈಸೂರು

ಡಾ. ಆರ್ವಿಯಸ್ ಸುಂದರಂ
೪೯೮, ಚಿತ್ರ ಭಾನು ರಸ್ತೆ
ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು–೫೭೦೦೨೩

ಡಾ. ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ
೩೦೧, ಎಬೋಡ್ ಅಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್
ಕಲ್ಪನಾರಸ್ತೆ, ವಾಸ್‌ಲೇನ್, ಮಂಗಳೂರು– ೫೭೫ ೦೦೨

ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಗುಲಬರ್ಗಾ – ೫೮೫೧೦೬

ಡಾ. ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ
೧೦೭೯ ಸ್ವನಿಮಾ, ೧೮ ಎ ಮೇನ್
ರಾಜಾಜಿ ನಗರ, ೫ನೆ ಬ್ಲಾಕ್
ಬೆಂಗಳೂರು– ೫೬೦೦೧೦

ಪ್ರೊ. ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್
Professor, Dept of MIL and LS
University of Delhi
Delhi - 110007

ಡಾ. ಎಚ್.ಎಂ. ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಧಾರಾವಾಡ – ೫೮೫೦೦೩

ಡಾ. ಅಶೋಕ ಆಳ್ವ ಕೆ.
ಸಂಶೋಧಕರು
ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಉಡುಪಿ – ೫೭೪ ೧೦೨

ಡಾ. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ
ನಿರ್ದೇಶಕರು
ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಧಾರವಾಡ – ೫೮೦೦೦೩

ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ
ವಿಶ್ರಾಂತ ಕುಲಪತಿಗಳು
ಹಂಪಾಪುರ
ಗಂಗೂರು ಅಂಚೆ
ಅರಕಲ ಗೂಡು ತಾ

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಈಶ್ವರಪ್ಪ
ಬಿ-೧೩, ಮುಗುಳು ಮಲ್ಲಿಗೆ
ಬಾಪೂಜಿ, ವಿದ್ಯಾ ನಗರ
ದಾವಣಗೆರೆ - ೫೭೭ ೦೦೫

ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ
ಕನ್ನಡ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ
ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು - ೫೭೦೦೦೬

ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ
೩೦೧, ಎಬೋಡ್ ಅಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್
ಕಲ್ಪನಾರಸ್ತೆ, ವಾಸ್‌ಲೇನ್
ಮಂಗಳೂರು - ೫೭೫ ೦೦೨

ಡಾ. ವಾಮನ ನಂದಾವರ
'ದೃಶ್ಯ' ಗೊಲ್ಲಚ್ಚಿಲ್
ದೇರೆಬೈಲು, ಮಂಗಳೂರು - ೫೭೫ ೦೦೬

ಡಾ. ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿ
ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು
ಈಗ ದಿವಂಗತರು

ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ
'ಪ್ರತಿಭಾ' ೧ ನೆ ಕ್ರಾಸ್
ಎ.ಆರ್.ಬಿ. ಕಾಲೊನಿ
ಅಶೋಕ ನಗರ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ - ೫೭೭೨೦೧

ಡಾ. ಟಿ. ಗೋವಿಂದ ರಾಜು
ನಂ. ೭೬೫, ೪ನೆ ಮೇನ್
ಹೇಸರಘಟ್ಟ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ
ಕಿರ್ಲೋಸ್ಕರ್ ಬಡಾವಣೆ
ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೭೩

ಡಾ. ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ
ಕುಲಸಚಿವರು (ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ)
ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಬಳ್ಳಾರಿ

ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ
ಸುಹಾಸ, ಉದಯಗಿರಿ
ಹೊನ್ನಾವರ - ೫೮೧ ೩೩೪

ವಿ.ಗ. ನಾಯಕ
ಸುವರ್ಣಗಿರಿ
೧ನೆ ಮೇನ್, ೧ನೆ ಕ್ರಾಸ್
ಅಬ್ಬಕ್ಕ ನಗರ ಬಡಾವಣೆ
ಕೊಟ್ಟಾರ, ಮಂಗಳೂರು - ೫೭೫ ೦೦೬

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೊಸಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಕಡಿದು ಕೊಡುವುದು ಹೊಸದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕರ್ತವ್ಯದ ಭಾಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಗಿಳಿದು ಮತ್ತೆ ಇದೀಗ ನವ ಮೌಖಿಕತೆಯ, ರೂಪಾವತರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಂಪುಟಗಳು ಅವಶ್ಯ ಎಂಬೆಣಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಪುಟದೊಳಗಿನ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಹುರೂಪೀ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಸೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಬರೆಹಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೂ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಕವಲಾಗಿಯೂ ಮೇಲಾಗಿ ಅದೊಂದು ಜೀವಂತ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಬರೆಹಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಜಾನಪದದ ಹರಿವಿನ ಎಲ್ಲ ಕವಲುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ದೇಸೀ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಜೊತೆಗೆ ಯೂರೋ ಅಮೆರಿಕನ್ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಒಪ್ಪುವ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಬರೆಹಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಹಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬರೆಹಗಳು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಬಹುತ್ವವನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಪ್ರೊ.ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ
ಕುಲಪತಿ

ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಲಹಾ ಕೇಂದ್ರ
ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ISBN 978-93-83149-10-0
9 789383 149100